

RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 010

Mars

Avril

2013

CE QUE LIRE VEUT DIRE

La lecture, une affaire politique
par **François Cusset**

Également dans ce numéro :

Le démon de la bureaucratie néolibérale

Occupy toujours ! • Colonisation et environnement

Politiques des drogues • Notre-Dame-des-Landes

Marxisme noir • L'impérialisme sexuel en débat

Deligny et les territoires du commun



EAN 9782354801199
BEL : 6,50€ - DOMYS : 6,50€ -
CH : 9,49 FS - CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 10 - 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

Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal

Secrétariat de rédaction

Benoît Laureau

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, Anne Joly,
Razmig Keucheyan, Stéphane
Lavignotte, Laurent Lévy, Charlotte
Nordmann, Hélène Quiniou, Alice
Le Roy, Jérôme Vidal, Julien Vincent,
Daniel Zamora et Najate Zougari

Conception graphique

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

Mise en page

Élie Colistro

eliecolistro@gmail.com

Rédaction

info@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Abonnements RdL

31 rue Paul Fort, 75014 Paris

abos@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Diffusion et distribution en librairie

Belles Lettres Diffusion Distribution

www.bldd.fr

Conseil distribution-diffusion

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:

janvier 2013



Avec le soutien du CNL



LES RENCONTRES DE LA RdL	p. 2	Le point sur AUDE LALANDE Les politiques des drogues – à propos d'Anne Coppel et Olivier Doubre, <i>Drogues, sortir de l'impasse</i>	p. 60
YVES CITTON	p. 3	Géographie de la critique HERVÉ KEMPF Un, deux, trois, mille Notre-Dame-des-Landes! Entretien Propos recueillis par Alice Le Roy et Charlotte Nordmann	p. 64
Le démon de la bureaucratie néolibérale – à propos de Béatrice Hibou, <i>La Bureaucratization du monde à l'ère néolibérale ;</i> Ben Kafka, <i>The Demon of Writing ;</i> Alexander R. Galloway, <i>Protocol</i>	p. 11	Expérimentations politiques ANDREA BENVENUTO Les banquets des sourds-muets au XIX^e siècle et la naissance du mouvement sourd	p. 69
FRANÇOIS CUSSET	p. 17	SANDRA ALVAREZ DE TOLEDO ET BERTRAND OGILVIE Deligny – Cartographe les territoires du commun. Entretien Propos recueillis et introduits par Charlotte Nordmann – à propos de <i>Cartes et lignes d'erre</i>	p. 74
Ce que lire veut dire. La lecture, une affaire collective, une affaire politique – à propos de Marielle Macé, <i>Façons de lire, manières d'être</i>	p. 26	Iconographie : Cartes et lignes d'erre du réseau Deligny	p. 80
Débat PHILIPPE COLOMB, STÉPHANE LAVIGNOTTE ET JOSEPH MASSAD L'empire de « la sexualité » en question	p. 34	À lire sur www.revuedeslivres.fr	
NICOLAS HAERINGER	p. 40	JOSEPH MASSAD L'empire de « la sexualité », ou Peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel) ? Entretien Propos recueillis par Félix Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem – à propos de Joseph Massad, <i>Desiring Arabs</i>	
Occupy Wall Street : fin ou début d'un mouvement ? – à propos de Thomas Frank, « Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même »	p. 42	COLLECTIF <i>The Trouble is The Banks. Letters to Wall Street</i> (extraits)	
MATTHIEU RENAULT	p. 48	LUIS MARTÍNEZ ANDRADE Enrique Dussel. Pour une philosophie de la libération. Portrait	
Black Marxism. C. L. R. James et l'indépendance des luttes noires – à propos de C. L. R. James, <i>Sur la question noire</i>	p. 54		
FORMULAIRE D'ABONNEMENT			
STÉPHANIE ÉLIGERT			
La courbe de la Bastille. Paris, le 6 mai 2012			
FRANÇOIS DUMASY			
Colonisation française et protection de l'environnement au Maghreb : histoires mêlées – à propos de Diana K. Davis, <i>Les Mythes environnementaux</i> <i>de la colonisation française au Maghreb</i>			
Le portrait ENRIQUE DUSSEL La théologie politique au service de la libération. Entretien Propos recueillis par Luis Martínez Andrade			

Remerciements à

Sandra Alvarez de Toledo et Anaïs Masson (L'Arachnéen), Adrien Benoit, Thierry Boccon-Gibod, Gisèle Durand-Ruiz, Hossein Sadeghi (Le Lieu-Dit) et aux camarades de Rotimpres, de Routage Catalan et des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

La RdL n°11 (mai-juin 2013) sera en kiosque le vendredi 1^{er} mai et en librairie le jeudi 16 mai.

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous proposer un article ?
Écrivez-nous à info@revuedeslivres.fr

Suivez-nous sur Facebook et sur Twitter (revuedeslivres).

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

LES RENCONTRES DE LA **RDL**

LES MÉMOIRES CONFLICTUELLES DE LA COMMUNE

le mardi 12 mars 2013, à 19 h
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec **Éric FOURNIER**

autour de

La Commune n'est pas morte d'Éric Fournier (Libertalia, 2013)

« Aujourd'hui analysée par les historiens comme un singulier crépuscule des révolutions du XIX^e siècle, la Commune de Paris fut longtemps considérée comme l'aurore des révolutions du XX^e siècle, comme une lutte à poursuivre. Cet essai se penche sur les usages politiques des mémoires de cet événement tragique dont la complexité favorise une grande plasticité mémorielle. [...] De 1871 à 1971, la Commune est mobilisée, intégrée avec force aux luttes politiques et sociales ; et elle mobilise à son tour, contribuant parfois aux victoires des forces de gauche en France, lors du Front populaire notamment. La Commune est alors politiquement vivante. Après le chant du cygne du centenaire (1971), vient le temps

de l'apaisement et du déclin. Mais si la Commune peine à mobiliser aujourd'hui, son mythe apparaît indéracinable et ressurgit ponctuellement dans le champ politique. » (Présentation de l'éditeur.)

Éric Fournier, agrégé et docteur en histoire, enseigne en lycée depuis une quinzaine d'années. Il est l'auteur de *Paris en ruines. Du Paris haussmannien au Paris communard* (Imago, 2007) ; *La Cité du sang. Les bouchers de La Villette contre Dreyfus* (Libertalia, 2008) ; *La Belle Juive. D'Ivanhoé à la Shoah* (Champ Vallon, 2011).

POUR EN FINIR AVEC «LA GUERRE CONTRE LES DROGUES»

le mardi 9 avril 2013, à 19 heures
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec **Anne COPPEL, Olivier DOUBRE et Aude LALANDE**

autour de

Drogues, sortir de l'impasse d'Anne Coppel et Olivier Doubre (La Découverte, 2012)

La « guerre contre les drogues » est un désastre. Il importe d'en dresser un bilan aussi précis et rigoureux que possible, de mettre un terme à l'instrumentalisation politicienne de la « police » des drogues et de définir collectivement une autre politique des drogues, pragmatique et instruite des expériences alternatives réussies développées dans le monde.

Anne Coppel, sociologue, a été présidente de « Limiter la casse », l'association qui a impulsé en France la réduction des risques. Elle est notamment l'auteure, avec Christian Bachmann, de *La Drogue dans le monde*. Elle a reçu en 1996, à Florence, le prix international Rolleston Award de la réduction des risques.

Olivier Doubre est journaliste à *Politis*. Il a publié de nombreux articles sur les questions liées aux drogues (dans *Vacarme*, *Swaps*, *Asud-Journal*, *Il Manifesto*, etc.). Il a coordonné avec Anne Coppel (en 2002-2003) la première expérience française de démocratie participative locale sur les problèmes liés aux drogues dans le quartier de Stalingrad à Paris.

Aude Lalande est ethnologue. Elle s'intéresse aux consommations de drogues et à leurs modalités de socialisation. Elle a publié divers articles sur ces sujets dans la revue *Vacarme* (vacarme.org), où elle a notamment animé une rubrique consacrée aux « psychotropes comme enjeu politique ».

LIRE ENSEMBLE ? PRATIQUES ET POLITIQUES DE LA LECTURE

le mardi 23 avril 2013, à 19 h
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec **François Cusset**

autour de

Façons de lire, manières d'être de Marielle Macé (Gallimard, 2011)

L'on n'est jamais tout à fait seul quand on lit. La lecture est toujours une affaire plus ou moins collective. Et elle peut acquérir une dimension proprement politique. C'est au décryptage des pratiques et des expériences contemporaines de lecture, émergentes ou plus établies, envisagées dans leurs aspects collectifs et politiques, que cette rencontre avec François Cusset sera consacrée. Au cœur de ce questionnement : l'idée qu'il n'y aura pas de redéploiement d'une politique

démocratique radicale en France sans épanouissement d'une politique de la lecture et des textes capable d'inventer et de diffuser de nouvelles pratiques de lecture collective.

François Cusset est professeur d'études américaines à l'université de Paris Ouest Nanterre. Son dernier livre, *À l'abri du déclin du monde*, a paru aux éditions P.O.L. en 2012.

Rencontres organisées en association avec le Lieu-Dit et les librairies L'Atelier et Le Monte-en-l'air.

LE DÉMON DE LA BUREAUCRATIE NÉOLIBÉRALE

PAR YVES CITTON*

À PROPOS DE

Béatrice Hibou,
La Bureaucratization du monde à l'ère néolibérale,
Paris, La Découverte, 2012,
223 p., 17 €

Ben Kafka, *The Demon of Writing. Powers and Failures of Paperwork,* New York, Zone Books, 2012, 182 p., 28,95 \$, 19,95 £

Alexander R. Galloway,
Protocol. How Control Exists after Decentralization,
Cambridge, MIT Press, 2004,
260 p., 21,95 \$.

Et si le néolibéralisme, au lieu de nous libérer de la bureaucratie étatiste, n'avait fait qu'en rajouter une couche, plus intimement oppressante? Et si le démon de la paperasserie pouvait parfois retourner sa force de domination en génie de la résistance? Trois ouvrages nous aident à saisir la mutation inquiétante qui est en passe d'inscrire le démon de la bureaucratie dans les codes mêmes qui régissent nos interactions – et à imaginer la marge de liberté que nous pourrions néanmoins rouvrir.

Parler de « bureaucratie néolibérale » semble une contradiction dans les termes : les néolibéraux ne sont-ils pas des dérégulateurs fanatiques, des ennemis jurés de l'étatisme procédurier, des pourfendeurs de la paperasserie (*red tape*)? N'est-ce pas le « socialo-communisme » qui, au cours du xx^e siècle, a multiplié les règlements, les procédures, les entraves et, dans leur sillon, des ribambelles de fonctionnaires et de formulaires plus inutiles les uns que les autres? La libre concurrence du marché, malgré ses cruautés parfois inhumaines, n'a-t-elle pas au moins le mérite de la simplicité : chacun fait ce qui lui plaît, et que le meilleur gagne!

La double bureaucratization du monde

Dans son dernier livre, Béatrice Hibou, auteur de *La Force de l'obéissance* (2006) et d'*Anatomie politique de la domination* (2011), bat en brèche de tels clichés. Elle nous invite à considérer l'ère néolibérale comme celle d'une « bureaucratization du monde ». Non seulement le Marché ne se développe qu'au sein de réglementations de plus en plus tatillonnes, destinées à assurer « une concurrence libre et non faussée » par le biais des fonctionnaires et formulaires de l'UE et de l'OMC. Mais surtout l'institution-entreprise, obsédée par sa rentabilité (*bottom line*), n'est pas moins bureaucratique que l'institution-État : « la stratégie d'entreprise, le processus de normalisation et de certification des produits, des modes de production et de gestion, la ligne marketing, le management des achats, les relations publiques, les relations avec les fournisseurs, les sous-traitants et les prestataires

de services [...] sont définis de façon stricte et procédurale, de sorte que les marchés et la concurrence, les comportements des clients et les circuits de distribution, la presse et les pouvoirs publics, l'ensemble de la chaîne de production soient maîtrisés¹ ».

Alors que les logiciels obsolètes qui continuent à régir nos débats politiques s'obstinent à opposer partisans du Marché et partisans de l'État, nos réalités sociales se tissent au fil d'une bureaucratization croissante qui fait converger Marchés et États vers un horizon multipliant leurs absurdités conjuguées. Il est désormais patent que le règne de la concurrence marchande est aussi enclin que l'administration étatique à engendrer ce qui faisait l'essence de la bureaucratie dans l'étude classique qu'en a donnée l'anthropologue Michael Herzfeld : *la production sociale de l'indifférence²*.

La tyrannie comptable

Le livre de Béatrice Hibou s'ouvre sur la description d'une journée de travail de l'infirmière Alice au pays de la paperasserie hospitalière : alors que son métier premier est de prendre soin des malades, « Alice aura passé plus d'un tiers de sa journée de travail à le documenter, à fournir des informations, à écrire et noircir du papier, à cocher et intégrer des données » (p. 9). Comme l'École, la police, les universités et les autres services assurés par l'État, l'hôpital se trouve pris en étau entre deux sources de pression bureaucratique : aux anciennes inerties du jacobinisme centralisateur écrasant les initiatives individuelles sous la stricte verticalité de la hiérarchie ministérielle se sont ajoutées

*Yves Citton est professeur de littérature française du xviii^e siècle à l'université de Grenoble-3 et membre de l'umr LIRE. Il a récemment publié *Gestes d'humanité* (2012), *Renverser l'insoutenable* (2012) et *Zapirocratie* (2011). Il co-dirige la revue *Multitudes* et collabore régulièrement à la *RdL*.

les nouvelles rigidités importées par un modèle managérial, nourri de bureaucratisme entrepreneurial, qui « s'est érigé comme nouveau savoir de la société en débordant le monde de l'entreprise pour englober l'ensemble du monde économique, puis investir le monde étatique et l'ensemble de la société » (p. 28).

Infirmiers, médecins, policiers, enseignants, chercheurs se trouvent aujourd'hui écrasés sous des procédures de plus en plus lourdes, rigides, formalistes, absurdes et décourageantes, instaurées au nom de l'*accountability* : le devoir de « rendre des comptes » des ressources qui passent par nos mains (et donc de notre « productivité » dans leur manie-ment). « *La bureaucratisation opère fondamentalement du fait de l'obsession de l'accountability* » (p. 82). La prétendue « autonomie des universités » en fournit l'illustration emblématique : aucune marge de liberté pédagogique ou scientifique n'a été gagnée sur un ministère toujours en charge de valider les maquettes avec la même arrogance inquisitoriale. En revanche, le redéploiement des ressources humaines a ouvert une marge de manœuvre tout à fait révélatrice dans ses conséquences immédiates : on diminue les postes d'enseignants-chercheurs afin de rediriger la masse salariale vers les fonctions dont a réellement besoin l'université pour faire carburer son usine à gaz – des postes de comptables.

Comme le souligne Béatrice Hibou, c'est le sens même du travail accompli par les institutions et leurs agents qui se trouve ainsi laminé : infirmiers, policiers, enseignants n'ont plus l'impression de travailler à soigner des malades, assurer la sécurité ou développer des connaissances, mais à fournir les bons chiffres qu'exige la tyrannie comptable. Le fanatisme de la *bottom line*, loin de contenir les excès du *red tape*, en est au contraire le meilleur allié objectif. Le productivisme dévergondé met au pouvoir des armées de comptables – tous affectés d'une terreur paranoïaque devant les Grands Prêtres de la Cour des Comptes

– dont les formalités kafkaïennes en arrivent à paralyser toute possibilité réelle d'améliorer significativement la productivité : comme le dit l'un des interlocuteurs de Béatrice Hibou, « on est inondé de règles, on a une overdose de tout cela au point qu'on n'a juste plus la force de lancer la vraie discussion » (p. 50).

La tyrannie de la transparence

On voit en quoi la bureaucratie et sa critique sont en train de subir une transformation majeure : au cours des XIX^e et XX^e siècles, dans ses formes ultra-libérales (Frédéric Bastiat) comme dans celles qui se réclamaient d'un socialisme antitotalitaire (Cornélius Castoriadis, Claude Lefort), on dénonçait la bureaucratie au nom de la productivité économique ou de la transparence politique. Or ce sont aujourd'hui les impératifs de productivité et de transparence qui sont devenus les vecteurs les plus insidieux de la bureaucratisation du monde.

Comme l'analyse un livre récent d'Angélique del Rey³ et comme l'avait fait remarquer l'anthropologue Marilyn Strathern dans un article consacré aux vagues d'évaluation qui ont ravagé les universités britanniques au cours des années 1990⁴, les tyrannies conjointes de l'évaluation et de la transparence sapent les fondements des activités sociales qu'elles prétendent observer. La maximisation des chiffres documentant les activités répressives des policiers augmente l'insécurité en les détournant des tâches qui pourraient prévenir les explosions de tension ; les élèves apprennent à remplir des QCM plutôt qu'à cultiver leur intelligence inventrice ; les médecins multiplient les traitements au lieu de soigner des malades. L'impératif d'explicitation formelle, sur lequel repose l'abstraction inhérente à la bureaucratie entrepreneuriale du *management by numbers*, menace d'étouffer ce qu'il cherche à rendre visible : les collaborations productives entre humains doivent reposer sur des intangibles comme la confiance

EXTRAIT / LA BUREAUCRATISATION NÉOLIBÉRALE COMME REDÉPLOIEMENT DU POLITIQUE

Dans les pages qui suivent, je voudrais montrer la complexité des processus à l'œuvre derrière la « bureaucratisation néolibérale » de la vie quotidienne, à la fois nourrie par les rationalités du capitalisme et celles de l'État, mais aussi par nos propres rationalités, nos propres demandes, nos propres attentes, souvent contradictoires, en matière de sécurité et de peur, mais aussi de recherche de facilité et de normalité, ou encore d'autonomie et d'émancipation. [...] La bureaucratie néolibérale n'est pas un instrument, une technique, un principe d'action ou une idéologie, c'est un espace de

la pratique politique et un lieu d'énonciation du politique. En ce sens, et contrairement à une idée dominante, on n'assiste pas aujourd'hui à un délitement du politique, à sa disparition, à son épuisement et à sa désaffection de la part de citoyens davantage devenus consommateurs, contribuables, clients ou sujets, voire bureaucrates, mais bien à un redéploiement du politique, dont les contours sont précisément dessinés par cette nouvelle forme de gouvernement. Le labyrinthe bureaucratique que j'ai essayé de restituer dans ces pages n'incarne ainsi ni une fatalité dépolitisante ni une machine

à soumettre et à contrôler, mais les méandres de pratiques diffuses, éclatées, souvent mouvantes et insaisissables, se déployant à travers des acteurs qui en sont la cible. Dans cette multidimensionalité et cette plasticité, il façonne la domination dans les rapports de forces, les conflits et les multiples arrangements qu'il abrite.

Béatrice Hibou, *La Bureaucratiation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012, p. 15 et 189.

(Strathern), qui se cabrent légitimement dès lors qu'on les soumet à une suspicion inquisitoriale.

D'où les multiples effets de la bureaucratisation néolibérale : l'explicitation intégrale et la transparence absolue étant trop coûteuses ainsi qu'auto-destructrices, la multiplication des formalités (aux niveaux inférieurs de la hiérarchie) entraîne une multiplication proportionnelle des informalités (aux niveaux supérieurs des preneurs de décisions). Comme le remarque Béatrice Hibou, « *l'exemple des « faux chiffres » grecs suggère que les normes et critères génèrent des violations indispensables à leur propre « fonctionnement » ou, plus précisément, des jeux et des arrangements plus ou moins négociés autour d'eux* » (p. 177). Les interactions humaines ont besoin d'une part d'opacité et d'improvisation qui sont essentielles à leur richesse et à leur adaptation à la complexité du monde.

Les ambivalences du démon

Néo-managériale ou archéo-étatiste, la bureaucratie apparaît donc comme une hydre aux mille têtes sans cesse renaissantes, appelant moins un saint Georges héroïque la décapitant de haut qu'une multiplication des résistances et des esquives locales venant d'en bas. Mais l'aspect le plus intéressant du livre de Béatrice Hibou est peut-être à chercher dans les nombreuses pages où elle souligne la profonde *ambivalence* de la bureaucratisation du monde.

« *La transparence et la publicité sont éminemment ambivalentes. Elles répondent incontestablement à une revendication démocratique et participative. Mais, simultanément, elles constituent un mode gouvernemental de contrôle dans un jeu qui réorganise ce qui doit être visible et ce qui peut rester invisible* » (p. 146). Qu'il s'agisse de réduire la part de « *l'arbitraire et du copinage* » dans des procédures de recrutement (p. 150), d'instaurer des critères de labellisation (bio, commerce équitable), voire même de contenir les excès de l'inquisition bureaucratique, nombre de militants soucieux de droits écologiques ou sociaux « *défendent la définition et la mise en œuvre de règles et de procédures censées protéger les « subalternes »* » (p. 153). Non moins que de l'inertie des machines froides que sont l'État ou le Profit capitaliste, la bureaucratisation du monde se nourrit souvent de nos propres désirs et de nos demandes sociales parfaitement légitimes. Il s'avère d'autant plus difficile de couper la tête du dragon que c'est aussi la nôtre...

Une archéologie de nos désirs paperassiers

Ce sont de telles ambivalences dont Ben Kafka, professeur d'histoire et de théorie des médias à New York University, fait l'objet central de son livre, *The Demon of Writing*, consacré aux *Puissances et impasses de la paperasserie*. Nourri principalement

d'une enquête portant sur le XVIII^e siècle et le monde de la Révolution française, l'ouvrage n'hésite pas à convoquer la psychanalyse, le jeune Marx, voire le dernier Barthes pour cerner la part de désir et de fantasme qui anime la multiplication des formulaires au cours des deux derniers siècles.

Il reprend l'histoire du mot, dont Grimm serait le premier à faire usage, dans la *Correspondance littéraire* de juillet 1764, en rapportant les propos de Vincent de Gournay, le père du libéralisme français : « *L'esprit de règlement nous obsède, et nos maîtres de*

La bureaucratisation du monde se nourrit souvent de nos propres désirs.

requêtes ne veulent pas comprendre qu'il y a une infinité d'objets dans un grand État dont le gouvernement ne doit jamais s'occuper. Feu M. de Gournay [...] disait quelquefois : Nous avons en France une maladie qui fait bien du ravage : cette maladie s'appelle la « bureaumanie ». Quelquefois il en faisait une quatrième ou cinquième forme de gouvernement, sous le titre de bureaucratie⁵ ». Louis-Sébastien Mercier ressuscite le mot en 1788 dans l'un des chapitres de son *Tableau de Paris* : « *Bureaucratie – mot créé de nos jours pour désigner, d'une manière concise et énergique, ce pouvoir étendu de simples commis qui, dans les différents bureaux du ministère, font passer une multitude de projets qu'ils forgent, qu'ils trouvent plus souvent dans la poussière des bureaux, ou qu'ils protègent par goût ou par manie⁶ ».*

Derrière les avatars du mot, Ben Kafka explore surtout les tensions qui ont marqué, dès les origines, les dénonciations de la bureaucratie : si Mercier, Balzac ou Pierre Larousse ont pu, parmi des milliers d'autres, se lamenter de la manie française de multiplier les paperasseries inutiles, il rappelle que « *le travail du papier* » (*paperwork*) peut se réclamer d'une glorieuse fondation dans l'article 15 de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 : « *La Société a le droit de demander compte à tout Agent public de son administration* » (p. 21). Davantage qu'à l'opposition entre la valeur émancipatrice de l'*accountability* et les lourdeurs oppressives de la formalisation administrative, Ben Kafka s'intéresse au travail du papier lui-même, à travers une série de faits divers ou de mésaventures toujours singulières mais néanmoins révélatrices.

Le démon est dans les détails

On est ainsi conduit à suivre dans tous ses interminables détails la (très) petite histoire d'Edme-Étienne Morizot, qui passa cinq ans en luttes procédurales contre le ministère des Finances qui l'avait licencié

en septembre 1788, publiant nombre de pamphlets pour exposer et défendre son cas. Aussi fastidieux et insignifiants soient-ils, ces détails comptent parce que, comme tous les diables, le démon de la paperasserie est dans les détails. Certes, comme nous le savons tous en renseignant pour la énième fois notre

La machine administrative ne nous frustre que parce que nous en attendons le secours.

numéro de sécurité sociale sur un énième formulaire administratif, la manie du papier est parfaitement dénuée de sens. L'inondation de règles nous empêche de faire un vrai travail intelligent et de discuter des vraies questions importantes. Et pourtant, le destin du formulaire le plus insignifiant peut toujours faire surgir un espace inédit de pratique politique.

Plus encore que le cas de Morizot, c'est celui de Charles-Hippolyte Labussière qui est emblématique d'un retournement possible du démon administratif en ange bienfaisant. Ce modeste gratte-papier du Comité de Salut Public en est venu à incarner de façon légendaire la résistance à la machine de mort mise en place par la Terreur : sachant que, malgré la hâte, les condamnations à mort reposaient sur des dossiers dûment documentés, Labussière entreprit de faire disparaître – en les mangeant ! – les documents qui auraient été nécessaires à la condamnation de certains accusés, lesquels survécurent ainsi en prison jusqu'à la chute de Robespierre.

Saint-Just avait donc parfaitement raison de se lamenter des lourdeurs de la bureaucratie paperassière : *« il est impossible que l'on gouverne sans lacobinisme. Les représentants du peuple, les généraux, les administrateurs, sont environnés de bureaux, comme les anciens hommes de palais ; il ne se fait rien, et la dépense est pourtant énorme. Les bureaux ont remplacé le monarchisme, le démon d'écrire nous fait la guerre, et l'on ne gouverne point⁷ »*. Ce démon d'écrire – pour peu qu'il soit prêt à manger sa propre écriture – est néanmoins parvenu à sauver quelques vies...

La résistance propre au médium bureaucratique

Ben Kafka en tire une leçon qui renverse le lieu commun de passivité et d'impuissance généralement associé à la bureaucratie : *« la matérialité de la paperasserie présentait en fait des occasions évidentes de résistance au régime de la Terreur grâce à des stratégies quotidiennes de reports et de déplacements ; sa surabondance impliquait que de telles occasions étaient amenées à se présenter constamment »* (p. 74). Loin d'éliminer toute puissance d'agir individuelle, la

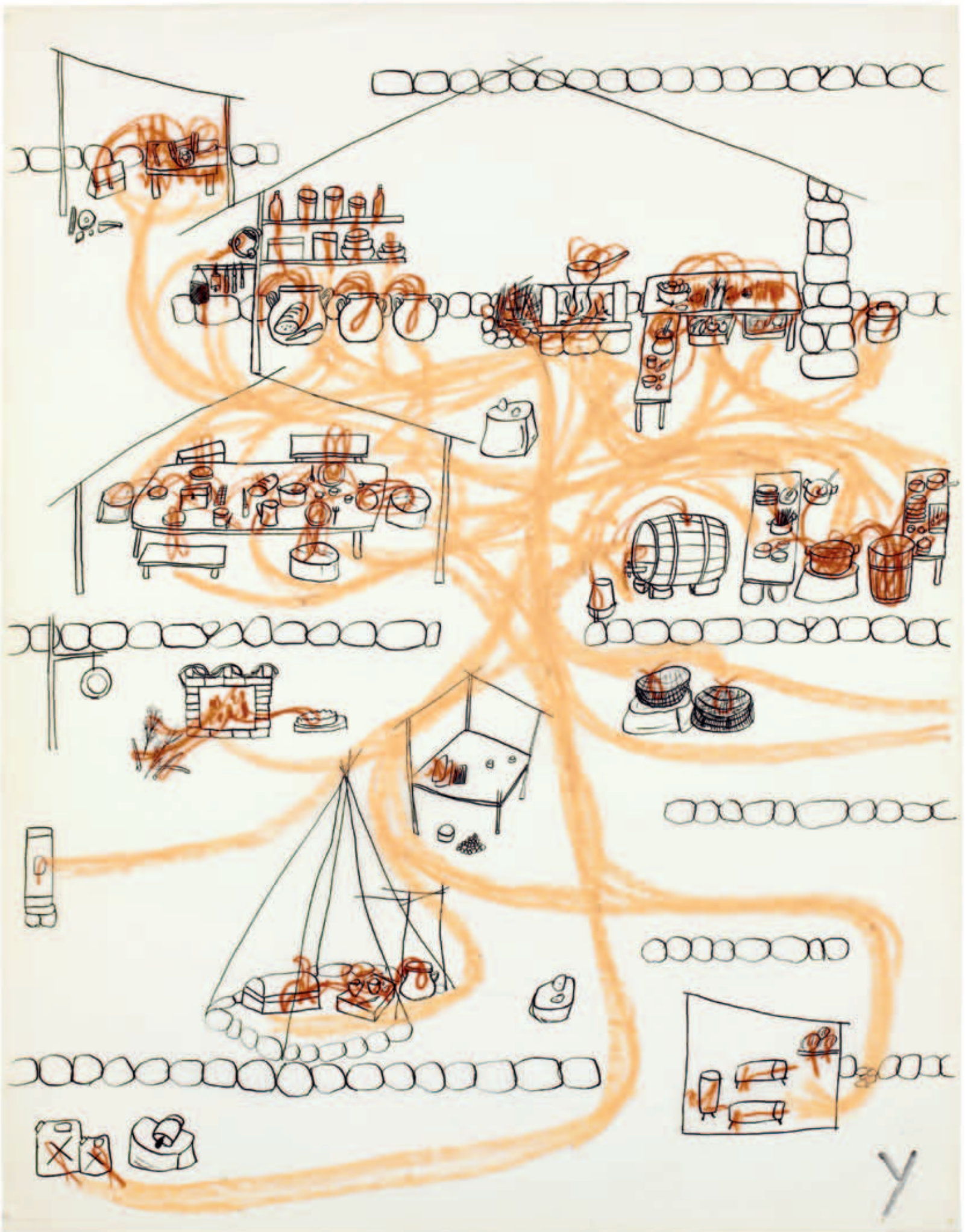
bureaucratie, dès lors qu'elle est élevée au statut d'un médium particulier, apparaît comme le lieu d'une puissance d'agir propre à ce médium.

Le sentiment d'impuissance, qui peut frapper aussi bien le bureaucrate que celui qui en attend un service, a pour envers un pouvoir qui, comme celui de tout appareillage technique, reste inaperçu tant qu'il ne dysfonctionne pas : la machine administrative ne nous frustre que parce que nous en attendons le secours. Marx visait certes juste en dénonçant, dans un texte de jeunesse, *« le médium bureaucratique »* comme une réfraction trompeuse qui ne veut reconnaître dans le tissu vivant du monde humain que les chiffres abstraits auxquels elle identifie la réalité (p. 116). Ce médium n'en est pas moins un levier d'action (pour le meilleur comme pour le pire), dont les agents peuvent infléchir les effets de façon imprévisible.

Là où Béatrice Hibou nous aidait à repérer les ambivalences de nos demandes de réglementation bureaucratique, l'ouvrage de Ben Kafka nous aide à comprendre les retournements rendus possibles par les complexités de *« la vie psychique de la paperasserie »*. On comprend que les juges, avocats et autres experts *ès paperasserie* se retrouvent sur la première ligne de résistance politique dans certains régimes dictatoriaux. On s'étonne, par contraste, de voir le noble exercice de la « grève du zèle » aussi peu pratiqué comme mode d'intervention politique – à moins qu'il ne soit pratiqué de façon omniprésente mais trop diffuse pour faire la Une des journaux. On apprend aussi à mieux apprécier le travail de tous ceux qui, obscurs fonctionnaires et administrateurs sous-payés, prennent sur eux de « faire une différence » (humaine) dans un univers aussi puissamment organisé par la production sociale de l'indifférence.

Du bureaucrate au protocole

Ce type de questions nous pousse toutefois à revenir à un ouvrage plus ancien, nécessaire à situer l'évolution des bureaucraties au sein d'un horizon plus large, et peut-être plus inquiétant. En 2004, Alexander R. Galloway, professeur d'écologie des médias à New York University, publiait un livre essentiel, malheureusement pas encore traduit en français, intitulé *Protocol*, dont le sous-titre annonçait les enjeux politiques : *Comment le contrôle existe après la décentralisation*. Reprenant la distinction faite par Foucault et Deleuze entre « sociétés disciplinaires » et « sociétés de contrôle », aujourd'hui devenue classique, il faisait de la bureaucratie le diagramme de pouvoir propre au régime disciplinaire caractéristique de la modernité, basé sur les machines industrielles, le travail salarié du prolétariat, la hiérarchie, la centralisation, avec pour ennemis principaux le sabotage, la trahison et la paperasserie (*red tape*) – alors que le protocole serait le diagramme de pouvoir propre aux sociétés de



contrôle caractéristiques de l'Empire postmoderne, basées sur les ordinateurs, le travail immatériel du cognitariat précaire, les réseaux décentralisés et non hiérarchisés, les algorithmes, avec pour ennemis le terrorisme, le hasard et le bruit⁸.

La notion de protocole est bien entendu plus ancienne que le développement des technologies numériques, définissant originellement « *tout type de comportement correct et approprié au sein d'un système spécifique de conventions* » (en diplomatie, dans les expérimentations scientifiques, dans l'administration) (p. 7). Toutes les procédures et tous les formulaires employés par les bureaucrates de tous les âges impliquent le recours à certains protocoles. Alexander Galloway démontre pourtant sans trop de difficulté la nouveauté radicale des protocoles liés aux technologies numériques. Alors que les procédures anciennes étaient conçues sur le mode d'un panneau de limitation de vitesse adressé à la prudence ou à la peur de l'amende des automobilistes, les protocoles informatiques fonctionnent comme des « dos d'âne » (*speed bumps*): « *ce qui était autrefois une question d'attention et de signification [sense] est désormais une question de logique et de physique. [...] On crée un système physique d'organisation. On force matériellement le conducteur à obéir* » (p. 7 et 241).

Telle est bien la nature des protocoles régissant nos expériences d'internautes, qu'il s'agisse du protocole TCP/IP, qui organise la transmission de données d'un ordinateur à l'autre sur Internet, ou des règles de transcodages qui assurent l'interopérabilité de différents systèmes (Mac/PC, .doc/.pdf, etc.). En tant qu'« *ensemble de règles définissant une norme technique* », un protocole représente « *un type de logique de contrôle qui opère en dehors du pouvoir institutionnel, gouvernemental ou commercial, même s'il a des liens importants avec les trois* » (p. 74 et 122).

Parler de « réseaux » conduit souvent à se faire une idée bucolique de la société numérique dont nous vivons les premiers pas ; parler des « protocoles » qui constituent le sous-bassement (im)matériel de ces réseaux nous aide à remettre les pieds sur terre.

La tyrannie du formulaire

L'actuelle mutation numérique de la bureaucratie implique certes un gain en transparence (dès lors que les réglementations, les organigrammes, les statistiques sont accessibles à tous en ligne), mais aussi en rigidité : on peut espérer tomber sur un bureaucrate assez humain pour écouter et s'adapter à notre cas particulier, mais on ne négocie pas avec un logiciel dont le menu déroulant n'inclut pas la catégorie dont on a besoin. La cause la plus courante de frustration bureaucratique tient aujourd'hui au pré-paramétrage inhérent à la tyrannie du formulaire – lequel emblématise le prix à payer pour profiter des vertus propres aux protocoles.

Passons en revue les caractéristiques générales qui en définissent le fonctionnement : 1° « *le protocole est un système de management décentralisé qui facilite les relations peer-to-peer entre des entités autonomes* » ; 2° « *l'un des buts du protocole est la totalité. Il doit tout accepter, indépendamment de la source, de l'émetteur et de la destination. Il consomme de la diversité, tout en visant l'universalité* » ; 3° « *grâce au protocole, l'Internet est l'univers mass médiatique le plus hautement contrôlé connu à ce jour* » ; 4° « *le protocole est matériellement immanent, mais les objets protocolaires ne contiennent jamais leur propre protocole. Les protocoles résistent généralement à l'interprétation* » ; 5° « *le code [tel que le spécifie le protocole] est le seul langage qui est exécutable, ce qui revient à dire qu'il est le premier discours à être matériellement effectif* » ; 6° « *le protocole est synonyme de possibilité* » (p. 243-244).

EXTRAIT / LE MÉDIUM BUREAUCRATIQUE ET LA VIE PSYCHIQUE DE LA PAPERASSERIE

Mon propos vise à montrer que la paperasserie est imprévisible et que cette imprévisibilité est cause de frustration : elle frustre ceux d'entre nous qui rédigeons des rapports ou remplissons des formulaires par métier ; elle frustre ceux qui ont besoin d'un tampon ou d'une signature pour avancer dans leur vie ; et surtout, elle frustre l'intelligence, à commencer par celle des intellectuels. [...]

Concevoir la paperasserie comme un médium à travers lequel nos besoins se trouvent réfractés suggère deux conclusions provisoires. D'abord, la paperasserie est un médium de réfraction en ce que le pouvoir et

le savoir voient leur vitesse et leur forme altérés dès lors qu'ils y pénètrent. Et cela de façon inéluctable, mais non de façon invariable – et c'est justement cette variabilité qui rend la paperasserie si compliquée. Non seulement elle accélère ou décélère le pouvoir, mais elle syncope ses rythmes, enrave ses cycles, ce qui explique qu'elle paraisse toujours être en retard ou en défaut.

Ensuite, la paperasserie est un médium de réfraction en ce qu'elle est inéluctablement (mais ici encore non invariablement) imprévisible et insuffisamment coopérative. Pierre Marc de Biasi a caractérisé le papier

comme « le fragile support de l'essentiel », mais nous serions mieux avisés de le considérer comme le support essentiel du fragile : les chiffres et les lettres, mais aussi les besoins et les désirs. [...] L'enquête sur la vie psychique de la paperasserie doit rendre compte de la façon dont ce médium pousse chacun, indépendamment de sa position dans la réalité des structures de pouvoir, à se sentir si impuissant.

Ben Kafka, *The Demon of Writing. Powers and Failures of Paperwork*, New York, Zone Books, 2012, p. 10, 17 et 118 (trad. YC).

Parmi toutes les implications du mode de contrôle protocolaire qu'analyse le livre d'Alexander Galloway, je n'en retiendrai qu'une, qui aide à mesurer plus précisément les mutations de la bureaucratie néolibérale en passe de numérisation. La tyrannie du formulaire tient à ce qu'il exclut *matériellement* (et non plus seulement symboliquement) ce qui s'écarte de la standardisation qui a régi son pré-paramétrage. Comme tout protocole, Internet ne peut en effet faciliter les relations *peer-to-peer* et faire circuler tous les messages sans distinction de contenus que pour ceux qui acceptent les strictes normes de standardisation qui rendent le code exécutable mais, du même coup, limitent *a priori* l'horizon du possible : « *pour que le protocole permette des communications radicalement décentralisées entre des entités autonomes, il doit employer une stratégie d'universalisation et d'homogénéité. Il doit être anti-diversité. Il doit promouvoir la standardisation afin de permettre l'ouverture* » (p. 142).

La résistance est (f)utile

L'horizon protocolaire de la bureaucratisation néolibérale du monde a certes de quoi faire frissonner. Là où le « nouveau capitalisme » (post-industriel, cognitif, créatif) faisait miroiter une dé-bureaucratisation promettant une autonomie décisionnelle, une flexibilité, une informalité prêtes à accueillir toutes les hétérogénéités pour garantir une inventivité maximale, nous nous retrouvons coincés entre des armées d'évaluateurs obsédés par des chiffres déconnectés de la réalité et des formulaires en ligne rendant matériellement impossible toute réponse non exécutable selon les standards rigidifiés par la dureté implacable du *hardware*⁹. Cela même qui, au nom de la neutralité du Net, s'affiche comme pouvant accueillir tous les contenus, sans hiérarchisation ni discrimination, repose sur une homogénéisation – standardisation, simplification¹⁰ – devenue incontournable : si « *l'Internet est l'univers mass médiatique le plus hautement contrôlé connu à ce jour* », cela est dû au « *coût très élevé imposé à tout écart revendiqué par ceux qui choisiraient d'ignorer l'usage global de ces technologies. Ne pas entrer dans la communauté protocolaire se paye si cher que rejeter le protocole serait insensé. [...] Le succès même du protocole exclut les positions d'outsiders : seuls les participants peuvent se connecter et donc, par définition, il ne peut pas y avoir de résistance au protocole* » (p. 147).

La soumission n'est pourtant pas la seule alternative. Alexander Galloway suggère deux voies pour agir sur le protocole de l'intérieur, retrouvant au sein de l'univers numérique les grèves du zèle et autres manducations de papier pratiquées envers la paperasserie de jadis. Sur la base du principe que, « *afin d'être politiquement progressiste, le protocole doit d'abord être partiellement réactionnaire* » (p. 244), il suggère de

se plier à la standardisation exigée pour entrer dans le réseau, afin de pouvoir le retravailler de l'intérieur.

Sur cette prémisse, il propose deux modes de comportement. D'une part, « *la meilleure réponse tactique envers le protocole n'est pas la résistance, mais l'hypertrophie* », la multiplication (p. 244). D'autre part, un usage tactique des médias numériques

Là où le « nouveau capitalisme » faisait miroiter une dé-bureaucratisation, promettant une autonomie décisionnelle, nous nous retrouvons coincés entre des armées d'évaluateurs obsédés par des chiffres déconnectés de la réalité et des formulaires en ligne rendant matériellement impossible toute réponse non exécutable selon des standards rigidifiés.

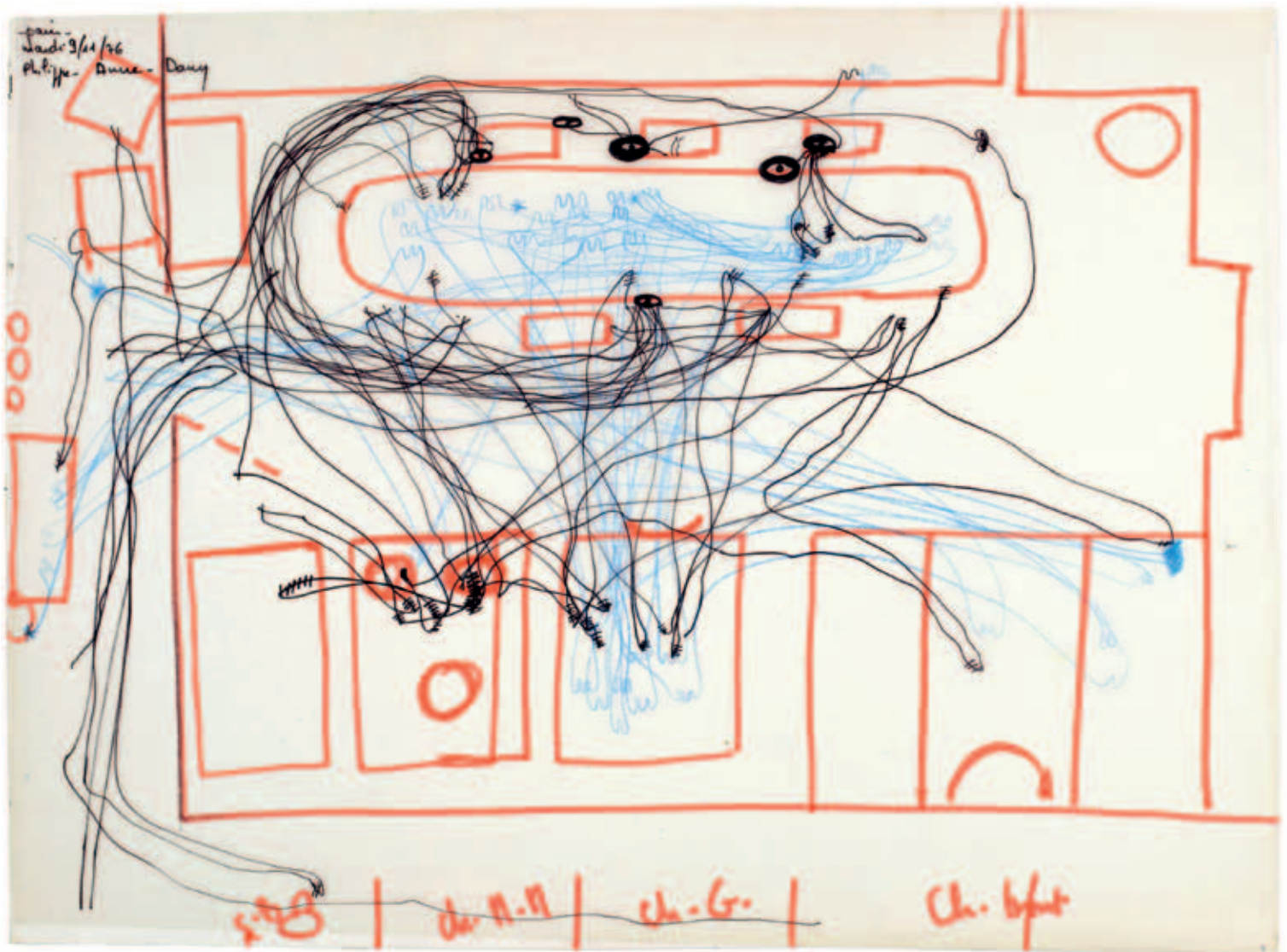
promeut « *les phénomènes susceptibles d'exploiter les failles des commandes et des contrôles protocolaires et propriétaires, non pour détruire la technologie, mais pour sculpter le protocole afin de mieux l'adapter aux désirs réels des gens* » (p. 176). Même si ce programme date déjà d'une dizaine d'années et si les espoirs suscités par l'hactivisme ont récemment été révisés à la baisse, y compris par Alexander Galloway dans son dernier ouvrage¹¹, la double voie de l'hypertrophie et de l'exploitation des failles reste valide pour apprendre à « sculpter » les protocoles plutôt qu'à les subir.

Un formulaire sur deux

On peut dès lors faire le point sur ce que ces trois livres suggèrent pour combattre l'impuissance et d'écrasement qu'impose la bureaucratisation néolibérale d'un monde en voie de protocolisation :

1° Exiger de toutes les institutions auxquelles on souhaite participer qu'elles mettent la réduction des formalités au premier rang de leurs priorités : au lieu du dogme imbécile de non-remplacement d'un fonctionnaire sur deux, un gouvernement éclairé imposerait à tous ses ministères *l'élimination d'un formulaire sur deux*.

2° Observer sans regret la façon dont la tyrannie de la transparence comptable sera vouée à gripper et à étouffer fatalement toute institution assez faible pour se soumettre à ses dictats (il est malheureusement à craindre que les universités françaises ne soient à inscrire dans cette catégorie).



3° Exploiter de manière inventive les propriétés du médium bureaucratique pour neutraliser des réformes réactionnaires ou s'infiltrer dans les failles de procédures évasives.

4° Défendre pied à pied les zones d'opacité permettant à nos collaborations de se développer sur le régime de la confiance plutôt que sur celui de l'évaluation abstraite.

5° Promouvoir tous azimuts des modes d'éducation et d'auto-valorisation basés sur le bidouillage des protocoles (*hacking*), plutôt que sur leur acceptation passive.

6° Opérer une distinction ferme, parmi les protocoles, entre ceux dont la standardisation n'est initialement réactionnaire qu'afin d'être politiquement progressiste dans ses effets (selon le modèle originel d'un Internet libre), et ceux dont les pré-paramétrages ne visent qu'à réduire le coût de notre soumission. Les premiers peuvent faire l'objet d'investissements tactiques; les seconds ne méritent que d'être sabotés.

Ces trois ouvrages nous invitent à approcher la bureaucratisation du monde comme un redéploiement de la politique, le démon d'écrire comme une guerre inhérente à notre rapport au pouvoir, le protocole comme la condition d'existence de notre

postmodernité: tous trois conduisent à contrer la rigidité des formulaires par l'imprévisibilité de nos reformulations.

NOTES

1. Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012, p. 28.
2. Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
3. Angélique del Rey, *La Tyrannie de l'évaluation*, Paris, La Découverte, 2013.
4. Marilyn Strathern, «The Tyranny of Transparency», *British Educational Research Journal*, vol. 26, n° 3 (juin 2000), p. 309-321.
5. Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique* du 1^{er} juillet 1764, édition Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, vol. 6, p. 30.
6. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1789, vol. 9, chapitre DCXCV, p. 57.
7. Louis Antoine Léon Saint-Just, «L'art militaire de la Nation et la bureaucratie. Rapport au nom du Comité de Salut public du 1er octobre 1793», disponible en ligne sur www.assemblee-nationale.fr/histoire/7el.asp.
8. Alexander R. Galloway, *Protocol. How Control Exists after Decentralization*, Cambridge MA, MIT Press, 2004, p. 114-115.
9. Voir sur ce point l'article de Friedrich Kittler, «There Is No Software», en ligne sur www.ctheory.net/articles.aspx?id=74.
10. Voir le dernier livre de Jean-Michel Besnier, *L'Homme simplifié. Le syndrome de la touche étoile*, Paris, Fayard, 2012.
11. Voir Alexander Galloway, *The Interface Effect*, Cambridge, Polity Press, 2012 et Geert Lovink, *Networks Without a Cause. A Critique of Social Media*, Cambridge, Polity Press, 2012.

CE QUE LIRE VEUT DIRE : LA LECTURE, UNE AFFAIRE COLLECTIVE, UNE AFFAIRE POLITIQUE

PAR FRANÇOIS CUSSET*

À PROPOS DE

Marielle Macé,

Façons de lire, manières d'être,

Paris, Gallimard / NRF Essais,

2011, 304 p., 18,80 €.

Dans *Façons de lire, manières d'être*, Marielle Macé envisage la lecture comme une stylisation de soi, et une expérience irréductiblement individuelle. N'est-ce pas occulter que la lecture est aussi une pratique collective, qu'elle n'est jamais « hors du monde », mais est au contraire traversée par des enjeux politiques, qui la transforment et la renouvellent ?

Lire a toujours été, en France, le parent pauvre de la grande famille littéraire. La lecture est chez nous, sans même avoir à être dépliée, cette bordure extérieure, et triviale, du grand mystère littéraire. Plus volontiers conceptualisée et politisée autrement au-delà des mers, et suspectée par là même en France de collusion avec tous les relativismes, la lecture n'a jamais été un bon objet pour la théorie et l'histoire littéraires françaises. Tout à leur culte de l'absolu de l'écriture, et aux débats sur les intertextes et les contextes du grand œuvre, nos littéraires laissent la question de la lecture aux sociologues, aux historiens, voire aux psychanalystes – lesquels ont dès lors devant eux un vaste terrain vierge que personne ne vient leur disputer : Pierre Bourdieu pour y démonter la mécanique de la lecture légitime, Roger Chartier pour y inscrire les procédures de « *mise en livre* » dans l'histoire sociale de la Renaissance, ou Michel Picard pour y débusquer les vertus émancipatrices du « *jeu* » lecteur¹. Et pour peu que nos théoriciens littéraires jettent néanmoins leur dévolu sur cette vieille question de la lecture, ils le feront, presque exclusivement, dans la lignée d'une tradition phénoménologique, qui emprunte aussi bien à la philosophie de Merleau-Ponty qu'à des intuitions fortes puisées chez les penseurs suisses de l'École dite de Genève² (Jean Rousset, Jean Starobinski...) ou les Allemands de l'École de Constance³ (Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser...). Cette tradition phénoménologique s'intéresse davantage à la perception lectrice, et au faisceau de relations entre un texte donné et un lecteur individuel, qu'à la lecture en elle-même, comme opération de sémantisation, vecteur de socialisation, subjectivation politique ou juste plateforme institutionnelle.

La dernière preuve en date en a été fournie, en 2011, par l'élégante étude de Marielle Macé, au titre digne des meilleurs traités d'anthropologie des techniques : *Façons de lire, manières d'être*. Et par sa réception critique enthousiaste, et plutôt large pour un livre exigeant : médias et médiateurs, s'ils n'en discernaient pas toutes les subtilités, semblaient célébrer, avec ce livre, les joies de la lecture littéraire, de ses jeux d'initiés, de ses ruses codées, sinon d'un entre soi élitaire auquel ils associent, sans bien s'en rendre compte, l'idée même de littérature. Mais c'était aussi une manière de féliciter l'auteure – qu'on avait remarquée cinq ans auparavant pour son étude magistrale du genre de l'essai dans la France du xx^e siècle⁴ – pour les authentiques bonheurs de lecture qu'elle leur avait procurés. Et pour cause : parmi de nombreux morceaux de bravoure, ce livre-ci marque notamment ses lecteurs par ses pages agiles et enlevées sur ce moment clé d'une lecture qui consiste à « *lever les yeux de son livre* », pour laisser s'en recombinautrement les impressions premières, ou sur les fabuleuses péripéties de la perception (mobile et cloîtrée à la fois) dès qu'on s'essaie à « *lire dans le train* ». Mais l'ambition de Marielle Macé est plus vaste que la seule phénoménologie raffinée des situations de lecture.

Entre littérature et psychologie : la lecture comme invention de soi

Tout en revendiquant cette filiation phénoménologique dans son approche de la lecture, *Façons de lire, manières d'être* y ajoute une triple originalité.

Dans la méthode d'abord, allègre et rigoureuse à la fois, associant en spirale la récurrence d'une thèse simple (on devient en lisant) et la maïeutique

* François Cusset est professeur d'études américaines à l'université de Paris Ouest Nanterre. Son dernier livre, *À l'abri du déclin du monde*, a paru aux éditions P.O.L en 2012.

graduelle d'un point d'aboutissement (ou d'une ligne de fuite) qui se veut la vie même, et alternant, pour ce faire, les lectures rapprochées de textes de grands lecteurs et les échappées plus conceptuelles, de Roland Barthes à Paul Ricœur, de Gilles Deleuze à Jean-Claude Milner, sur la toile de temps et d'incertitude dont est tramée toute existence.

Dans les références ensuite, moins éclectiques que duelles, conformément à ce dualisme premier de la vie et du texte : aux références du canon littéraire répondent, plus discrètes, souvent implicites, mais décisives dans la perspective du livre, les références aux neurosciences et au cognitivisme, toute une psychologie du lire néo-comportementale et parfois même directement physiologique – mimétisme des grands auteurs d'un côté, scientisme du cerveau lecteur de l'autre, qui soudain s'arriment l'un à l'autre, se répondent, comme lorsque Macé place, au détour d'une phrase, les « *approches cognitives* » de la lecture dans la lignée directe de ce qu'a pu en dire Marcel Proust (p. 190).

Originalité enfin, et surtout, dans l'ouverture du spectre, inédite dans la petite histoire des phénoménologies littéraires du lire : la lecture, ici, n'est envisagée ni *in abstracto* ni localement, à tel recoin d'un texte ou tel moment d'une vie, mais plutôt « *à l'échelle globale d'une existence* » (p. 107). La délicate analyse qu'élabore Marielle Macé des rapports du lire et du vivre, de « *l'expérience cognitive* » lectrice et du « *maniérisme de l'existence* », se veut en effet

ancrée dans la longue durée des lectures et de leurs effets, de leur mémoire involontaire et des possibles qu'elles ouvrent, même à contretemps : il y va d'une « *remobilisation au long cours des traces déposées par nos lectures dans notre vie mentale, conçues comme autant de puissances* » (p. 101), pour qu'enfin on cesse « *de renvoyer dos à dos [...] l'expérience affective et la distance herméneutique* » (p. 190). C'est aussi que la fine observation proposée ici des modalités de l'attention lectrice et des transpositions perceptives qu'elle induit a pour toile de fond, plus ou moins explicite, l'éthique humaniste classique d'un épanouissement psychique et d'une « *augmentation du monde* » (selon le mot de Ricœur⁵) par les vertus du texte lu. Mais une éthique remise au goût du jour, enrichie de toute une « *pragmatique du rapport à soi et au monde sensible* », dans la mesure exacte où la lecture invite « *à essayer de nouvelles dispositions cognitives, un autre corps, un autre "soi" [...], [où] elle restitue aux sujets leurs capacités de stylisation* », en empruntant aussi bien les « *questions d'usage* » ou les « *interprétations pratiques* » au vocabulaire de Michel de Certeau⁶ et au vocabulaire foucauldien tardif « *l'exercice ascétique et souverain d'une stylistique de l'existence* » (p. 184). L'important, pour Macé, reste la série des continuités et des échos de la littérature avec le monde sensible, tout ce « *mouvement d'échange entre le temps existentiel et le temps narratif* » (p. 139). Les pages sur la « *narrativité inchoative* » de nos vies, cette « *structure prénarrative de l'existence* » chère à Ricœur, sur la

EXTRAIT / LE « NOUS » QUI INTERPRÈTE EST UN « NOUS » COMMUNAUTAIRE, NON UN INDIVIDU ISOLÉ

La conclusion est donc que tous les objets [textuels] sont faits et non trouvés, et qu'ils sont faits par les stratégies interprétatives que nous mettons en œuvre. Pour autant, je ne suis pas condamné à la subjectivité dans la mesure où les moyens par lesquels ces objets sont faits sont sociaux et conventionnels. Autrement dit, le « vous » qui réalise le travail interprétatif qui met les poèmes, les sujets de devoir et les listes [d'auteurs] dans le monde est un « vous » communautaire et non un individu isolé. Nul d'entre nous ne se réveille le matin et, à la française, ne réinvente la poésie ou ne conçoit un nouveau système éducatif ou ne décide de rejeter la sérialité au profit d'une forme d'organisation autre, entièrement originale. Nous ne faisons rien de tout cela parce que nous ne pourrions pas le faire, parce que les opérations mentales que nous pouvons exécuter sont limitées par les institutions dans lesquelles nous sommes déjà inclus. Ces institutions nous précèdent, et c'est seulement en les habitant, ou en étant habités par elles, que nous avons accès aux

sens publics et conventionnels qu'elles produisent. Ainsi, s'il est vrai que nous créons la poésie (et les sujets de devoir et les listes), nous la créons au moyen de stratégies interprétatives qui ne sont finalement pas les nôtres, mais qui ont leur source dans un système d'intelligibilité de disponibilité publique. Dans la mesure où le système (un système littéraire, dans ce cas) nous contraint, il nous façonne également, en nous munissant des catégories de compréhension avec lesquelles nous façonnons à notre tour les entités que nous pouvons alors désigner. En bref, à la liste d'objets faits ou construits, nous devons nous ajouter nous-mêmes, puisque, tout autant que les poèmes et les sujets de devoirs, nous sommes les produits de schèmes de pensée sociaux et culturels.

Formuler le problème de cette manière revient à comprendre que l'opposition entre objectivité et subjectivité est fautive puisque ni l'une ni l'autre n'existent dans la forme pure qui donnerait sa valeur à l'opposition. [...] [L]es significations ne seront ni subjectives ni objectives, du moins pas dans les

termes posés par ceux qui en débattent à l'intérieur du cadre traditionnel : elles ne seront pas objectives parce qu'elles seront le produit d'un point de vue plutôt que simplement « lues » ; et elles ne seront pas subjectives parce que ce point de vue sera toujours social ou institutionnel. [...] L'ego n'existe pas en dehors des catégories de pensée conventionnelles et communautaires qui habilitent ses opérations (penser, voir, lire). Une fois qu'on a découvert que les conceptions qui remplissent la conscience, jusqu'à la conception de son propre statut, sont toutes issues de la culture, la notion même d'ego non contraint, de conscience pleinement et dangereusement libre, devient incompréhensible.

Stanley Fish, « Comment reconnaître un poème quand on en voit un », *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, trad. d'É. Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 68-74.

fonction consolatrice du récit et la fonction mimétique de la fable, sont particulièrement intéressantes, Macé y disséquant le rapport entre la rencontre avec un récit et la «*possibilisation de soi*», chez Sartre ou même Bourdieu, et y suivant l'écheveau complexe des ramifications du narratif dans la lecture, en particulier la «*concurrence*» qu'elle institue au cœur de la subjectivité «*entre une "identité narrative" et des "identités stylistiques"...*» (p. 106).

Une bien curieuse solitude

Peu à peu, pourtant, la lecture de ce livre suscite une gêne, une curieuse frustration, quelque chose comme un manque de monde. Les dominos habilement alignés paraissent retomber dans l'autre sens, dévoiler une face vide : tout ce qui semblait si juste phénoménologiquement et existentiellement se trouve, au fur et à mesure, renvoyé à soi, invalidé par l'absence criante de l'autre, du pluriel, de l'intersubjectif, des lectures latérales – cet entre-les-mondes de la lecture commune –, sans même parler du social et du collectif. Tout se passe dans ce livre comme si jamais, au grand jamais, on ne «*lisait ensemble*», au sens aussi bien de la complicité lectrice que du conflit des interprétations, au sens du terreau institutionnel du lire aussi bien que des subjectivations collectives. On se retourne sur cet essai, et leur absence, tout à coup, creuse un cratère où il pourrait disparaître tout entier. L'embarras allant croissant, les plus subtiles analyses de Macé se mettent à sonner soudain, l'érudition en plus, comme ces guides d'accès au bonheur et d'épanouissement personnel, ici par la lecture, qui perdent en pertinence (s'ils en ont jamais eu) ce qu'ils gagnent en échos mystiques et en force prescriptive – jusqu'aux guillemets que l'auteure paraît utiliser comme des pincettes, comme si elle préférerait ne pas toucher de trop près à ce *vulgus psychologicus* : «*un rapport d'être*», «*une autre manière d'être homme*», dont on ne sait plus s'ils signalent des citations ou la distance de l'auteure elle-même aux connotations platement thérapeutiques de sa théorie de la lecture. Et l'on comprend alors que cet essai élégant, si finement ciselé, se déploie dans les strictes limites d'une prison dorée, celle de l'individualité obligatoire. Sans jamais qu'y soient pensables ni l'extra-individuel des lectures croisées et des identités collectives, défaits et recomposés par l'expérience lectrice, ni même l'infra-individuel, celui de la schize lectrice et des petits fragments de subjectivité – tout juste le mot de «*déssubjectivation*», qui n'a pas attendu Deleuze pour être un effet décisif de toute lecture, apparaît-il une seule fois (p. 159), tandis que le devenir-autre se limite aux projections d'un grand auteur dans son aîné («*Sartre en Mallarmé*», p. 164), et qu'on se réjouit soudain, comme une rare exception, qu'Henri Michaux surgisse en haut d'une page pour se dire «*plus sable qu'homme [et] que tout autre chose*» (cité p. 165).

Sans compter que les grands auteurs qu'elle relit ainsi, et qu'elle met en scène avec sagacité, sont ici, tout du long, les seuls lecteurs décrits à l'œuvre, voire les seuls lecteurs possibles : Jean-Paul (Sartre) lit Stendhal, Marcel (Proust) lit Baudelaire, Pierre (Bourdieu) lit Francis Ponge, mais jamais entre ces pages-là l'anonyme ne lit, ni vous ni moi. Impossible,

Cet essai élégant, si finement ciselé, se déploie dans les strictes limites d'une prison dorée, celle de l'individualité obligatoire.

à plus forte raison, d'imaginer ici un peuple lecteur, une communauté (ou une guerre) d'interprétation, ou juste la critique commune du corpus canonique, dont n'ont pas le monopole les politiques identitaires plus ou moins rhétoriques de l'université américaine, et qui a pour bienfait d'injecter dans l'acte lecteur cette distance, réappropriatrice ou démocratique, dont relève aussi toute lecture, même la plus «*littéraire*».

Les géants convoqués par Macé, sous une lumière souvent neuve, voient en outre les questions qui les agitaient eux-mêmes dûment individualisées, sinon biographisées. Quand Sartre parle époque ou sentiment historique, Macé ne les envisage qu'à l'aune de la subjectivité rétrospective du petit Poulou des *Mots*. Quand Barthes dévide la pelote de ses passions lectrices, elle en tire surtout un «*dandysme des signes*» et un «*art de se phraser*». Et quand elle critique «*les sarcasmes de Bourdieu*» doutant de la «*force culturelle de la littérature*», ou oppose un peu vite aux *Règles de l'art* «*la valeur existentielle de "la forme"...*» (p. 169), elle va jusqu'à donner au sociologue une leçon de catharsis littéraire, lui conseillant, sans ciller, l'individuel contre le social, et l'*amor fati* lecteur contre le «*désespoir*» théorique. C'est d'ailleurs au détour de ces mêmes pages que le social et le collectif se trouvent évacués en une seule parenthèse : contre les thèses de la domination culturelle, Macé décrète, comme une évidence, que «*la chance d'une stylisation de soi [est] partagée par tous*» et que «*tous peuvent trouver dans la littérature une puissance de nuance*» (p. 167). *Wishful thinking* ou lapsus élitiste ?

La lecture de Marielle Macé n'est pas erronée, qu'elle suive sur toute leur œuvre les auteurs fétiches de ces grands lecteurs ou qu'elle mette l'accent sur les luttes incessantes «*entre la fermeté au moins promise d'une identité narrative [...] et la protestation [chez ces auteurs lecteurs] de rythmes, de styles d'être et de manières*» (p. 180) ; elle est plutôt biaisée, incomplète, hémiplegique parfois, tant il est vrai que Sartre lisait aussi en marxiste, Bourdieu *malgré tout* en sociologue, et Baudelaire plus d'une fois en témoin

crucial de la modernité urbaine et de ses tableaux parisiens. Lecture sans monde, en quelque sorte.

Au fond, c'est une hiérarchie venue de loin qui surdétermine toute cette vision : la subordination de la lecture à l'écriture, celle-là ne pouvant au mieux que « *prolonger* » celle-ci (verbe récurrent sous la plume de Macé), un rapport à l'œuvre qui ne peut être que « *le désir d'imitation* » (qu'il faut, précise-t-elle page 207, « *arracher à un sentiment trop simple d'aliénation* »), la logique du « *consentement* » ici réenchanté, le retour convenu au « *modèle* », tout un « *bovarysme lecteur* » docile et assujéti pour lequel la référence à Jacques Rancière est pour le moins à contre-emploi (le parallèle étant d'elle, et pas de lui, entre Emma perplexe face aux mots difficiles et les prolétaires, ses contemporains, voulant donner un sens aux grands mots de l'émancipation politique). Hiérarchie constamment martelée : « *les phrases [lues] nous devancent* » (p. 203) et « *l'écrivain [...] marche devant moi* » (p. 215), et s'il reste aux auteurs-lecteurs le recours à la citation, c'est juste « *pour ne pas être seul à écrire* » (p. 217), les détournements et les stratégies de la citation semblant ici impensables, comme s'ils n'avaient pas été explorés il y a déjà plus de trente ans⁷.

Et la solitude en question, parfois brisée par la citation ou menacée par la relation, ne gagne rien à l'être, dans l'univers idiosyncratique de Macé, car lire ici c'est aussi le risque de basculer « *du plaisir d'être soi à la menace de ne pas être le seul à être tel* » : ainsi décrit-elle la « *blessure du lecteur* » quand il réalise que ce qu'il avait cru être à lui « *était déjà dit ailleurs, et mieux, par un autre* » (p. 230-231), sans que nulle part puisse être envisagée la *réduction* de cette même solitude telle que peuvent y conduire la lecture et ses latéralités, son nuancier social et ses jeux (dés)

identificatoires – « *lire n'est pas autre chose* », glisse-t-elle même dans une parenthèse stupéfiante, « *[que] devoir entendre sans cesse d'autres "moi"...* » (p. 233). Chez Macé, en un mot, la lecture est le grand parallèle des egos : on lit seul, on écrit seul, et tant mieux, murmure-t-elle, pour la littérature.

La lecture, un acte collectif et politique

Le fantasme auquel ressortit une telle lecture est celui d'une table rase des contextes et des interactions, le fantasme d'un lecteur en feuille blanche sur laquelle s'inscrirait l'expérience de lecture et que viendrait plier la forme même de l'œuvre. Fantasme dominateur qui ne laisse pas de poser problème, sans que les jolis oxymores forgés par l'auteure ne nous fournissent de solution : la lecture comme « *force [d'un] abandon* », ou « *émancipation dans l'acquiescement à une influence* ». Le critique américain Harold Bloom, avant de devenir derridien puis conservateur, avait jadis tiré de cette vieille question de l'*influence* (des textes les uns sur les autres, du lu sur le lecteur...) des pistes autrement prometteuses⁸.

Au contraire, si quelque chose comme une émancipation par la lecture est possible – mais rien n'est moins sûr –, n'est-ce pas aussi, sinon même avant tout, par le dépassement de l'individualité, ou au moins son déplacement, par le renversement à même l'acte de lecture des hiérarchies canoniques, par l'arrachement à la transcendance de l'œuvre ? À la fin de son essai, Marielle Macé va jusqu'à recommander un retour vers la substantialité de l'œuvre contre les devenirs et les désirs que « *la pensée des années 1970 a justement thématisé[s]* », un retour aux modèles et aux influences contre « *les injonctions contemporaines [...] au ressaisissement souverain de*

EXTRAIT / XVI^E-XVIII^E SIÈCLES, EXPÉRIENCES COLLECTIVES DE LA LECTURE

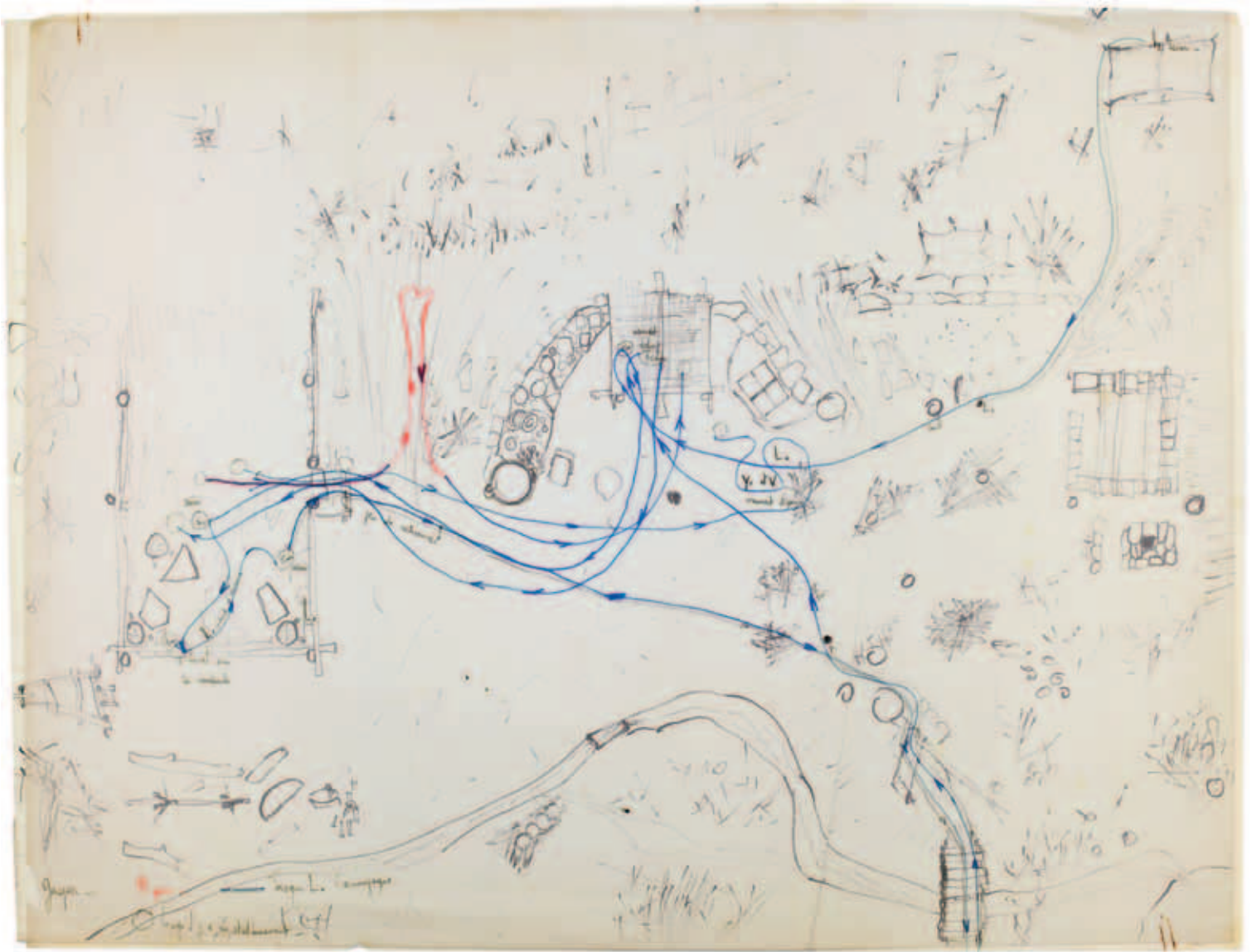
Acette représentation de la lecture de l'individualité, les hommes du xviii^e siècle en ont opposé une autre, où une lecture à haute voix rassemble une famille, ou une maisonnée, dans une écoute partagée. [...] En construisant implicitement une opposition entre la lecture silencieuse, citadine et noble, et la lecture à haute voix (pour les autres mais aussi pour soi-même), populaire et paysanne, les images et les textes de la seconde moitié du xviii^e siècle indiquent le rêve d'une lecture de la transparence, rassemblant âges et conditions autour du livre déchiffré.

En fait, la construction de ces deux images antithétiques de la lecture, maniées au xviii^e siècle pour faire ressortir les oppositions entre ville et campagne, lettrés et paysans, frivoles et vertueux, masque

l'existence d'autres relations à l'écrit imprimé, où le texte est déchiffré en commun, lu par ceux qui savent à ceux qui savent moins ou pas du tout, parfois manié ou élaboré collectivement. Au xvi^e siècle, de tels usages de l'imprimé peuvent être reconnus dans les assemblées protestantes, les pratiques d'atelier, les confréries festives, inscrivant le maniement du livre dans un ensemble d'expériences fondamentales, habitant même les analphabètes à rencontrer l'imprimé, ainsi plus familial, mieux apprivoisé. Pour le peuple citadin, cette relation collective aux matériaux sortis des presses a sans doute été d'une importance décisive, autorisant une progressive « *acculturation typographique* », parallèle ou substituée aux apprentissages scolaires. Deux siècles plus tard, de tels

usages ne sont pas perdus, et à la ville les occasions d'une lecture communautaire, qui n'est pas seulement écoute d'un lecteur lisant à haute voix mais rapport direct, physique, avec le matériau imprimé, sont nombreuses, autour de marchands de chanson, face aux affiches et placards, plus tard dans les clubs et les sections. Entre les retraites du privé et les lectures des veillées, authentiques ou idéalisées, existent donc d'autres situations de lecture où s'allient les compétences individuelles, où s'établit un rapport pédagogique immédiat et spontané.

Roger Chartier, « *Du livre au lire* », in Roger Chartier (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, 1985, p. 96-100.



soi» (qu'elle voit à tort comme le propre des «*philosophies modernes de la différence*», p. 261), et vers la vie-comme-œuvre contre la «*fuite*» vers l'extérieur : difficile de ne pas voir dans un tel retour une sacrée régression, et dans une telle psychologie relationnelle de la lecture littéraire un coup de grâce porté à la théorie littéraire en France, après trois décennies passées à la dépolitiser et à la reterritorialiser. Difficile aussi de ne pas voir dans cet angle mort de la lecture «à-plus-d'un» la raison majeure d'une résistance française encore forte aujourd'hui aux politiques anglo-américaines de la lecture littéraire. Inversement, en face, l'essor depuis un quart de siècle des champs d'études identitaires et minoritaires dans les départements de littérature outre-Atlantique s'explique aussi, et peut-être avant tout, par la centralité de la question de la lecture dans le champ littéraire américain et dans l'histoire de l'université étatsunienne – où la discipline reine des humanités a toujours été proto-coloniale : «*English literature*» induisant en effet dès le départ cette distance critique au canon par laquelle la lecture littéraire peut devenir un enjeu collectif.

Même plus ou moins décollectivisée au fil des trois derniers siècles par l'évolution des structures sociales et des pratiques culturelles (comme le montre le travail historique de Roger Chartier), la lecture, littéraire ou philosophique, engage toujours directement l'être-ensemble, et peut même en renouveler les modalités.

Trois innovations des dernières décennies, qu'on s'en réjouisse ou les regrette, en attestent ainsi à coup sûr, sans parvenir pour autant à ébranler les certitudes inactuelles des phénoménologues de la lecture. Trois exemples sans rapport ni commune mesure.

Il y a bien sûr les pratiques américaines de recoupage et de recomposition de la communauté lectrice en fonction des identités, officielles ou subjectives, imposées ou déniées, des lecteurs, lesquels trouvent dans la critique des canons littéraires blancs, européens et masculins, du moins au sein de l'université, les ressources de nouvelles subjectivations collectives et de nouvelles stratégies énonciatives.

Mais il y a aussi, dans un tout autre genre, ce que d'aucuns appellent le «*tournant festivalier*»⁹ de la littérature : la multiplication récente des salons, des

fêtes du livre, des performances lectrices et des croisements avec d'autres pratiques artistiques, autant d'événements, pléthoriques et marchands, à l'occasion desquels n'en renaît pas moins l'expérience d'une communauté du livre, d'un dialogue public, sinon même d'une foule lectrice forte de son nombre et de ses exigences passionnées.

Lire ne saurait être seulement ce loisir crépusculaire et nostalgique qui, tout en s'accomplissant contre l'idéologie néolibérale dominante, en adopterait pourtant l'échelle exclusive : l'individuelle.

Et il y a même – à rebours des tristes nouvelles en provenance d'une édition littéraire en berne et d'une éducation plus ou moins « illettrée » – le rapport au lire-ensemble, à la bibliothèque de fortune, au déchiffrement collectif, développé souvent désormais par les nouveaux collectifs militants et les nouvelles formes de lutte politique, loin des grandes organisations traditionnelles et des échéances électorales : d'Act Up aux centres sociaux autogérés, ou même de la « commune » de Tarnac aux réseaux d'AC! (Agir contre le chômage) en passant par les jeunes trublions de l'intermittence culturelle et de la précarité sociale, il est aussi question, et peut-être avant tout, d'une réappropriation des textes, du bricolage de références adaptées, de la quête tâtonnante d'une autonomie des formes esthétiques et des savoirs sociaux, si bien qu'à l'image des séminaires hebdomadaires montés par certains de ces groupes pour s'essayer à une lecture collective des textes les plus difficiles, on peut parler, de même que Bourdieu proposait à leur sujet le terme d'*intellectuel collectif*¹⁰, d'un véritable *lecteur collectif*, prometteur et inédit, fût-il local, spécifique, et constitué le plus souvent avec les moyens du bord.

En fin de compte, pour qu'une politique des textes soit possible – et pas seulement dans le sens des études identitaires américaines –, pour que la littérature soit autre chose qu'un entre-soi muséifié, et pour décloisonner pour de bon un champ littéraire français largement coupé des questions qui agitent le champ mondial de la littérature, il est essentiel, aujourd'hui plus que jamais, d'articuler une phénoménologie individuelle de la lecture à ses subjectivations collectives, d'arrimer ce binôme déséquilibré de l'œuvre et du lecteur au réseau grouillant des lectures latérales, et de compléter cette vénération due aux grands textes par les gestes contraires, mais aucunement incompatibles, de transgression,

de mésinterprétation, de détournement, ou juste de mise en usage aléatoire. Lire ne saurait être seulement ce loisir crépusculaire et nostalgique qui, tout en s'accomplissant contre l'idéologie néolibérale dominante, en adopterait pourtant l'échelle exclusive : l'individuelle. Sans quoi la république moribonde des professeurs se coupera définitivement, au risque d'en mourir, aussi bien de la geste sociale contemporaine en pleine mutation que du chaos délétère, mais incontournable, des industries culturelles, auxquelles ressortit toujours le livre le plus noble. La littérature, elle, ne s'en remettrait pas.

NOTES

1. Pierre Bourdieu, « Le plaisir de la lecture », in *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979 ; Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987 ; Michel Picard, *La Lecture comme jeu. Essai sur la littérature*, Paris, Minuit, 1986.
2. Sans constituer une école critique unifiée, plusieurs théoriciens littéraires majeurs, des années 1930 aux années 1970, ont eu en commun le principe d'une critique subjective, sensible aux nuances de la perception et aux jeux critiques de la conscience et du temps – le postulat qu'une relation de sympathie avec l'œuvre littéraire permettrait seule au critique d'en dégager les enjeux existentiels. Outre ceux qui naquirent ou enseignèrent en Suisse romande (Jean Rousset, Jean Starobinski, Marcel Raymond, Albert Béguin...), on associe souvent à cette tradition critique « phénoménologique » les noms du Belge Georges Poulet et du Français Jean-Pierre Richard.
3. Nom donné au groupe de théoriciens allemands (surtout Hans Robert Jauss et Wolfgang Iser, professeurs à l'université de Constance, et leurs épigones) qui développèrent la première théorie esthétique de la *réception* des œuvres littéraires, axée sur l'horizon d'attente du lecteur et la lecture comme co-création de l'œuvre.
4. Marielle Macé, *Le Temps de l'essai. Histoire d'un genre en France au xx^e siècle*, Paris, Belin, 2006.
5. Paul Ricœur, *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Points Seuil, 1983, p. 150-152.
6. Dont n'est pas cité, pourtant, le célèbre chapitre qui propose d'envisager la lecture comme un « braconnage », clandestin et inventif, sur les terres du grand auteur (« Lire, un braconnage », in *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Folio essais, 1980).
7. Par Antoine Compagnon, dans son essai classique sur la citation comme « reprise » et « adrouille » : *La Seconde main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
8. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York, Oxford University Press, 1973.
9. Voir l'intéressant dossier coordonné par Olivia Rosenthal et Lionel Ruffel sur « La littérature exposée : les écritures contemporaines hors du livre », *Littérature*, n° 160, déc. 2010.
10. « Il faudrait réinventer une sorte d'intellectuel collectif... », entretien avec Pierre Bourdieu, *Le Monde*, 7 déc. 1993.

L'EMPIRE DE « LA SEXUALITÉ » EN QUESTION

PAR PHILIPPE COLOMB, STÉPHANE LAVIGNOTTE ET JOSEPH MASSAD*

Dans le précédent numéro de la *RdL* (n° 9, janv.-fév. 2012 – entretien aujourd'hui disponible en ligne), Joseph Massad dénonçait le projet impérialiste d'universalisation des normes occidentales de la sexualité – à travers notamment l'imposition au monde non-occidental du dualisme homo/hétéro – et il critiquait l'action des ONG LGBT qui relaient selon lui ce projet. Ces analyses ont suscité de vives discussions au sein du collectif éditorial de la *RdL* et au-delà. Comme chaque fois que l'on touche aux ressorts profonds de nos engagements, le risque d'une hystérisation du débat menaçait ! Nous avons donc choisi d'organiser un échange polémique entre, d'une part, Philippe Colomb et Stéphane Lavignotte et, d'autre part, Joseph Massad. Nous espérons que le problème soulevé aura trouvé à travers cet échange une formulation plus exigeante et plus rigoureuse, loin des simplifications et des interprétations abusives.

ADRESSE DE PHILIPPE COLOMB ET STÉPHANE LAVIGNOTTE À JOSEPH MASSAD

Cher Joseph Massad,

Nous avons lu avec beaucoup d'intérêt l'entretien « L'empire de "la sexualité", ou Peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel) ? » que vous avez accordé à Félix Boggio Ewanjé-Epée et Stella Magliani-Belkacem. Cependant, vos propos – ce qui est certainement dû en grande partie à la forme même de l'entretien journalistique – nous ont laissés dans une grande perplexité politique. C'est pourquoi nous nous permettons aujourd'hui de vous adresser quelques questions complémentaires.

Tout d'abord, nous sommes restés plus que dubitatifs devant l'expression « *internationale gay* ». Dans cet entretien avec la *RdL* vous ne citez nominativement que deux organisations relativement petites, l'une libanaise l'autre palestinienne, et un militant isolé qui, depuis des années et avec très peu de moyens, mène un travail d'information sur les questions LGBT. Nous restons donc sur notre faim quant aux contours de cette « internationale ».

Quelles personnes et quelles organisations constituent « *l'internationale gay* » que vous évoquez à de nombreuses reprises ? Qui sont ces « *groupes internationalistes* » ? Comment sont-ils coordonnés (ou pas), d'où viennent-ils, quel projet poursuivent-ils ? S'agit-il de réseaux internationaux type ILGA (dont vous ne discutez pas précisément les positions et dont les faibles moyens ne lui permettent pas d'avoir la puissance de « l'internationale » que vous décrivez) ou de quelque chose de plus informel ?

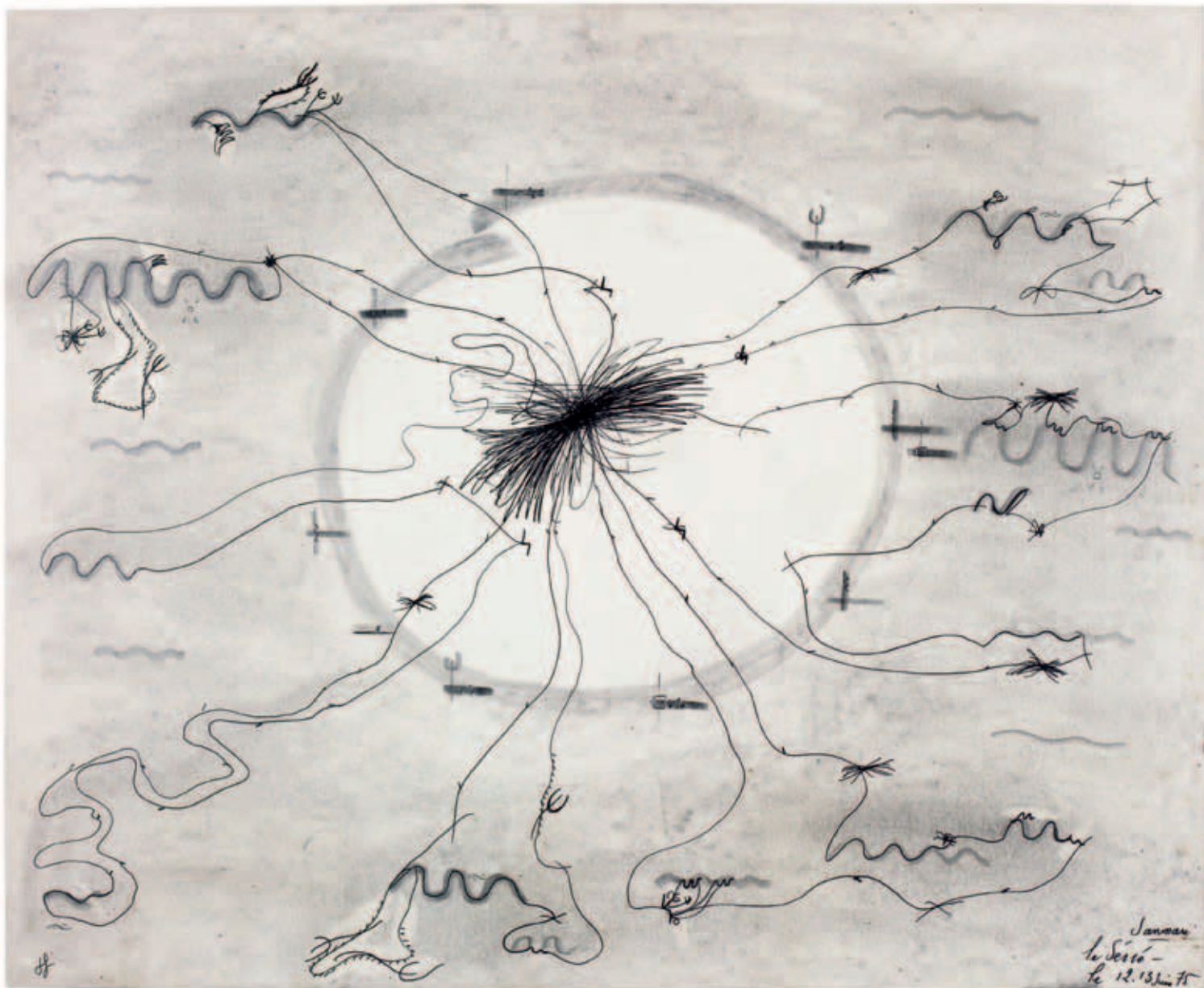
Si peu d'acteurs sont évoqués pour tracer les contours de ce que vous appelez « *l'internationale gay* », vous citez moins encore les acteurs locaux regroupant les personnes concernées, en dehors du mouvement palestinien Al Qaws (l'arc-en-ciel). Quels sont vos interlocuteurs ? Qu'avez-vous retiré du dialogue avec l'association libanaise Helem, qui a adressé des objections à vos travaux ?

Autre question sur l'expression d'« *internationale gay* ». Vous n'êtes pas sans savoir que cette idée d'« internationale » d'une minorité a de forts

* Joseph Massad enseigne l'histoire politique et intellectuelle arabe moderne à l'université de Columbia. Il est notamment l'auteur de *Desiring Arabs* (2007) et de *La Persistance de la question palestinienne* (tr. fr. 2009). Son prochain ouvrage à paraître s'intitulera *Islam in Liberalism*.

Philippe Colomb est militant LGBT internationaliste, engagé dans l'ILGA (Fédération internationale des organisations LGBT) et dans le processus de dépénalisation de l'homosexualité au niveau international, ancien responsable de la commission LGBT d'Amnesty International France, président de l'Ardhis (Association pour la reconnaissance des droits des homosexuel-le-s et des trans à l'immigration et au séjour).

Stéphane Lavignotte est pasteur, membre du collectif éditorial de la *RdL*, du Carrefour de chrétiens inclusifs, engagé dans l'IDAHO, journée mondiale contre l'homophobie, et dans le dialogue de terrain en France avec les associations antillaises, musulmanes LGBT comme avec les Églises homophobes.



échos historiques en Europe, où les nationalistes et l'extrême-droite ont pu évoquer au XIX^e siècle l'« internationale protestante », l'« internationale franc-maçonne » ou – encore plus dramatiquement – l'« internationale juive », ces internationales sapant selon eux la « vraie identité » nationale. Loin de nous l'idée que vous vous inscrivez dans cette filiation – votre travail dit le contraire –, mais n'y-a-t-il pas un risque de brouillage, de récupération, une maladresse à employer ce terme, au moins pour des lecteurs européens ?

Comme vous l'aurez certainement compris à la teneur de nos questions, tout cet entretien nous a donné l'impression que vous vous étiez construit un ennemi imaginaire, un spectre, l'« internationale gay ». Personnellement (et nous imaginons que, pour vous, ce point de vue fait de nous des complices objectifs de « l'internationale gay »), il nous semble qu'il y a bien longtemps que les militant-e-s LGBT internationaux ont renoncé à la binarité homo/hétéro

et n'utilisent ces notions qu'avec beaucoup de prudence et de façon très pragmatique, afin d'aider celles et ceux qui subissent une oppression liée à leurs pratiques sexuelles, à leurs attachements sentimentaux ou à leur identité de genre, ou sont victimes de l'épidémie de sida.

Par ailleurs, comment articuler à ce que vous considérez comme l'imposition d'une binarité homo/hétéro la notion de « MSM », « Men having Sex with Men » (hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes), que vous ne discutez pas du tout ? Cette notion s'est pourtant largement imposée au niveau international depuis au moins dix ans afin, précisément, de sortir de la dualité homo/hétéro qui a montré son manque de pertinence, notamment dans le contexte de l'épidémie de sida. Pourquoi n'évoquez-vous pas cette notion de MSM ? Comment intégrez-vous cette notion et l'épidémie de sida dans le prisme impérialiste *versus* anti-impérialiste que vous nous proposez ?

Vos relais en France vous attribuent un cadre de pensée foucauldien, cadre que nous partageons. Mais dans ce cadre, votre point de vue n'a-t-il pas quelque chose d'un peu schématique par rapport aux réalités locales? Quand nous lisons l'entretien, nous comprenons ceci : il y aurait eu des sociétés qui avaient d'autres configurations sexuelles que l'Occident (sur ce point, nous sommes d'accord), le colonialisme leur a imposé les configurations occidentales, et toute action aujourd'hui – y compris de défense des droits humains – qui reprendrait peu ou prou les catégories coloniales qui se sont imposées dans ces pays (quand bien même elles correspondraient aux configurations actuelles, du fait de cette imposition) serait néocoloniale. N'y-a-t-il pas là une aporie à vouloir à la fois dénoncer cette imposition comme violente, réelle et effective, et refuser une action qui prendrait en compte la réalité des configurations sexuelles actuelles quand bien même elles seraient le résultat de cette imposition coloniale? N'y-a-t-il pas un certain schématisme à croire qu'il y aurait des configurations sexuelles « originales » qu'il faudrait « redécouvrir » derrière les impositions coloniales? Comme l'ont montré les travaux des africanistes comme Jean-François Médard et Jean-François Bayart, l'État africain par exemple n'est pas simplement le résultat d'une imposition, il est une hybridation entre l'État bureaucratique occidental (au sens wébérien) et les sociétés africaines qui se le sont appropriées selon un système de rhizome (réseaux personnels, liens de parenté, de cooptation, d'alliance et d'amitié). Loin d'être passives, les sociétés inventent (pour le meilleur et pour le pire) face à la domination extérieure. Ce phénomène n'existe-t-il pas dans le cas des configurations sexuelles?

Parce que nous partageons avec vous le cadre foucauldien, nous partageons l'idée que le partage binaire homo/hétéro, un partage normatif (hétéro=bien/homo=mal), est une imposition occidentale qui a commencé dans les pays du Sud avec la colonisation et que l'essentialisation de « la » religion, tradition, culture, civilisation musulmane en est une autre (réactivée en réaction à la domination occidentale). Que l'hétérosexualisation et l'hétérosexisme persécuteur en sont issus. Mais alors n'est-il pas problématique, plus d'un siècle après la colonisation, de stigmatiser les non-hétéros du « monde musulman » comme des aliénés de « l'épistémè sexuelle occidentale », voire des « agents de l'impérialisme », dès lors qu'ils s'identifient comme « homosexuels »? Cette auto-identification obéit au moins autant à une logique politique, à partir d'un « foyer de subjectivation », d'un tort subi « en tant qu'homosexuel ». Les épistémès ont des effets matériels, produisent des situations concrètes d'oppression, et (toujours pour parler comme Foucault) « de l'intolérable ».

Dès lors, n'est-ce pas adopter une posture surplombante, voire scolastique, que de venir reprocher aux opprimés, depuis le ciel des idées, la manière dont ils « se trompent d'épistémè » en s'emparant des dites catégories? La méthode généalogique – de Marx, Nietzsche, Foucault... –, les *gender, cultural,*

Nous partageons l'idée que le partage binaire homo/hétéro est une imposition occidentale qui a commencé dans les pays du Sud avec la colonisation et que l'essentialisation de « la » religion, tradition, culture, civilisation musulmane en est une autre.

subaltern studies, ne nous ont-elles pas appris que les catégories sont toujours au départ imposées par le dominant et reprises, réappropriées, resignifiées par les dominés, et que cette réappropriation n'est pas nécessairement une « aliénation », une « reproduction » et une « légitimation » du dominant?

Vous soutenez que l'impérialisme se reconnaît au fait qu'on renvoie les dominés au statut d'« aliénés », enfermés dans une « fausse conscience ». Nous sommes d'accord pour dire qu'il faut à ce titre rejeter la violence symbolique qui consiste à accuser d'« homosexualité non-assumée » des Arabes qui ne se reconnaissent pas dans cette catégorie. Mais n'est-ce pas un autre impérialisme que de venir dire aux Arabes qui s'identifient comme homosexuels et savent ce qu'ils font (et tentent d'en mesurer eux-mêmes les enjeux et les risques) qu'ils sont des « aliénés », des « Arabes-qui-ont-des-rapports-sexuels-entre-personnes-de-même-sexe-sans-être-homos-qui-ne-s'assument-pas »? Pourtant, n'est-ce pas ce que vous faites?

Ensuite, vous laissez entendre à plusieurs reprises dans cet entretien que la répression des hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes n'apparaît qu'une fois que la binarité homo/hétéro a été imposée à une société donnée par le capitalisme international. Ce point nous semble historiquement discutable : il ne nous semble pas que, dans sa mise en évidence de l'historicité des configurations sexuelles dans le premier tome de son « *histoire de la sexualité* », Michel Foucault évoque énormément la naissance du capitalisme. N'est-ce pas précisément l'un des intérêts de son travail : montrer que toutes les dominations ne sont pas subordonnées à la domination de classe?

Nous restons aussi sur notre faim en termes de voie de sortie, d'autre agenda politique et militant, de propositions politiques pour sortir du système

de répression hétérosexiste que subissent de nombreuses personnes dans ces sociétés. Vous reprochez aux organisations qui luttent pour la dépénalisation de l'homosexualité de se faire les complices d'un autre système répressif, mais nous n'avons pas vraiment perçu l'alternative militante que vous proposez. Quelle est-elle ? Il y a en effet urgence, puisque tous les ans des dizaines d'hommes sont mis à mort, maltraités ou emprisonnés du fait de la condamnation de leurs pratiques sexuelles.

Enfin, nous avouons avoir été extrêmement surpris que vous n'évoquiez dans cet entretien, certainement trop court, que les problématiques d'orientation sexuelle des hommes et que vous occultiez totalement les questions relatives aux sexualités des femmes, ou encore, bien sûr, des personnes trans. Pourquoi ?

Nous partageons l'usage qui a été fait jusqu'ici du terme d'homonationalisme. Il nous semble, en effet, justifié de dénoncer la reprise, plus ou moins consciente, par une partie des mouvements LGBT (mais une partie seulement !) des thèses racistes de l'extrême-droite : défendre l'Occident, comme seul

porteur des valeurs de démocratie sexuelle, contre les Noir-e-s, les Arabes et surtout les musulman-e-s. Certes, il est toujours utile d'un point de vue théorique de pousser une pensée ou un concept jusqu'à ses limites, comme vous et vos relais en France le font avec cette dénonciation de l'« internationale gay ». Mais nous restons dubitatifs quant à la pertinence théorique et stratégique de cette radicalisation, de la radicalisation de son usage quand elle conduit à dénoncer dans une même « grosse boîte » tous les militants LGBT, y compris les plus internationalistes (au sens progressiste du terme !) et les plus sensibles à la question de la mise en cause de l'ethnocentrisme occidental. N'est-ce pas le meilleur moyen de leur faire haïr ce concept et de, certes, faire bouger les lignes et recomposer les camps... mais pour les repousser dans les bras de nos ennemis : ainsi, nous cesserions nous-mêmes d'utiliser le concept d'homonationalisme s'il prenait un sens aussi large et polémique que celui que vous lui donnez et obligerait à considérer en ennemis des acteurs sincères de la lutte contre l'hétérosexisme et l'épidémie de sida.

RÉPONSE DE JOSEPH MASSAD À PHILIPPE COLOMB ET STÉPHANE LAVIGNOTTE

Chers Philippe Colomb et Stéphane Lavignotte,

Je suis surpris par la série de questions que vous posez dans votre lettre, car elles révèlent non seulement une lecture inattentive de mon entretien avec la *Revue des Livres* mais aussi, de façon plus générale, un manque de familiarité à l'égard de mes travaux. Étonnamment, cela ne vous a pas empêché de soutenir des affirmations infondées, qui se trouvent par ailleurs rejoindre (peut-être est-ce une simple coïncidence) les attaques dont j'ai fait l'objet de la part des internationalistes gay au cours des dix dernières années. Je regrette que mes propos aient suscité en vous « une grande perplexité politique », dans la mesure où ce que je propose est clair aussi bien d'un point de vue théorique que politique. Mais, vu votre confusion, je répondrai à vos préoccupations par les remarques suivantes :

1) Lorsque je parle d'« internationale gay », je m'appuie sur la définition que j'ai donné de ce terme dans l'article que j'ai publié en 2002 dans la revue *Public Culture*, un article que j'ai par ailleurs développé et qui a constitué la base du troisième chapitre de *Desiring Arabs*. Ma définition ayant été reprise depuis dans divers débats politiques et intellectuels, les interviewers de la *RdL* n'ont pas jugé nécessaire

de me demander de la réitérer, étant donné la limpidité de mon entretien. Mais puisqu'apparemment l'expression ne vous est pas familière et que vous semblez projeter sur elle vos propres présupposés politiques, je la redonnerai ici :

« *Lune des questions les plus importantes qui aient émergé au sein du mouvement gay occidental au cours des vingt-cinq dernières années est celle de l'universalisation des "droits des gays". Ce projet s'est imposé aux États-Unis dans le discours dominant concernant les droits humains et, à partir de là, il s'est déployé à une échelle internationale [...]. Des organisations occidentales dominées par des hommes blancs (l'International Lesbian and Gay Association (ILGA) et l'International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC)) se sont lancées dans la défense des droits des « gays et [des] lesbiennes » partout dans le monde. L'ILGA, qui a été fondée en 1978, c'est-à-dire au plus fort de la campagne pour la défense des droits humains menée par l'administration Carter contre l'Union soviétique et les pays ennemis du Tiers monde, pose comme l'un de ses buts de "créer une plateforme internationale pour les lesbiennes, les hommes gays, les bisexuels et les transgenres dans leur quête de reconnaissance, d'égalité et de libération, notamment*

à travers les conférences mondiales et régionales.” Quant à l’IGLHRC, fondée en 1991, sa mission est “de protéger et de promouvoir les droits humains de toutes les personnes et de toutes les communautés soumises à la discrimination ou à des mauvais traitements du fait de leur orientation sexuelle, de leur identité de genre ou de leur statut sérologique.” Ce sont ces tâches missionnaires, le discours qui les produit et les organisations qui les représentent qui constituent ce que j’appellerai l’internationale gay¹.»

Dans mon livre, je donne des exemples d’organisations animées par des Arabes de la diaspora et d’organisations musulmanes qui font également partie de l’internationale gay, notamment GLAS et Al-Fatiha, tandis que dans l’entretien j’évoquais Helem et al-Qaws (qui, soit dit en passant, ne signifie pas « Arc-en-ciel », ce qui se dirait Qaws Quzah, mais « arc »). Quant à l’association libanaise Helem, j’ai eu une discussion avec son dirigeant il y a de cela quelques années. Vous pouvez consulter la réponse que je lui ai faite en 2009 sur le site resetdoc.org (sous le titre : « I criticize Gay Internationalists, not gays »).

J’avoue être stupéfait de votre tentative de rattachier « l’internationale gay » à une histoire de mouvements racistes en Europe plutôt que de rapprocher l’expression de son précédent historique le plus évident : l’internationale communiste. Je supposerai que c’est une simple négligence, et que vous ne partagez pas l’attitude sioniste raciste classique en France consistant à accuser les Arabes qui s’opposent au racisme sioniste et au colonialisme d’Israël d’« antisémitisme ». Je suis frappé, et pour tout dire inquiet, de ce que vous ayez négligé d’inclure dans votre liste l’« internationale » qui est la plus présente dans le discours des racistes européens et américains aujourd’hui, à savoir « l’internationale islamique », dont on nous dit qu’elle voudrait terroriser le monde. Cela me paraît particulièrement préoccupant dans le contexte de l’omniprésence du racisme antimusulman en France aujourd’hui. Pour revenir sur le rapprochement que je fais entre « internationale gay » et « internationale communiste », il est évidemment ironique, dans la mesure où, à la différence de l’internationale communiste, qui cherchait à inclure tous les communistes et tous les travailleurs salariés soumis au capitalisme dans ses visées révolutionnaires – visées dont il ne s’agit pas ici de pointer les limites culturelles et économiques –, l’internationale gay produit les sujets qu’elle prétend défendre, dans le cadre d’une épistémè et d’une stratégie impérialistes – comme les événements des deux précédentes décennies l’ont amplement démontré.

L’internationale gay n’a rien d’imaginaire, contrairement à ce que vous paraissent souhaiter, elle est au

contraire très concrète : elle dispose d’un vaste réseau d’ONG mondiales et bénéficie de financements impériaux importants – tant publics que privés, par le biais de fondations – issus notamment des États-Unis, des Pays-Bas, d’Allemagne, de Norvège, de Belgique et de Grande-Bretagne. Comme je l’ai expliqué dans

Je suis frappé de ce que vous ayez négligé d’inclure dans votre liste l’« internationale » qui est la plus présente dans le discours des racistes européens et américains aujourd’hui, à savoir « l’internationale islamique ».

Desiring Arabs, l’internationale gay ne se limite pas à des réseaux militants : elle concerne également la recherche, les agences gouvernementales, les politiques de santé publique, la profession médicale, l’industrie du tourisme, l’industrie cinématographique, les organisations pour les droits humains ou encore – mais la liste n’est pas exclusive – les agences des Nations Unies. Défendre les droits des « gays » dans la Tiers monde – et particulièrement dans les pays à majorité musulmane mais aussi sur tout le continent africain – est aujourd’hui une préoccupation impérialiste majeure, et n’a rien d’une action progressiste ou révolutionnaire de gauche. L’un des gestes les plus récents et les plus remarquables témoignant de cette politique impérialiste a été la déclaration faite par Obama en décembre 2011 selon laquelle le gouvernement des États-Unis conditionnerait ses programmes d’aide internationale à l’adhésion des pays concernés à sa propre vision des droits sexuels et de la « protection » des identités sexuelles – comme l’a aussi réaffirmé publiquement la secrétaire d’État Hillary Clinton². Obama suit aujourd’hui l’exemple du Premier ministre britannique, David Cameron, qui avait menacé de suspendre l’aide au Nigéria en octobre 2011 au motif que les « droits des gays » n’y étaient pas respectés³.

C’est ce qu’illustrent aussi les récents événements survenus en Ouganda. C’est à l’instigation d’évangélistes américains que fut proposée en Ouganda une loi draconienne punissant de la peine de mort les activités homosexuelles, présentées comme une menace pour la « famille africaine ». C’est à l’internationale gay qu’il revint de lancer une campagne contre la « loi anti-homosexualité de 2009 ». Le *New York Times* lui-même dû le reconnaître : « L’Ouganda semble être devenu la lointaine ligne de front où se jouent les guerres culturelles américaines, avec de part et d’autre des groupes américains, la droite chrétienne et les militants gays rivalisant de soutiens

et de financements pour jouer le premier rôle dans le débat plus général concernant l'homosexualité en Afrique⁴». Il n'y a là rien d'exceptionnel. En Roumanie, un pays souvent considéré par les autres États de l'Union européenne comme « *indiscipliné et "non-occidentalisé"* », la première organisation gay, ACCEPT, a été fondée en 1994 « *avec l'aide de quelques étrangers résidant dans le pays*⁵ ». Le « *jumelage d'ACCEPT avec la COC [la Fédération des associations néerlandaises pour l'intégration des sexualités], qui impliquait notamment la présence pendant un temps à Bucarest d'un coordinateur néerlandais du projet, contribua non seulement au développement de l'infrastructure, mais permit aussi de créer des liens avec un État (progressiste [libéral]) membre de l'Union européenne (qui avait par ailleurs investi dans une ONG contestant des lois roumaines)*⁶ ». Et en effet la Roumanie, en tant qu'« autre » interne de l'Europe, devait constituer un modèle pour le militantisme internationaliste de défense des droits des gays, et était destiné à être appliqué ensuite aux « autres » externes de l'Europe. Pour Scott Long, l'Américain qui contribua à la fondation d'ACCEPT alors qu'il vivait et enseignait en Roumanie, le cas de la Roumanie devait faire école. Son parcours le montre bien, puisqu'il s'engagea peu après dans la défense des droits des « homosexuels » et des « gays » en Afrique du Sud puis au Moyen-Orient en tant que représentant, respectivement, de l'International Gay and Lesbian Human Rights Campaign (IGLHRC, basée aux États-Unis) et de Human Rights Watch⁷. Il semble que ce ne soient pas seulement les idées, les épistémologies, les lois, les pratiques et les organisations impérialistes qui circulent à travers le globe, mais également le personnel impérial lui-même. Ce sont là des faits importants, qu'un observateur bien informé ne peut ignorer.

J'ajouterais ici que, contrairement à ce que vous prétendez, ce n'est pas moi qui ignore les lesbiennes et les personnes transgenres dans mon analyse, mais c'est au contraire les campagnes des internationalistes gays qui se focalisent sur les hommes, dont les relations paraissent plus menaçantes aux internationales gays comme aux internationales *straight* que les relations sexuelles des femmes. Dans *Desiring Arabs*, j'analyse tous les débats soulevés par les relations sexuelles entre femmes dans l'histoire intellectuelle et la littérature arabes modernes. Quant aux personnes transgenres, qui sont bannies du mouvement gay américain dominant du fait de son masculinisme et de sa misogynie, et qui ne sont pas au centre des préoccupations des campagnes des internationalistes gays, ce n'est pas moi qui les ignore, mais les textes que j'étudie⁸. Cela aussi relève de l'évidence pour les lecteurs attentifs à ces questions.

2) Lorsque vous affirmez que les internationalistes gays ont cessé d'imposer la binarité hétéro/homo aux sociétés non-européennes, et que vous invoquez pour le démontrer leur usage de la désignation « MSM », permettez-moi de ne pas vous suivre. Comme je l'analyse dans mon prochain livre *Islam in Liberalism*, à la suite de critiques comme celles que j'ai formulées, certains internationalistes gays ont pris soin de s'abstenir d'identifier les personnes qui ont des activités sexuelles avec des personnes du même sexe dans les pays extérieurs à l'Euro-Amérique, se contentant de les qualifier d'« hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes », abrégé en MSM, selon l'expression qui s'est imposée récemment. Mais ce geste est de pure forme, et n'exprime pas un changement réel : du statut de description, le terme de MSM est vite passé à celui de formation identitaire, ce qui permettait de le faire entrer dans les tableaux de données et dans les analyses des organisations pour les droits humains et des ONG, ainsi que dans les discours sur la prévention du VIH/sida. La catégorie de MSM a d'abord été utilisée avec l'idée que la prévention de la transmission du VIH devait s'intéresser d'abord aux pratiques plus qu'à l'identité, et sa transformation – sa sédimentation – en catégorie identitaire, n'avait rien d'évident ou d'inévitable, du moins si l'on ne prenait pas en considération les pressions épistémologiques que j'ai mis en évidence dans mon livre et dans d'autres articles. Ainsi, la catégorie de MSM a bientôt été mobilisée de la même façon que celles d'« homosexuel » ou de « gay », pour identifier et contraindre les personnes habitant des formations épistémologiques et ontologiques considérées comme récalcitrantes à devenir des sujets de la sexualité (européenne). Dans la mesure où les hommes qui ont des rapports sexuels avec des hommes ne considèrent pas que ces pratiques sont constitutives de leur identité, et qu'ils ne se décriraient même pas eux-mêmes comme des « hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres hommes », on ne voit pas bien comment le fait de les identifier ainsi pourrait permettre de sortir de l'impérialisme qu'implique le fait de leur attribuer une identité gay. Cette tentative de remplacer une nomenclature par une autre, censément opposée, mais qui en réalité ne fait que reproduire exactement les mêmes problèmes que ceux posés par les catégories qu'elle a supplantées manifeste peut-être une forme de compulsion de répétition chez ces chercheurs et ces militants. Mais cette critique devrait vous être connue : elle a déjà été formulée par plusieurs chercheurs⁹.

3) Vous paraissez considérer que le colonialisme est déjà parvenu à imposer au monde non-européen l'adhésion au dualisme homo/hétéro, de sorte que s'opposer à cette regrettable situation relèverait au mieux de la nostalgie (du désir de revenir à une



béatitude prédiscursive), ou au pire d'une attitude réactionnaire (pour citer votre formule: « *N'y a-t-il pas un certain schématisme à croire qu'il y aurait des configurations sexuelles "originales" et qu'il faudrait les "redécouvrir" derrière les impositions coloniales?* ») Je serais d'accord avec vous si la dua-

Je serais d'accord avec vous si la dualité homo/hétéro avait effectivement été imposée avec succès au monde entier, mais il se trouve que ce n'est absolument pas le cas sur le terrain.

lité homo/hétéro avait effectivement été imposée avec succès au monde entier, mais il se trouve que ce n'est absolument pas le cas sur le terrain. C'est précisément l'échec de l'universalisation de la dualité hétéro/homo qui intrigue tant les anthropologues occidentaux blancs et qui appelle l'intervention des internationales gay et *straight*, qui ont pour mission de transformer le monde en une copie de l'Euro-Amérique (j'ai donné ci-dessus l'exemple de l'Ouganda, mais j'avais aussi mentionné dans mon entretien l'intervention de l'évangéliste américain de droite, islamophobe et homophobe, Pat Robertson, dans des endroits comme le Kenya et le Zimbabwe).

Vous semblez suggérer que, du fait du colonialisme, le monde non-européen colonisé serait devenu une sorte d'hybride multiculturel, qui devrait être reconnu dans toute sa complexité. Vous ne pouvez pas ignorer – je pense – que ces théories de l'hybridité, de l'intersectionnalité et du multiculturalisme non seulement omettent de prendre en considération le local et le particulier dans leur geste universalisant, mais qu'elles tombent également dans le piège libéral eurocentrique consistant à tout mesurer à l'aune des normes européennes. Il y a tout de même déjà vingt ans que Gayatri Chakravorty Spivak a pointé avec justesse que le multiculturalisme était le nouveau racisme!

Vous prétendez également que mon projet supposerait la « redécouverte » de configurations « originales » du désir. Je ne vois pas sur quoi vous vous appuyez pour l'affirmer. Mon projet s'oppose radicalement à la posture réactionnaire que vous me prêtez. Pour que votre affirmation soit juste, il faudrait que le dualisme homo/hétéro soit effectivement déjà universel, un pré-supposé qu'apparemment vous partagez avec les internationalistes gays, qui accusent sans fondement leurs critiques d'être des apologistes « nativistes » [prônant l'idée selon laquelle seule la culture locale, celle des indigènes d'un pays ou continent, serait authentique et légitime] du local et de l'« authentique ». Vous allez même jusqu'à me reprocher – sans preuve, encore une

fois – de faire des Arabes qui s'identifient comme gays des « agents de l'impérialisme », une accusation que m'adressent les internationalistes gays. Non seulement cette accusation témoigne de ce que vous avez lu l'entretien que j'ai accordé à la *RdL* avec négligence, mais elle manifeste le fait que vous n'êtes absolument pas familier de mon travail. Ce qui m'inquiète dans votre position, c'est qu'elle suggère que vous considérez la majorité des Arabes, des musulmans et des Africains, qui ne s'identifient pas comme gays ou comme *straight*, ni comme homosexuels ou comme hétérosexuels, ni encore comme MSM, comme négligeables, dans la mesure où ils ne vous ressemblent pas, pas plus qu'ils ne ressemblent au fantasme eurocentriste de ce qu'ils devraient être. Cela les rendrait par conséquent superflus, contrairement à la petite minorité d'Arabes, de musulmans et d'Africains qui s'identifient selon ces catégories et que, avec les internationalistes gays, vous voulez mettre en avant comme plus importants que le reste de la population. J'espère sincèrement que ce n'est pas ce que vous voulez dire. Pour redire donc les choses encore une fois de la façon la plus claire qui soit: *les Arabes qui s'identifient comme gays ne sont pas des agents de l'impérialisme, mais les internationalistes gays, de quelque nationalité qu'ils soient, le sont.*

Mon projet, comme je le dis clairement dans *Desiring Arabs*, n'est pas un projet nativiste de redécouverte et de restauration d'un monde perdu, il est d'attaquer le nativisme européen. « *L'exercice du pouvoir politique de réprimer – sinon de détruire – les subjectivités non-européennes existantes et d'en produire de nouvelles qui soient conformes aux conceptions occidentales "se présente souvent comme un mouvement de libération de l'"humanité" de l'oppression des "cultures traditionnelles"*¹⁰. *Je n'entends pas ici défendre un nativisme non-européen, ni le retour à une existence idyllique qui aurait précédé le déchaînement de violence épistémique, éthique et politique subi par l'extérieur de l'Occident, comme le suggèrent des critiques faciles. Mon objet est de m'opposer à un nativisme européen armé d'un zèle rousseauiste et décidé à contraindre les gens à être "libres". Pour ce nativisme européen, l'intégration du monde à ses propres normes est en soi une "libération" et un "progrès", un pas vers l'universalisation d'une conception supérieure de l'humain*¹¹. »

4) Quant aux aspects pratiques de ce problème, puisque vous paraissez préoccupés par la solidarité des Européens blancs avec les personnes qui, partout dans le monde, sont opprimées du fait de leur sexualité, je me contenterai de répéter ce que j'ai déjà dit, et ce que je dis dans mon prochain livre. Les objections que je soulève contre la solidarité gay euro-américaine ne concernent pas la solidarité internationale en

elle-même, mais une forme particulière de solidarité, celle dans laquelle les militants gays euro-américains s'attachent à trois stratégies : 1) identifier les victimes de la répression dans les pays africains et « islamiques » comme « gays » lorsque les victimes ne se sont pas identifiées comme telles en tant que groupe, ni n'ont appelé les gays euro-américains à venir à leur secours ; 2) mener la lutte au nom de ces victimes sous prétexte qu'elles sont incapables, ou dans l'incapacité (la différence entre les deux étant mince), de se défendre ou même d'appeler à l'aide, ce qui implique parfois d'aller jusqu'à fonder pour eux des groupes dans leur propre pays, puis de les financer ; 3) enfin enseigner aux victimes (plutôt qu'apprendre d'elles) comment s'identifier et se défendre.

La solidarité internationale est une forme de militantisme qui a une histoire digne de respect, et qui, dans la plupart des cas, n'a pas adopté de telles stratégies impérialistes douteuses. Les sympathies des internationalistes gays avec les opprimés en dehors de l'Euro-Amérique n'est « pas une simple affaire de "sympathie" avec la position d'un autre », comme le formule Judith Butler : « la sympathie implique de se substituer à l'autre, ce qui peut très bien constituer une colonisation de la position de l'autre, une réduction de la position de l'autre à la sienne¹² ». La critique et la condamnation de la solidarité internationaliste des organisations gays euro-américaines ne doit pas être confondue avec le rejet de la solidarité internationale. Ce qu'il s'agit de rejeter, ce sont leurs présupposés impérialistes et racistes, sans parler de la violence que constitue la façon dont elles imposent à tous leurs catégories ontologiques et épistémologiques. Il est important aussi que cela soit clair pour vous, dans la mesure où vous adhérez manifestement au principe de la solidarité internationale.

5) Quant à Foucault, si je me sers de ses analyses concernant la formation européenne des discours sur la sexualité et les institutions juridiques et médicales qui ont permis son émergence, je lui reproche néanmoins, avec d'autres chercheurs, de n'avoir pas vu le rôle du colonialisme européen et du capital impérial dans la formation de ce discours en Europe même. Sur ces questions, les travaux d'Ann Laura Stoler et de Kobena Mercer sont des classiques. Pour ce qui est du rôle fondateur du capitalisme et du rôle plus récent du néolibéralisme dans le soutien aux droits des gays aux États-Unis et en Europe, et à l'internationalisme gay en dehors, des chercheurs comme John D'Emilio ou Dennis Altman, ou encore, parmi d'autres, Lisa Duggan et Carl Stychin, en ont proposé d'excellentes analyses.

6) Concernant le fait que vous ne soyez pas gênés par un terme comme celui d'homonationalisme alors

que l'expression d'internationalisme gay vous pose problème, il me semble en avoir déjà proposé une interprétation dans l'entretien. Vous vous définissez vous-mêmes comme des universalistes en matière de sexualité, et si l'« homonationalisme » est compatible avec cet universalisme, ce n'est pas le cas de l'« internationalisme gay ». Cette dernière expression met en question l'*hubris* que manifeste l'universalisation euro-centriste et impérialiste de la sexualité – ce qui, je peux le comprendre, s'intègre mal à votre projet politique.

En conclusion, j'espère que mes remarques auront dissipé votre « *perplexité politique* », car j'aimerais vous enjoindre à reconsidérer votre soutien à l'universalisation de la sexualité et à son programme raciste et impérialiste, et à lutter avec moi non seulement contre l'hétéronationalisme et l'homonationalisme, mais contre les internationales gay et *straight* et contre ce que, dans le contexte français, la porte-parole du Parti des indigènes de la République, Houria Bouteldja, a condamné avec raison comme de l'« *homoracisme*¹³ ».

Traduit par Charlotte Nordmann.

NOTES

1. Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago University Press, 2007.
2. Voir le « Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies: International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons », rendu public le 6 décembre 2011 par le bureau du porte-parole de la Maison Blanche.
3. Ibiwoye Dotun, « Gay Right Controversy: A Gathering Storm Over Cameron's Comments », *Vanguard*, 23 novembre 2011.
4. Jeffrey Gettleman, « Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push », *The New York Times*, 3 janvier 2010.
5. Emelia Stere, « ACCEPTing the future: An Interview with Adrian Coman », *Central Europe Review*, vol. 3, n° 16, 7 mai 2011.
6. Carl F. Stychin, *Governing Sexuality, The Changing Politics of Citizenship and Law Reform*, Oxford, Hart Publishing, 2003, p. 121.
7. Cf. Jennifer Tanaka, « Report on the Symposium Homosexuality: A Human Right? », mai 1995, accessible à l'adresse : www.france.qrd.org/assocs/ilga/euroletter/35-Romania.html.
8. Sur l'histoire de l'invention de la catégorie de « transgenre », et son bannissement du mouvement gay, voir David Valentine, *Imagining Transgender, An Ethnography of a Category*, Durham, Duke University Press, 2007.
9. Pour une analyse documentée des différences entre les stratégies LGBTI et MSM dans le militantisme international, en particulier concernant l'Afrique, voir Hakan Seckinelgin, « Global Activism and Sexualities in the time of HIV/AIDS », *Contemporary Politics*, vol. 15, n° 1, mars 2009, p. 103-118. Dennis Altman note qu'« ironiquement, alors que l'expression MSM a été inventée pour toucher des hommes qui rejetaient absolument l'idée que leurs pratiques sexuelles les identifiaient, la façon dont il a été utilisé a rapidement reproduit les anciennes confusions entre comportement et identité » (cf. Altman, *Global Sex*, Chicago, University of Chicago Press, 2001). Voir aussi Sonya Katyal, « Exporting Identity », *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 14, n° 1, 2002, p. 156-157.
10. Talal Asad, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 154.
11. Joseph Massad, *Desiring Arabs*, op. cit., p. 42.
12. Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, trad. de C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
13. Houria Bouteldja est initiatrice du Parti des indigènes de la République (PIR). Son article, « Universalisme gay, homoracisme et "mariage pour tous" » (12 février 2013), est accessible en ligne sur le site du PIR (indigenes-republique.fr).

OCCUPY WALL STREET : FIN OU DÉBUT D'UN MOUVEMENT ?

PAR NICOLAS HAERINGER*

À PROPOS DE

Thomas Frank,

« *Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même* », *Le Monde diplomatique*, n° 706, janvier 2013.

Dans un article reproduit dans *Le Monde diplomatique*, Thomas Franck décrit Occupy Wall Street comme un mouvement narcissique de petits bourgeois libertaires, sans réel projet politique. Ces accusations sont-elles bien fondées ? Revenant sur ce moment de mobilisation exceptionnel et ses prolongements actuels, Nicolas Haeringer montre que, si la question de la nature et du sens d'Occupy Wall Street mérite d'être posée, le mouvement a en tout cas participé d'un réarmement militant et intellectuel de la contestation.

Le 17 mars 2012, des activistes new-yorkais appelaient à un rendez-vous au parc Zucotti, ce square du Sud de Manhattan qu'ils avaient occupé à partir du 17 septembre 2011 et jusqu'à la mi-novembre, initiant ainsi la dynamique d'« Occupy Wall Street » (OWS). Ce rassemblement devait être le premier d'une série d'initiatives regroupées sous la bannière « Occupy Spring » (Occuper le printemps/le printemps d'Occupy). Nous avons été plusieurs centaines à répondre à l'appel, et nous nous sommes rapidement organisés en cortège – tout rassemblement immobile étant prohibé, et la police veillant à faire respecter l'interdit avec un scrupule confinant à l'absurde. Parvenus sur Wall Street même, nous avons donc enchaîné les allers-retours sur le trottoir, en même temps que le groupe « action » d'OWS prodiguait une formation à la désobéissance civile. En tête de cortège, derrière la banderole « Occupy Spring », une activiste agitait une pancarte affirmant « Le commencement est proche... ».

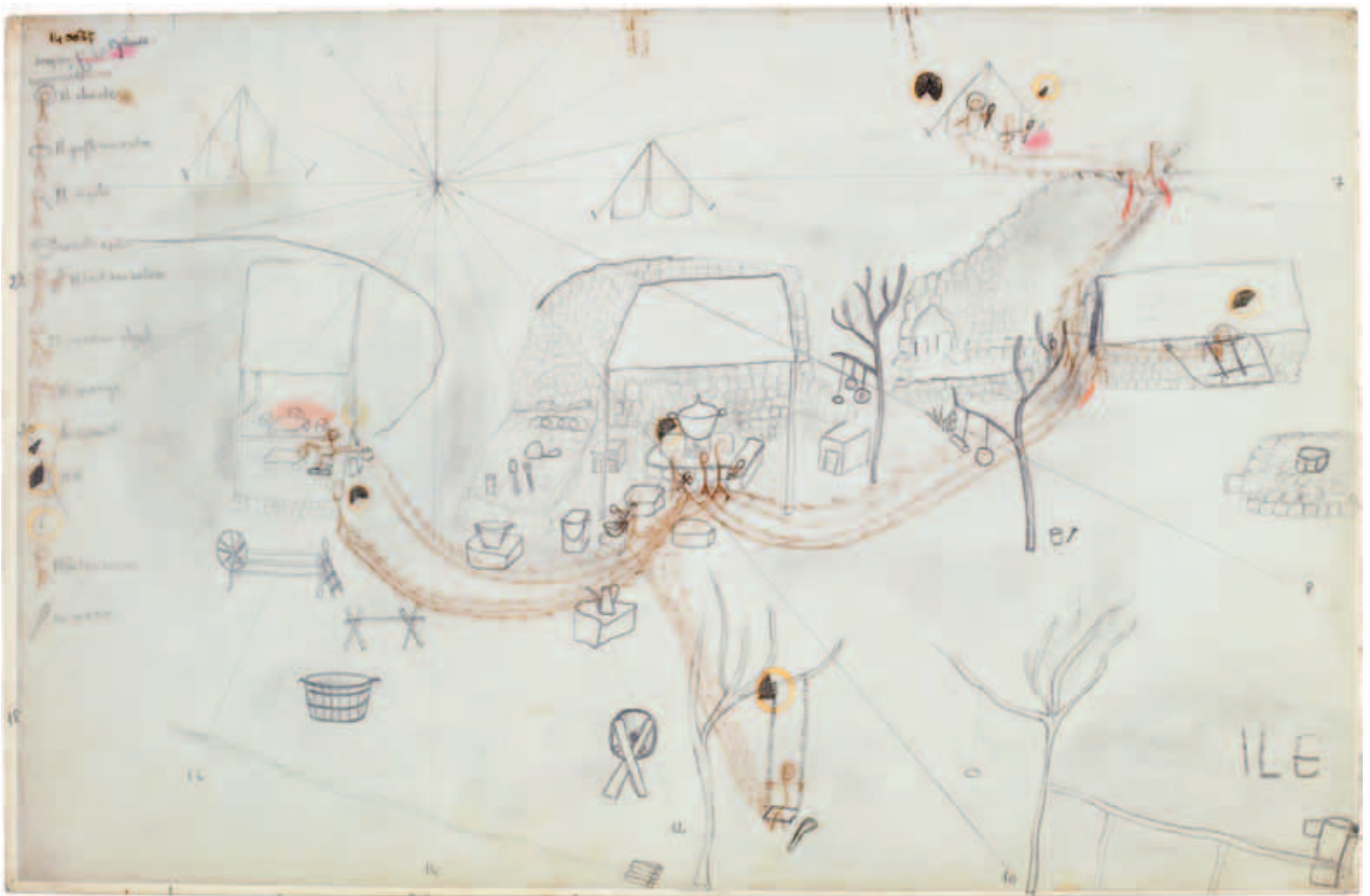
Quatre mois après la fin de l'occupation, l'affirmation pouvait paraître surprenante, voire péremptoire ou candide : désormais nomades, les militant-e-s d'OWS avaient passé l'hiver à se remettre de l'intensité des mois d'occupation, à panser les plaies de la brutalité de l'expulsion du campement (dans la nuit du 14 au 15 novembre 2011) tout en essayant vainement de relancer une occupation. Ils semblent depuis y avoir renoncé, pour se contenter de brèves apparitions à des dates symboliques. L'intensité de l'automne 2011 pourrait donc sembler s'être éteinte avec l'hiver. Et pourtant, cette pancarte en forme de défi – « Le commencement est proche... » –, on peut aussi

voir une réponse déterminée et réfléchie à la question qui revient avec insistance depuis la fin de l'occupation du parc Zucotti : que reste-t-il d'Occupy Wall Street ? Un an plus tard, cette réponse reste d'actualité.

Occupy, un mouvement sans projet politique ?

Elle apparaît en tout cas nettement plus convaincante que celle que *Le Monde diplomatique* vient d'apporter, en publiant un article de Thomas Frank dans son édition de janvier, sous le titre « Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même ». La posture adoptée par Frank, observateur volontairement distant d'OWS, le conduit à multiplier les erreurs factuelles et les approximations – à tel point qu'on pourrait considérer qu'il n'y a pas lieu de commenter ses propos, et qu'il ne s'agit que d'un choix éditorial malheureux du *Monde diplomatique*¹. Le journal prolonge d'ailleurs les erreurs et approximations de Frank avec un bref encadré censé donner du crédit à sa thèse, en rendant compte d'une occupation « au visage bien plus revendicatif » que celle de New York... Problème : tout ce que cet encadré énumère comme actions a été entrepris depuis le parc Zucotti, ainsi que sur bon nombre d'autres campements aux États-Unis (à commencer par celui d'Oakland, en Californie) ou au Royaume-Uni. On retrouve dans cette opposition entre le Occupy new-yorkais, vilipendé pour son absence de toute portée politique, et sa déclinaison provinciale, vantée au contraire pour sa capacité à résonner avec les aspirations des « vrais gens », la méfiance, sinon le mépris, de Frank pour les élites « progressistes » (*liberal*), décrites comme un repoussoir pour les ouvriers blancs de l'Amérique

*Nicolas Haeringer est membre du comité de rédaction de la revue *Mouvements* (www.mouvements.info). Il est impliqué dans la dynamique des forums sociaux mondiaux.



profonde – une analyse qu’il a développée notamment dans *Pourquoi les pauvres votent à droite, comment les conservateurs ont gagné le cœur des États-Unis (et celui des autres pays riches)*².

Mais le propos de Thomas Frank fait aussi écho aux nombreuses critiques soulevées en France, y compris depuis des organisations de la gauche associative, syndicale ou politique, contre les dynamiques de type Occupy ou Indignés – l’absence de réelle déclinaison hexagonale de ces dynamiques n’aidant sans doute pas³. La publication de cet article n’est donc pas un accident éditorial. Elle est symptomatique de la manière dont toute une partie de la gauche française, y compris de la gauche critique, perçoit les mouvements Indignés et Occupy, et mérite à ce titre qu’on s’y attarde.

L’argument de Frank peut se résumer comme suit : éperdus d’amour pour eux-mêmes (« jusqu’à en être désespérants », écrit-il), les militants d’OWS ont été incapables d’élaborer des revendications, d’organiser une quelconque action, bref, de construire un mouvement. Étudiant-e-s issu-e-s des classes moyennes, quand ils et elles ne sont pas enseignant-e-s à l’Université, elles et ils ont préféré se contempler, s’ausculter et s’analyser, manifestant *in fine* un indéniable « mépris envers l’homme de la rue ». Pire : attiré-e-s par les idées libertariennes, et relayant la critique de l’État et des institutions, OWS aurait contribué à faire le lit

du Tea Party – ce dernier ne se distinguant pas « du moins quant à sa rhétorique » d’OWS. Pire encore : les militant-e-s d’OWS auraient dû s’inspirer du Tea Party qui a su, lui, renoncer à temps « aux boniments de l’horizontalité » et ainsi engranger des succès.

Pour le dire autrement : Occupy fut un mouvement sans projet politique, sinon une vague exaltation de valeurs proches de celles que défendent les libertariens. Depuis que les campements ont été expulsés, il ne resterait donc d’OWS que des traces – entendre, selon Frank, des livres, aussi nombreux qu’abscons et inopérants (« est-ce ainsi qu’on bâtit un mouvement de masse ? », feint-il de s’interroger).

Assembler des corps plus que des revendications ?

OWS, à l’instar des mouvements Indignés, a, de prime abord, pu rebuter, jusque dans les milieux militants. En cause, notamment, le choix de recourir à une rhétorique en rupture avec les discours militants classiques. Les « communiqués », ces textes collectifs et anonymes qui ouvrent chacun des trois exemplaires de la revue *Tidal*⁴, projet directement lié à OWS, empruntent ainsi plus au vocabulaire de la littérature (ou du cinéma) de science-fiction, ainsi qu’à la culture web qu’aux écrits de Marx, Gramsci ou Luxembourg : « nous sommes venus à Wall Street en tant que réfugiés de ce pays natal imaginaire,

cherchant asile dans l'actuel [...]. Nous entendons redécouvrir et nous réapproprier le monde [...], faire face aux ténèbres à leur source» (Tidal #1, paru quelques semaines après le début de l'occupation). Et, un an plus tard: «il est regrettable que cet endroit ait reçu le nom d'«États-Unis» avant que quelqu'un n'ait pu le nommer, de manière plus appropriée et inspirante, «Fantasia»: si notre drapeau s'ornait de licornes iridescentes et de crânes enragés et flamboyants, le reste de l'humanité pourrait au moins soupçonner les passions qui animent la vie ici» (Tidal #3). Mais ce registre de langage témoigne en fait d'une réticence collective à utiliser, sans les soumettre à un examen critique et pratique, des cadres d'analyse jugés en partie éculés: «dépourvus de la foi en l'inévitabilité du progrès historique qui sous-tendait le radicalisme du passé, nous devons réinventer un radicalisme sans inévitabilité»⁵.

Comme cette réticence s'accompagnait du refus de formuler une liste claire et précise de revendications susceptibles d'être discutées et négociées, OWS a pu sembler se désintéresser des questions de domination, de classe, de race ou de genre. L'absence de tract exposant un ensemble de revendications ne vaut toutefois pas absence de portée politique. Comme le souligne Judith Butler dans le second numéro de *Tidal*, ce pourrait même être l'inverse: «une liste n'explique pas comment les revendications sont liées les unes aux autres. [...] Nous pouvons établir une telle liste, faire des ajouts à une telle liste, ou même être plus précis dans une telle liste, mais aucun des éléments de la liste ne pourra nous aider à expliquer ce qui lie tous les éléments de la liste»⁶.

L'occupation donne chair à ce processus: «même lorsqu'ils ne parlent pas ou qu'ils ne présentent pas un ensemble de revendications négociables, l'aspiration à la justice est mise en acte [...]. Les corps

rassemblés «disent»: nous ne sommes pas jetables, qu'ils soient ou non en train de prononcer des mots»⁷. L'occupation est un passage nécessaire à cette articulation et à ce lien, elle manifeste qu'individu et collectif sont indissociables: l'occupation est l'un des lieux où chacun tente de faire l'expérience que notre bien-être individuel est directement lié à la manière dont nous parvenons à assumer collectivement le fait que nous sommes dépendants.

Grève des endetté-e-s

Pour autant, ce que les corps rassemblés affirment ne s'arrête pas au lieu de l'occupation. Les militant-e-s d'OWS ont en effet entrepris un travail de renouvellement des cadres d'interprétation et d'énonciation des injustices. Travail qui se donne à voir, presque en direct, sur le blog «Nous sommes les 99 %», sur lequel chaque internaute est invité-e à poster un récit de vie, expliquant en quoi elle ou il s'oppose au 1 %⁸. Dans son ouvrage sur Occupy⁹, David Graeber explique que le site a joué un rôle décisif dans la prise de conscience de ce qui se jouait dans OWS.

L'analyse lexicale des contributions a en effet mis en évidence que les termes les plus souvent utilisés pour exprimer les préoccupations de ces 99% étaient, dans l'ordre: travail, dette, toit, nourriture, soins de santé, éducation et enfants. Ils donnent ainsi à voir un vaste ensemble de vies brisées par le poids de la dette, ses causes (le chômage, la précarité, la maladie) et ses conséquences (expulsions, renoncement à se soigner, incapacité à subvenir à ses besoins fondamentaux). Occupy n'apparaît alors plus comme un mouvement de jeunes privilégiés issus des classes moyennes, mais comme une dynamique portée par des jeunes «ayant suivi les règles du jeu»¹⁰ et qui, suite à l'effondrement de l'économie états-unienne, se retrouvent sans avenir. La même analyse est

EXTRAIT / OCCUPY WALL STREET... ET APRÈS ?

Il y a un danger. Faites attention à ne pas tomber amoureux de vous-mêmes. Bien sûr, on s'amuse bien ici, mais rappelez-vous que les carnivals, ça ne coûte pas cher. L'important, c'est ce qui va se passer après, quand il faudra revenir à la vie normale. Est-ce qu'alors, il y aura des changements? Il ne faudrait pas que vous repensiez à ce qui s'est passé ici en vous disant quelque chose comme: «Ah, nous étions jeunes, c'était beau!» Notre message de base – et c'est ça dont il faut se souvenir –, c'est: «On ne nous autorise pas à penser des alternatives.» Dès lors que ce tabou saute, on comprend qu'on ne vit pas dans le meilleur des mondes. Mais ensuite, la route est encore longue, et nous devons affronter des questions vraiment

difficiles. Nous savons ce que nous ne voulons pas – mais savons-nous ce que nous voulons? Quelle organisation sociale peut remplacer le capitalisme? Quel type de nouveaux leaders voulons-nous?

N'oubliez pas: le problème, ce n'est pas la corruption ou l'avidité, c'est le système. C'est le système qui nous contraint à la corruption. Il faut se méfier de ses ennemis, certes, mais il faut aussi se méfier des faux amis, qui travaillent déjà à diluer le processus. Vous savez, il y a du café sans caféine, de la bière sans alcool, des desserts sans sucre – là, c'est pareil: ils vont essayer de transformer ça en un mouvement de protestation inoffensif, moral. Un mouvement de protestation décaféiné.

Mais si nous sommes ici, c'est précisément parce que nous en avons assez de ce monde où recycler des canettes de coca, donner quelques dollars pour des bonnes œuvres ou acheter un cappuccino chez Starbuck dont 1 % ira aux enfants du Tiers monde qui meurent de faim suffit à nous faire nous sentir bien. Déjà le travail et la torture sont sous-traités, déjà les agences matrimoniales externalisent notre vie amoureuse, et aujourd'hui nous laissons notre engagement politique être sous-traité. Mais à présent, ça suffit: nous voulons le reprendre.

Slavoj Žižek, discours prononcé au parc Zuccotti, à New York, le 9 octobre 2011 (trad. de C. Nordmann).

développée par Michael Hardt et Toni Negri dans l'ouvrage qu'ils consacrent à OWS, aux Indignés et aux révolutions dans le monde arabe¹¹. Ils y identifient quatre figures d'individu opprimé qui, en allant au bout de la logique de la domination et en la détruisant, peuvent devenir des figures émancipatrices. Parmi celles-ci, « l'endetté », la dette étant devenue « la condition générale de la vie sociale » (p. 9).

Il n'est alors pas surprenant que les militant-e-s d'OWS n'aient pas choisi le travail et la grève (ce que leur reprochent Frank et *Le Monde diplomatique*) pour mobiliser : pour faire grève, encore faudrait-il être salarié-e non précaire. Mobiliser autour de la question de la dette (dette des ménages, dette étudiante) apparaît alors bien plus opérant, et offre en outre la possibilité de construire un mouvement vraiment inclusif¹².

OWS a donc lancé, au printemps dernier, une campagne de « grève de la dette » (www.strikedebt.org), qui s'appuie sur plusieurs axes : formation/information des endetté-e-s (au moyen d'assemblées organisées un peu partout dans le pays et d'un « manuel d'actions de résistance à destination de l'endetté » extrêmement fouillé et documenté¹³), un appel à refuser de payer ses traites et l'organisation d'un « jubilé¹⁴ tournant ». Ce dernier repose sur la subversion des mécanismes d'oppression et de contrôle des personnes endettées, en l'occurrence sur le fait que les créanciers peuvent revendre la dette qu'ils possèdent sur des marchés secondaires, pour des sommes jusqu'à vingt fois inférieures à l'encours. Par ce biais, Strike Debt projette de racheter ces titres de dette « bradés » pour les annuler aussitôt. À ce jour,

plus de 500 000 dollars ont ainsi été collectés, qui devraient permettre de racheter et d'annuler 11 millions de dollars de dettes.

On peut multiplier les exemples de campagnes ou d'actions entreprises pendant ou après les occupations qui coupent court aux critiques de Frank sur l'apolitisme et l'apathie d'Occupy. Les jonctions n'ont de fait pas été rares entre le mouvement syndical et OWS – bien qu'elles soient bridées par le droit états-unien, qui rend la plupart des syndicats réticents à participer, même de loin, à toute action ne s'inscrivant pas dans le cadre institutionnel légal. Citons, par exemple : l'occupation et le blocage du port industriel d'Oakland, le 2 novembre 2011, en solidarité avec des dockers menacés de licenciement ; l'interruption d'une vente aux enchères de Sotheby's à New York, le 9 novembre 2011, en solidarité avec les chauffeurs de camion de la maison d'enchères, eux aussi menacés de licenciement. La solidarité a par ailleurs également joué dans l'autre sens, le syndicat des chauffeurs de bus new-yorkais ayant déposé plainte contre la police après que les bus et chauffeurs eurent été réquisitionnés pour transporter au poste les quelques centaines de militant-e-s d'Occupy qui bloquaient le pont de Brooklyn le 24 septembre 2011.

Plus récemment, des militant-e-s d'Occupy Wall Street ont décidé de créer un réseau autogéré d'assistance aux victimes de l'ouragan Sandy. Associant inventivité¹⁵ et ancrage local, « Occupy Sandy » a été jugé par le New York Times « plus efficace » que l'agence publique FEMA (qui s'était déjà illustrée par son incurie après Katrina)¹⁶.

EXTRAIT / GRÈVE DE LA DETTE !

Quelque chose est en train de se passer dans notre société de la dette. 27% des prêts étudiants sont en défaut. 10% des dettes contractées par carte de crédit ont été radiées, comme irrécouvrables. Les saisies et les défauts de paiement sont endémiques. Les gens commencent à se sortir de la dette. Comment appeler cela ? Nous pourrions l'appeler un refus. Mais nous pourrions également l'appeler une grève de la dette. En cette période de chômage élevé, de défaitisme syndical et de précarité de l'emploi, nous ne pourrions peut-être pas exprimer notre désaccord en n'allant pas travailler, mais nous pouvons refuser de payer. Aux côtés du mouvement ouvrier, un mouvement des endettés. [...]

L'abolition de la dette est considérée comme une revendication impossible. « Toute dette doit être honorée ! » – à moins que vous ne soyez une entreprise, une banque, une société de services financiers

ou un État souverain. Nous savons que la dette est au cœur du capitalisme financier et que ce système est truqué, qu'il est conçu pour profiter à ceux qui sont en haut. La question n'est pas de savoir si la dette sera abolie, mais quelle dette sera abolie. Les banques, les États-nations et les multinationales ont vu leurs dettes « restructurées », ce qui signifie que ces dettes ont été remboursées par les gens. Les dettes de celles et ceux au nom de qui ces actions ont été entreprises devraient elles aussi être abolies. Nous pourrions alors commencer la reconstruction, agir sur les circonstances qui créent la spirale destructrice de la dette personnelle permanente. En ce moment, nous devons emprunter pour pourvoir à nos besoins, alors que les premières nécessités devraient être garanties à tou-te-s, qu'il s'agisse du logement, de l'éducation, de la santé ou de la tranquillité dans la vieillesse. Au même moment, partout dans le monde,

la dette est utilisée pour justifier des coupes budgétaires sur ces services fondamentaux. Nous avons conscience que la dette gouvernementale n'a rien à voir avec la dette personnelle. Le problème n'est pas que nos villes et nos pays soient en faillite, le problème est que la richesse publique est accaparée. Nous avons besoin d'un nouveau contrat social qui permette un usage équitable de la richesse publique et préserve le droit à une vie fondée sur l'entraide mutuelle plutôt que structurée par la dette personnelle tout au long de la vie.

Manifeste de la campagne de grève de la dette rédigé par des militant-e-s d'Occupy Wall Street (trad. N. Haeringer, M. Iserte et C. Nordmann). Texte original publié dans *Tidal* #3, la revue d'OccupyTheory - www.occupytheory.org.

L'accusation d'apolitisme portée contre OWS contribue en outre à véhiculer le mythe d'une immaculée conception du mouvement social. Tombé du ciel, Occupy ne s'insérerait pas dans l'histoire des mobilisations nord-américaines. Une ineptie, quand on sait le rôle qu'y ont joué des militant-e-s new-yor-

L'accusation d'apolitisme portée contre OWS contribue en outre à véhiculer le mythe d'une immaculée conception du mouvement social. Tombé du ciel, Occupy ne s'insérerait pas dans l'histoire des mobilisations nord-américaines.

kais-es impliqué-e-s dans les luttes altermondialistes de Seattle au Sommet des Amériques à Québec (David Graeber n'en est qu'un exemple parmi de nombreux autres), les combats environnementaux des années 1970 (avec Lisa Fithian, par exemple) ou quand on note que les techniques d'animation des assemblées générales sont, entre autres sources, directement issues des techniques popularisées par les Quakers lors des luttes anti-nucléaire des années 1970. Occupy Wall Street s'inscrit plus directement dans une vague récente de mobilisations aux États-Unis : un campement au début de l'été 2011 à New York pour protester contre les coupes budgétaires municipales (Bloombergsville), qui préfigurait Occupy tout en s'inspirant de la mobilisation de Madison (Wisconsin) de février-mars 2011¹⁷, ou encore le Forum social des États-Unis, dont la deuxième édition (qui s'est tenue à Detroit en 2010) est considérée comme la première mobilisation d'ampleur ayant réuni Africains-américains, Latinos, Asiatiques et représentant-e-s des peuples indigènes d'Amérique du Nord dans un cadre non dominé par des Blancs. À Detroit comme à Madison, la construction d'un mouvement (syndical, notamment) revendicatif, réellement démocratique et « de base » était au cœur des discussions et manifestations.

Ruptures politiques, déplacements stratégiques

On a donc du mal à croire que la critique de Frank sur les « *boniments de l'horizontalité* » auxquels OWS aurait succombé porte réellement sur l'efficacité de la démocratie directe dans la construction d'une mobilisation. D'autant qu'il néglige également l'impact symbolique et indirect d'OWS, qui a contribué à initier et à nourrir des conversations dans lesquelles « *les gens reparlaient de classes*¹⁸ ». David Graeber rappelle par ailleurs que, de l'aveu même d'économistes de la Réserve fédérale états-unienne,

c'est suite à OWS que la Fed a commencé à revoir sa politique en matière d'endettement des ménages, et qu'elle se montre aujourd'hui plus encline à lever les hypothèques.

On ne fera cependant pas l'injure à Frank de ne voir dans sa critique qu'une énième rengaine de la critique de la gauche d'inspiration marxiste envers les libertaires et les anarchistes. Certes, on pourrait fort bien se contenter de constater que ni OWS ni la critique d'OWS ne sont complètement nouveaux. Mais Frank n'étant pas lui-même marxiste de formation (il est passé par le Parti républicain lorsqu'il était étudiant), il faut trouver une autre explication. On peut toutefois regretter que Frank ignore la richesse des travaux de militant-e-s et chercheurs anarchistes contemporains, dont le pragmatisme les pousse à explorer autant les théoriciens que les pratiques vernaculaires (à Madagascar, dans le cas de David Graeber, en Asie du Sud, chez James C. Scott¹⁹ et dans les communautés de peuples indigènes nord-américains, chez Richard J. F. Day).

D'autres lignes de fracture doivent être considérées. Parmi celles-ci, la plus notable est sans aucun doute la question du rapport à l'alternative marché/État. Frank reproche de fait aux militant-e-s d'OWS de renvoyer dos-à-dos les États et les banques, et ainsi de plaider pour un démantèlement de ce qui reste de services publics – à tel point qu'il voit dans la dénonciation du contrôle des corps et des espaces publics une diatribe « *contre les espaces verts* ». Pourtant, ce qui se joue autour d'OWS ou des mouvements Indignés, c'est la construction d'un cadre d'analyse et d'action qui aille au-delà de l'alternative public/privé. La dimension préfigurative de l'occupation prend alors tout son sens : l'occupation d'un espace public est une manière d'ouvrir un espace interstitiel tout entier dédié à l'expérimentation et à la construction de formes de communautés (certes éphémères) alternatives, qui réconcilie des pôles régulièrement opposés dans les organisations sociales : renversement des structures globales de domination et transformation personnelle ; campagne de sensibilisation et approche virale²⁰, etc. Surtout, en pointant du doigt les échecs de l'État (voire sa complicité directe via le renflouement des banques ou la mise en place de l'infrastructure de la criminalisation de la dette), les militant-e-s d'OWS ne se positionnent pas sur le même plan que les libertariens. Ils s'inscrivent directement et explicitement dans le champ des luttes concernant les communs. Leur critique de l'État ne découle pas d'une volonté de supprimer toutes les barrières aux libertés individuelles. Ils partent du constat que l'État, pas plus que le marché, n'est un cadre permettant à chacun d'exercer ses responsabilités collectives et individuelles. L'ouvrage très touffu coordonné par David Bollier et Silke Helfrich, *The Wealth of*

the Commons, A World Beyond Market and State, aide à comprendre ce qui se joue dans ces tentatives d'inventer de nouvelles formes d'institutions, en croisant des expériences anciennes de gestion communautaire des ressources naturelles (des forêts aux semences paysannes) et les pratiques contemporaines de gestion de l'immatériel (licences, logiciels libres, et plus généralement tout ce qui relève de la connaissance, etc.)²¹. Ces expérimentations peuvent alors se heurter aux revendications de syndicats ou d'autres organisations du mouvement social, qui n'y voient qu'un ultime avatar du démantèlement de l'État et des services publics.

Au-delà de ces possibles lignes de fracture, la question que pose l'horizontalité aux autres organisations est stratégique : il s'agit de celle des alliances, autrement dit de la capacité à créer des formes de coordination ou des campagnes « diagonales » qui englobent des dynamiques horizontales telles qu'OWS, et des organisations verticales (un syndicat, une ONG, une association). Ici, l'expérience des premières années du mouvement altermondialiste est riche en enseignements.

Les formes de coordination inventées à la fin des années 1990 et au début des années 2000 (campagnes, coalitions respectant la « diversité des tactiques » lors des contre-sommets, forums sociaux) sont initialement parvenues à embrasser un spectre très large d'actrices et d'acteurs. Rapidement lassés par le nomadisme alter, soumis à une répression croissante (qui culminera à Gènes avec la mort de Carlo Giuliani), doutant du caractère performatif des contre-sommets et désireux de trouver des espaces

ouverts à la préfiguration, les « horizontaux » ont rapidement choisi de prendre leurs distances.

La diffusion rapide de la forme-occupation modifie tant la géographie des solidarités que la forme des alliances. Au tournant du siècle, le détournement transnational offert par les contre-sommets et autres forums sociaux permettait de surmonter temporairement des désaccords, des inimités ou des indifférences trop forts sur des enjeux locaux ou nationaux. Ancrées localement, structurées autour de communautés, les dynamiques Indignés et Occupy tranchent avec le nomadisme et l'approche volontairement transnationale des altermondialistes, et dessinent une géographie « translocale » des luttes et des solidarités.

Relire des contributions rédigées dans le cadre de collectifs horizontaux au cours des années de structuration de la dynamique altermondialiste permet ici d'éclairer un élément central pour mieux comprendre en quoi le commencement est effectivement proche, et, partant, comment ces dynamiques pourraient continuer à résonner²². Le collectif anglais The Free Association s'attache à caractériser les dynamiques propres aux « moments d'excès » – « *un concept plus opérant, par lequel nous pouvons non seulement concevoir les événements "politiques" comme les contre-mobilisations lors des sommets et les autres manifestations de la lutte, mais aussi des événements et mouvements "sociaux" et "culturels", comme les mouvements punk et des logiciels libres* ». « *La différence entre ces moments d'excès et la vie quotidienne est, écrit le collectif, une différence d'intensité et non de nature* ». L'expulsion des campements Occupy ne marque à cet égard pas une rupture, un retour à la

EXTRAIT / QUELLE ANNULATION DE LA DETTE ?

Même les élites commencent à l'admettre de plus en plus – du moins la minorité qui, en leur sein, se préoccupe de la viabilité à long terme du système (et non pas seulement de leur propre enrichissement à court terme) : il faudra bien qu'il y ait des formes d'annulation massive de la dette. Et pas uniquement des dettes des riches, qui peuvent toujours être annulées d'une manière ou d'une autre si elles deviennent trop gênantes, mais aussi de la dette des citoyens ordinaires. En Europe, même les économistes professionnels commencent à parler de « jubilés¹ », et la Fed elle-même a récemment publié un livre blanc recommandant une annulation massive de la dette hypothécaire. [...]

L'idée d'une forme d'annulation massive de la dette fait donc son chemin. Presque tout le monde est disposé à le reconnaître désormais. C'est le seul moyen de résoudre

la crise de la dette souveraine en Europe. C'est le seul moyen de résoudre la crise des hypothèques en cours en Amérique. La vraie bataille porte sur la forme que cette annulation prendra. Il y a certaines questions évidentes, comme savoir quelle part de la dette sera annulée (uniquement certaines dettes hypothécaires ? ou bien toute dette personnelle jusqu'à hauteur, par exemple, de 100 000 dollars ?) ou encore, bien sûr, au bénéfice de qui l'annulation se fera. Mais il y a une question plus fondamentale : Vont-ils admettre qu'ils sont en train d'annuler la dette ? Pour le dire autrement, présenteront-ils cette annulation comme ce qu'elle est, et reconnaîtront-ils honnêtement que la monnaie n'est désormais plus qu'un arrangement politique, ce qui reviendrait à amorcer un processus visant à ramener de tels arrangements sous contrôle démocratique ; ou bien l'annulation sera-t-elle

maquillée en autre chose ? Et qu'advient-il ensuite ? Pour le dire autrement : cette annulation sera-t-elle juste un moyen de préserver le système et ses inégalités extrêmes, ou bien s'agira-t-il d'une manière de commencer à les dépasser ?

David Graeber, « Grève de la dette : après le jubilé » (trad. N. Haeringer et C. Nordmann). L'article original a été publié dans *Tidal* #3, la revue de OccupyTheory - www.occupytheory.org.

NOTES

1. C'est-à-dire d'annulation de la dette – le « jubilé » étant dans la Bible une année revenant tous les cinquante ans lors de laquelle était organisée une redistribution égale des terres et une annulation des dettes et créances.

vie normale après des moments extraordinaires, mais l'entrée dans une phase politiquement moins intense.

À 18 heures, ce 17 mars, la cloche annonçant la fermeture hebdomadaire de la Bourse retentit sur Wall Street. Après l'avoir saluée et amplifiée, le cortège repart jusqu'au parc Zuccotti. Une fois arrivés, nous entamons une assemblée générale. Au moment de la conclure, l'une des organisatrices de la manifestation explique : « *aujourd'hui, c'est la première fois dans l'histoire d'Occupy Wall Street que nous avons effectivement occupé Wall Street* », puis elle entonne l'un des chants les plus repris pendant l'occupation : « *All day, all week, occupy Wall Street* » (toute la journée, toute la semaine, occuper Wall Street).

Occupy Sandy, Strike Debt, Occupy Theory, sont autant de prolongements à l'occupation qui traduisent concrètement cette aspiration à « *occuper Wall Street* » au quotidien, de manière plus diffuse, probablement moins bouleversante car moins intense, mais autour d'objectifs plus précis et réalistes. Ils opposent un démenti ferme à l'idée d'un mouvement trop occupé à s'admirer pour se rendre compte qu'il serait déjà mort.

NOTES

1. Le texte de Thomas Frank (dont une première version, centrée sur la critique du rôle des intellectuels, avait paru dans la revue de critique politique et culturelle qu'il codirige, *The Baffler*) n'a d'ailleurs pas été beaucoup discuté aux États-Unis.
2. Paru en 2004, l'ouvrage a été traduit en français et publié aux éditions Agone en 2008.
3. En dépit de la détermination de quelques militant-e-s qui, à la Défense notamment, tentèrent d'initier une occupation durable.
4. *Tidal* (*tide* = marée), voir www.occupytheory.org, où l'on trouve les trois (bientôt quatre) numéros parus à ce jour.
5. Isham Christie, « Possibility, Universality, and Radicality: A Universal Chorus of Emancipation », paru dans le premier *Tidal*.
6. Judith Butler, « So, What Are the Demands? », *Tidal* #2, mars 2012.
7. Judith Butler, « For and Against Precarity », *Tidal* #1, automne 2011.
8. <http://wearethe99percent.tumblr.com>.
9. David Graeber, *Inside Occupy*, Berlin, Campus Verlag, 2012.
10. L'expression est de David Graeber.
11. Michael Hardt et Toni Negri, *Declaration*, autopublié et disponible sous forme de livre électronique, à paraître en français aux éditions Raisons d'agir.

12. Dans la même perspective, à New York, OWS a cherché à multiplier les occupations (moins médiatisées) à Harlem, dans le Bronx ou dans les quartiers non gentrifiés de Brooklyn.

13. <http://strikedebt.org/The-Debt-Resistors-Operations-Manual.pdf>.

14. Ou annulation de la dette, en référence à la pratique évoquée dans la Bible d'annulation de toutes les dettes et créances et de redistribution des terres, tous les cinquante ans.

15. La collecte du matériel (perceuses, pompes à eau, clous, etc.) nécessaire pour reconstruire les logements les plus touchés a été lancée en utilisant l'outil « liste de mariage » d'un site commercial (« Occupy Sandy Hacks Amazon's Wedding Registry », consultable sur le site de *The Atlantic*).

16. Occupy Sandy: A Movement Moves to Relief », consultable sur le site du *New York Times*.

17. Cf. Michael D. Yates (dir.), *Wisconsin Uprising: Labor Fights Back*, New York, Monthly Review Press, 2011, qui pose la question des débouchés politiques, de la double impasse soutien critique aux démocrates/soutien à une candidature alternative, et de la nécessité de construire un mouvement fort et autonome, qui ne mette pas tant le travail au centre que la démocratie.

18. David Graeber, correspondance personnelle.

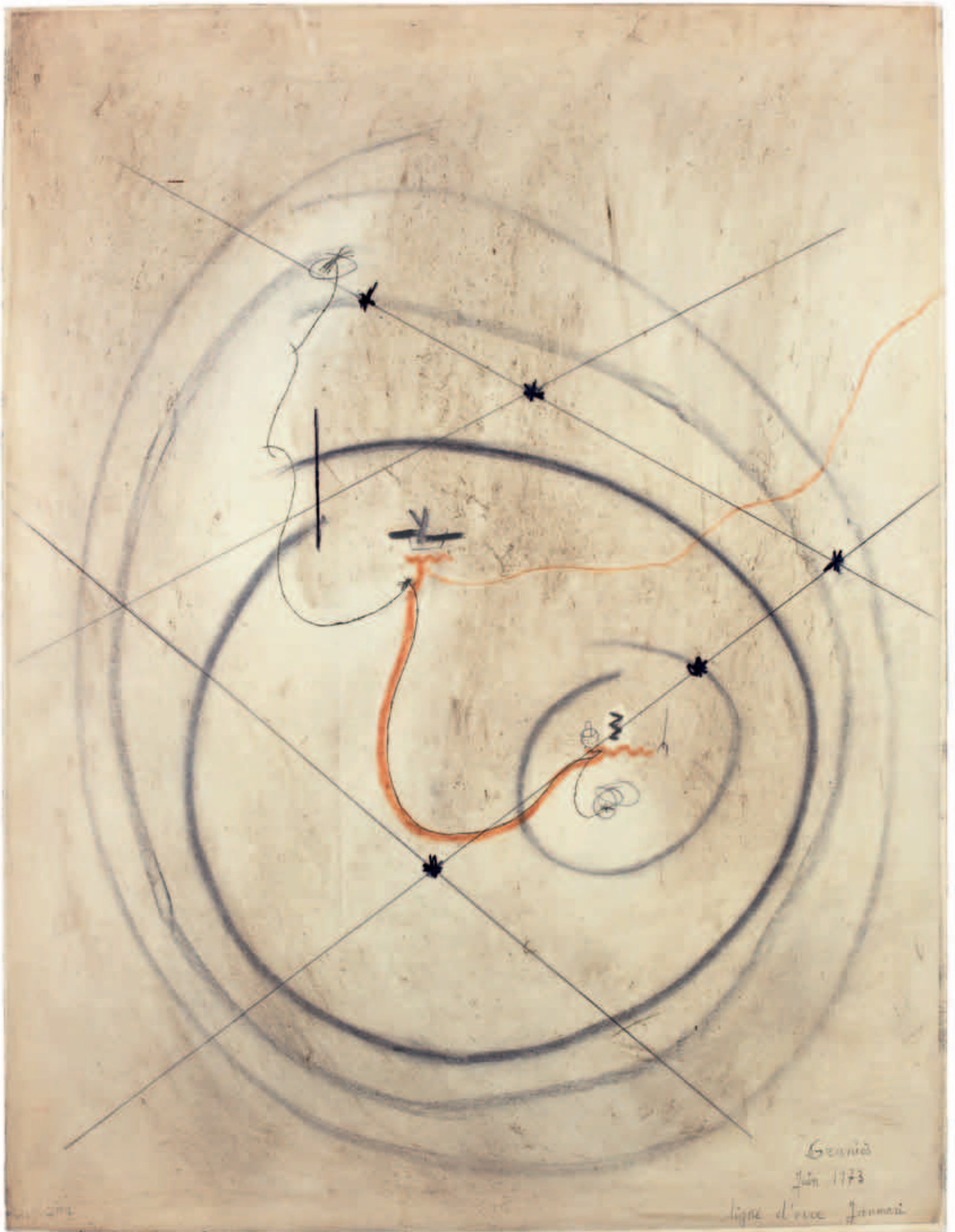
19. Dont l'ouvrage *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné* vient d'être traduit aux éditions du Seuil.

20. L'idée de « conversion » est sans doute plus explicite – et de fait largement présente à OWS, où nombre de salarié-e-s de banques ou d'entreprises représentant les 1% ont participé aux occupations, expliquant que leur vie « avait changé » –, mais la notion est trop connotée religieusement pour ne pas lui préférer celle de contamination.

21. David Bollier et Silke Helfrich (dir.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Amherst, Levellers Press, 2012. OWS a un groupe de travail très actif sur la question des communs – www.makingworlds.org.

22. The Free Association, *Moments of Excess: Movements, Protests and Everyday Life*, Oakland, PM Press, 2011 ; Turbulence Collective, *What Would It Mean to Win*, Oakland, PM Press, 2010.

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



Gennia

Jun 1973

ligne d'vue Janmar

BLACK MARXISM: C. L. R. JAMES ET L'INDÉPENDANCE DES LUTTES NOIRES

PAR MATTHIEU RENAULT*

À PROPOS DE

C. L. R. James,

Sur la question noire.

La question noire aux

États-Unis. 1935-1967,

Paris, Syllepse, 2012, 170 p., 15 €.

Figure majeure du «*black Marxism*», C. L. R. James est l'auteur d'une œuvre foisonnante dont seul un ouvrage, l'extraordinaire *Les Jacobins noirs*, avait jusqu'à présent été traduit en français... il y a plus de soixante ans. La publication de *Sur la question noire* vient partiellement corriger cette insuffisance. L'ouvrage est bien plus qu'un «document historique» sur la IV^e Internationale et la question noire aux États-Unis. Penseur de l'indépendance des luttes noires, James soulève des questions qui sont d'une brûlante actualité, y compris dans le contexte postcolonial français. Il nous invite en outre à réinterroger les relations complexes entre marxisme et critique postcoloniale.

De l'historien trinitadien et éminent représentant du *black Marxism* Cyril Lionel Robert James, l'on ne connaît guère encore en France que l'ouvrage séminal de 1938 sur la Révolution haïtienne: *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*. Et pour cause: c'était jusqu'à présent le seul livre de la vaste œuvre de C. L. R. James à avoir été traduit en français. Cette traduction était du reste assez précoce puisque, réalisée par Pierre Naville, elle fut publiée chez Gallimard dès 1949, avant de faire l'objet d'une réédition en 1984 aux Éditions caribéennes, puis en 2008 aux Éditions Amsterdam. Cette dernière publication participa de l'effort d'introduction (et de «traduction» dans tous les sens du terme) des *postcolonial studies* dans le champ francophone. Mais que sait-on d'autre de celui qui fut, de manière non exhaustive et dans le désordre, un grand théoricien et militant marxiste, compagnon de route et principal interlocuteur de Trotski sur la «question noire» aux États-Unis; l'auteur d'une mémorable histoire sociale du cricket aux Antilles (*Beyond a Boundary*, son autre «classique»); une figure majeure du panafricanisme aux côtés de son compatriote et ami d'enfance, George Padmore; un proche des leaders des indépendances, Kwame Nkrumah au Ghana (à propos duquel il a écrit une étude critique: *Nkrumah and the Ghana Revolution*) et Eric Williams à Trinité-et-Tobago; un collaborateur de Raya Dunayevskaya et pour un temps de Cornelius Castoriadis; un fervent lecteur et interprète

de Hegel, Marx et Lénine (*Notes on Dialectics*), mais aussi de Dickens, Thackeray et Melville (auquel il a consacré un ouvrage: *Mariners, Renegades and Castaways*)? On en sait à coup sûr très peu, souvent rien. Les choses pourraient toutefois changer avec la publication fin 2012 aux éditions Syllepse d'un recueil d'articles réunis sous le titre *Sur la question noire. La question noire aux États-Unis. 1935-1967*.

Distendre le marxisme: savoirs politiques et politiques des savoirs

Accompagné d'une précieuse préface retraçant le parcours politique et intellectuel de James ainsi que d'une postface de Maboula Soumahoro, ce recueil est composé de textes rédigés durant le séjour états-unien de James, qui s'étendit de 1938 jusqu'à son expulsion en 1953 – à l'exception d'un article sur l'invasion de l'Abyssinie (Éthiopie) par l'Italie fasciste publié en 1935 et d'un discours sur le Black Power daté de 1967. S'y révèle à tout instant la double préoccupation qui anime leur auteur: celle, d'une part, du révolutionnaire engagé, au sein du *Socialist Workers Party* (SWP, alors section américaine de la IV^e Internationale) puis du *Workers Party*, dans les luttes politiques des «Nègres» (*Negroes*¹) américains; celle, d'autre part, de l'historien qui en appelle à exhumer la longue et riche histoire des révoltes et révolutions noires. Il n'y a là aucune dualité: apporter une réponse à la «question nègre» est inséparablement pour James un projet politique (marxiste-révolutionnaire) et un

*Matthieu Renault est docteur en philosophie politique, chercheur postdoctoral à la London School of Economics and Political Science et 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* (2011).

projet historiographique. Ainsi, lorsque James écrit que «*le seul lieu où les Nègres ne se sont pas révoltés, c'est dans les pages des historiens capitalistes*» (p. 55), il introduit un argument qui ne pourrait que réjouir les théoriciens postcoloniaux contemporains, dans la mesure où il en appelle déjà à un décentrement et pour tout dire à une «*décolonisation des savoirs*»; mais force est de constater que ce renversement, il l'opère *de facto* non dans le cadre d'une critique de la «*pensée européenne*» traversée par les logiques coloniales, mais dans celui d'une critique du *capitalisme* et de ses modes de production de connaissance, cadres qui se recoupent certainement, mais ne s'identifient pas pour autant.

De ce point de vue, l'on ne peut que mettre en question une certaine tendance dans la littérature anglophone à dissocier le James caribéen, panafricaniste et déjà postcolonial, du James marxiste... et encore eurocentriste, un James dérangeant qui n'hésite pas à parler le langage (historiciste) de l'«*arriération*». Car c'est bel et bien *un seul et même* James qui se dédie à l'écriture d'une histoire des luttes noires et qui affirme par ailleurs que «*c'est seulement là où il y a des idées bolcheviques, des idées marxistes, un savoir marxiste, une histoire marxiste, des perspectives marxistes, que l'on pourra échapper aux idées bourgeoises, à l'histoire bourgeoise et aux perspectives bourgeoises qui sont aux États-Unis si puissantes sur la question raciale*» (p. 204). De même ne peut-on donner des *Jacobins noirs* qu'une image tronquée si l'on échoue (ou si l'on se refuse) à y percevoir, dans les termes de Cedric Robinson, «*une critique du stalinisme, une expression du concept de révolution permanente de Trotski et l'élaboration de la thèse de la dictature du prolétariat de Lénine — le tout construit sur l'extraordinaire détermination par Marx de l'accumulation primitive, c'est-à-dire impérialiste, du capital*²». Ce qu'il s'agit donc de comprendre, ce n'est pas si et comment James est parvenu, ne fût-ce que par moments, à s'arracher au marxisme et à sa «*centralité européenne*», mais si et comment il est parvenu, et jusqu'à quelles limites, à faire usage du marxisme comme d'une «*arme miraculeuse*» (Césaire), à l'arracher à sa propre centralité, à le déplacer ou, dans les termes de Fanon, à le *distendre*, pour lui faire prendre la pleine mesure du problème racial et colonial.

Le Noir en tant que sujet de l'histoire

Dans la préface à l'édition de 1980 des *Jacobins noirs*, James écrit : «*J'en avais assez de lire ou d'écouter ce qu'on écrivait ou disait au sujet des Africains : persécutés et opprimés en Afrique, sur l'Atlantique, aux États-Unis et dans toute la Caraïbe. Je décidai d'écrire un livre dans lequel les Africains — ou leurs descendants dans le Nouveau Monde —, au lieu d'être constamment l'objet de l'exploitation et de la férocité d'autres peuples, se mettraient à agir sur une grande échelle, et façonneraient leur destin, et*

«*L'histoire révolutionnaire des Nègres est riche, stimulante, méconnue. [...] Le Nègre docile est un mythe.*»

*celui d'autres peuples, en fonction de leurs propres besoins*³.» Faire du Noir non plus l'objet du destin, une victime, mais un sujet de l'histoire doué de pouvoir d'agir et d'autonomie, le sujet d'une histoire (passée) qu'il faut dévoiler et d'une histoire (future) qu'il faut contribuer à construire, telle est la tâche que s'assigne (au présent) James. Il le répète dans *La Question noire* : «*L'histoire révolutionnaire des Nègres est riche, stimulante, méconnue. [...] Le Nègre docile est un mythe*» (p. 55). Détruire ou déconstruire ce mythe, c'est pour James retracer l'histoire transnationale (transatlantique) des luttes noires. Cette histoire, elle court, ininterrompue, des révoltes contre les chasseurs, trafiquants et propriétaires d'esclaves (p. 55) jusqu'aux «*violents soulèvements de Harlem, de Détroit et d'ailleurs*» (p. 212), en passant par la Révolution haïtienne, «*l'une des plus grandes batailles révolutionnaires de l'histoire*» (p. 59), la guerre civile américaine et les mouvements abolitionnistes, ou encore le développement du mouvement fondé par Marcus Garvey (l'Universal Negro Improvement Association) dont James affirme qu'il fut à la fois un «*réactionnaire*», un «*fanatique racial*» et le dirigeant de ce qui fut «*par bien des aspects [...] le mouvement politique de masse le plus remarquable que l'Amérique ait jamais connu*» (p. 110).

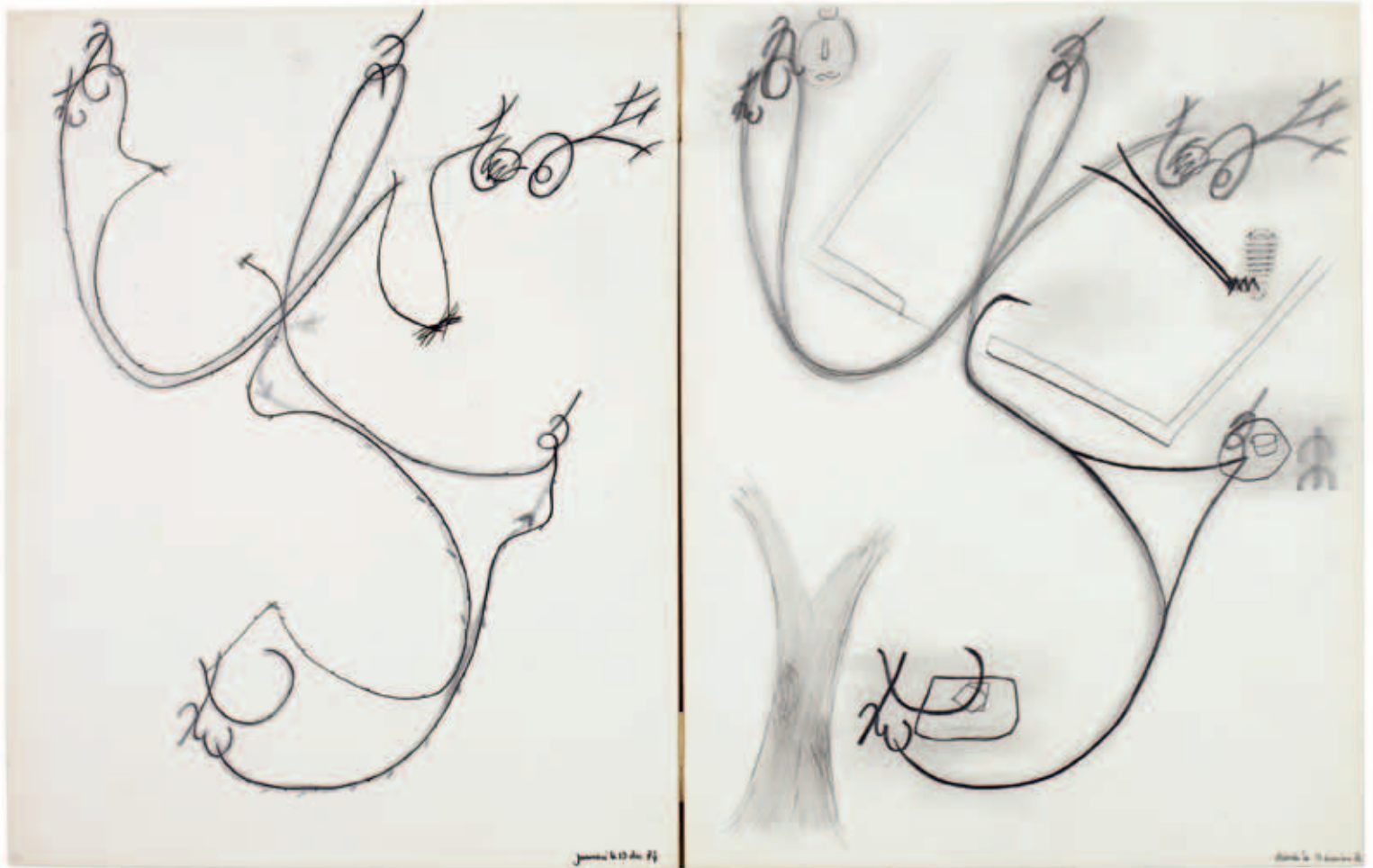
Ce que donne à voir cette histoire et ce sur quoi James ne cesse de mettre l'accent, c'est l'*indépendance* des luttes noires ; or, si «*l'histoire politique*

EXTRAIT / L'IMPORTANT, C'EST LE MOUVEMENT

Le temps passerait, des anciens empires s'effondreraient et de nouveaux prendraient leur place, les relations entre pays et entre classes se modifieraient avant que je ne découvre que ce n'était pas la nature des

biens ni leur utilité qui importait, mais le mouvement, non pas où vous êtes et ce que vous avez, mais d'où vous venez, où vous vous rendez et à quel rythme vous y allez.

C. L. R. James, *Beyond a Boundary* (1963), Londres, Yellow Jersey Press, 2005, p. 149 (trad. de C. Nordmann).



passée des Nègres fournit des indications non négligeables sur le sens que pourrait prendre leur évolution politique», alors le premier pas des masses nègres, au présent, «pourrait bien être la revendication du contrôle, tant matériel que symbolique, de leur propre destinée» (p. 42); car, dit encore James, «la lutte des Nègres, la lutte indépendante des Nègres, a une vitalité et une validité qui lui sont propres» (p. 181). Cet axiome dirige tout le «travail nègre» de James qui appelle ses camarades du «Socialist Workers Party» à défendre (non à «mettre en avant») le droit du Noir à l'autodétermination (si lui-même la revendique), son droit à «la formation d'un État nègre dans le Sud». C'est que pour James, «autodétermination» ne signifie qu'une chose: «que les Nègres doivent déterminer leur propre avenir» (p. 44). C'est au nom de cette indépendance que, dit James à propos du second conflit mondial, «les Nègres doivent s'opposer à la guerre» (p. 71 et sq.), cette guerre pour la défense d'une démocratie à laquelle ils n'ont jamais goûté, cette guerre pour une civilisation au sein de laquelle ils doivent sans cesse lutter pour leur vie (p. 89): «Lorsque Roosevelt et les autres adorateurs de la "démocratie" protestent contre Hitler pour la manière dont il traite les Juifs, Hitler ricane avec mépris et leur répond: "Voyons comment vous traitez les Nègres. J'ai appris comment persécuter les Juifs en étudiant la manière dont

vous, Américains, persécutez les Nègres." Roosevelt n'a rien à répondre à cela.» (p. 79)

Les luttes noires et la «révolution mondiale»

Aussi paradoxal que cela paraîtra à certains dans le contexte postcolonial actuel, où les idées et mouvements postcoloniaux se voient régulièrement taxés de séparatisme, c'est précisément cette indépendance, cette «séparation» (ou du moins le pouvoir de se séparer) qui a rendu les luttes noires *inséparables* de l'«histoire mondiale». Sans cette revendication et cette expression d'un pouvoir d'agir en son nom propre, le Noir n'aurait pas pu jouer le «rôle formidable» qui a été le sien «dans la transformation de la civilisation occidentale et dans le passage du féodalisme au capitalisme» (p. 56). Dès ses débuts, «la lutte des Nègres pour la liberté et l'égalité a été une question internationale» (p. 174). Or, l'«alliance» du mouvement noir et du mouvement ouvrier aux États-Unis, et plus généralement des luttes anticoloniales et de la révolution (mondiale) prolétarienne, ne répondra pas à d'autres principes, car «ce n'est pas que par l'approfondissement et l'élargissement continus de leurs luttes indépendantes que les Nègres seront en fin de compte amenés à reconnaître [...] que leurs luttes font partie de la lutte pour le socialisme» (p. 151). «L'étude de l'histoire nègre», affirme James dans un échange avec Trotski reproduit dans

Question juive, question noire (recueil de textes du révolutionnaire russe qu'on aura tout intérêt à lire en parallèle), «*mène aisément à la conclusion que l'émancipation des Nègres aux États-Unis et au-delà est liée à l'émancipation de la classe ouvrière blanche*⁴».

James ne met jamais en question «*la nature de classe fondamentale de l'oppression raciale et l'unité objective des opprimés dans la lutte pour le socialisme*» (p. 151). Ce qui distingue les opprimés entre eux, les Noirs du prolétariat blanc, ce n'est «*que*» (c'est déjà beaucoup) l'intensité de l'exploitation et la brutalité des discriminations (p. 40). Or c'est précisément parce qu'ils constituent la «*fraction la plus opprimée et la plus discriminée de la société américaine*» (p. 45) depuis des siècles que «*les Nègres américains [en] constituent potentiellement l'élément le plus révolutionnaire*» (p. 45), un potentiel dont l'enjeu est d'accompagner l'actualisation, le passage à l'acte – lequel ne saurait aller sans une *violence* qui, précise James, n'est pas l'opposée de la raison, et est vouée à se combiner avec elle : non pas raison ou violence, mais *raison et violence* (p. 68). Le mouvement noir est donc amené à former «*sous une direction politique adéquate, l'avant-garde de la révolution prolétarienne*» (p. 45). Enfin, si James souligne à plusieurs reprises, parfois contre Trotski, qu'étant privés de toute langue, de toute religion et de toute culture propres, «*les Noirs sont – et ont été depuis plusieurs siècles – américains*», il n'en accorde pas moins que leur «*situation particulière*» (ségrégations, oppression, couleur de la peau) fait que «*leurs problèmes deviennent ceux d'une minorité nationale*» (p. 139). C'est pourquoi il est possible de leur appliquer, et James ne cesse à travers les années de le faire, la thèse de Lénine selon laquelle les «*petites nations*» sont susceptibles de jouer «*le rôle d'un des ferments,*

d'un des bacilles qui favorisent l'entrée en scène de la force véritablement capable de lutter contre l'impérialisme, à savoir le prolétariat socialiste». C'est-à-dire, traduit James, que les Noirs n'ont pas à attendre que le prolétariat se porte à leur tête pour agir. L'ordre des «*causes*» et des «*effets*» doit même être renversé : «*par leur mouvement propre, leur résistance et les développements politiques qu'ils peuvent amorcer, ils peuvent ouvrir la voie par laquelle le prolétariat surgit sur la scène*» (p. 187).

Une question de point de vue ?

Mais ces arguments ne détruisent-ils pas peu à peu l'indépendance des luttes noires, que James ne cesse pourtant jamais de revendiquer, dans la mesure où la fin (la finalité) de ces luttes, et par conséquent leur sens (historique, politique) profond n'en continue pas moins d'échapper à leurs auteurs ? Si James reste toujours soucieux de penser une participation des luttes noires à la révolution socialiste qui ne soit en rien une subordination, cette exigence d'une «*appartenance*» posée comme *a priori* ne soumet-elle pas les mouvements noirs à une nouvelle *dépendance* ? James n'attribue-t-il pas à ces mouvements un manque constitutif lorsqu'il parle de «*stimuler*» les luttes des Nègres, de leur «*enseigner*» le marxisme, fût-ce «*dans le langage de leurs aspirations et de leurs expériences propres*» (p. 151), de gérer et d'orienter les forces et les passions (p. 206), de «*clarifier les élans spontanés des peuples vers l'internationalisme*» (p. 162) car la «*prise en compte du mouvement nègre indépendant ne minore pas la signification de la direction prolétarienne et avant tout prolétarienne*» (p. 191) ? Outre le fait qu'il ne faudrait pas oublier que ces prises de position s'adressent aux militants de la IV^e Internationale, force est de reconnaître que les questions qu'elles soulèvent, relevant en somme

EXTRAIT / LE CRICKET, THÉÂTRE DES RIVALITÉS DE CLASSE ET DE RACE

Il ne fait absolument aucun doute pour moi que la collision entre race, caste et race n'a pas eu pour effet de ralentir, mais au contraire de stimuler le cricket antillais. Je suis également convaincu que, à cette époque, les passions politiques et sociales qui ne trouvaient pas de lieux d'expression normaux se sont exprimées avec tant de virulence dans le cricket et d'autres jeux précisément parce qu'il s'agissait de jeux. Pour évoquer ma propre histoire, la tradition britannique avait ancré profondément en moi l'idée qu'en entrant dans l'arène sportive, on laissait derrière soi tous les compromis sordides de son existence quotidienne. Mais pour y parvenir, il aurait fallu que nous nous défassions de notre peau. Dès l'instant où

j'eus à décider quel club choisir, le contraste entre la réalité et l'idéal me subjuga et me déchira intérieurement. La population locale ne pouvait d'ailleurs pas voir les choses autrement. Les rivalités de classe et de race étaient trop intenses. Là, elles pouvaient se donner libre cours sans violence et sans trop de pertes, si ce n'est celles qui touchent à la fierté et à l'honneur. Ainsi, le terrain de cricket était une scène sur laquelle des individus choisis jouaient le rôle de représentants, investis de significations sociales. Je me propose à présent de rapporter l'histoire de certains de ces personnages et tout ce que je parviendrai à reproduire du conflit social (sachant que je me souviens de tout). On m'a mis en garde du fait que certains de ces

personnages sont inconnus et sont par conséquent peu susceptibles d'intéresser le lectorat au-delà des Antilles. Je ne parviens pas à m'en persuader. Leur histoire est celle du cricket et des Antilles, une histoire qui n'a jusqu'à présent jamais été écrite, comme a été écrite une si grande part de l'histoire du cricket des villages d'Angleterre et de joueurs inconnus du grand public, que les lecteurs antillais ont lu avec tant de délectation.

C. L. R. James, *Beyond a Boundary* (1963), Londres, Yellow Jersey Press, 2005, p. 88-89 (trad. de C. Nordmann).

du problème général des relations entre spontanéité et organisation, n'en concernent pas moins (et probablement même plus) le prolétariat blanc américain que les mouvements noirs.

Reste, dira-t-on, que James ne parle ici jamais des Noirs (qu'ils soient américains, africains ou antillais) qu'à la *troisième personne*. Il n'y a pas (encore) de « nous, Nègres » chez James qui en appelle « à étudier, à penser, et à pénétrer le mouvement nègre », à se consacrer « à l'observation des Nègres » (p. 199), activité qui ne peut manquer d'impliquer une certaine mise à distance, une différence. James ne parle au fond que de lui-même lorsqu'il évoque « ceux qui les connaissent, qui connaissent leur histoire, qui peuvent leur parler en toute intimité » (p. 205). Mais pourquoi James devrait-il être assigné à une quelconque identité (noire) ? Au nom de quoi, et de qui, faudrait-il regretter que son identification n'ait pas été, du moins explicitement, plus profonde ? Plutôt qu'en termes d'identité, ne serait-il pas plus heuristique de penser ici en termes de *perspective* ou de *point de vue* ? En effet, le regard de James sur les Noirs américains n'est pas tant le regard d'un sujet sur un objet, qu'un regard sur un autre regard. Comme il l'écrit dans la préface de 1962 aux *Jacobins noirs*, il s'est toujours agi pour lui de renverser les perspectives : non plus voir l'Afrique ou les Antilles depuis la « civilisation occidentale », mais « à partir de leur propre histoire », une histoire qui, par ailleurs, est susceptible d'offrir une perspective décentrée sur l'Occident lui-même⁵. Ce à quoi s'attache James, c'est bel et bien à donner droit de cité au point de vue du Noir ; son discours est un discours qui s'efforce, non

sans limite, de donner voix à la voix de celui qui, malgré tout, reste son Autre : « *notre position théorique et notre analyse de ce qui se passe parmi les Nègres – ce qu'ils pensent – trouvent leurs fondements dans leur activité même* » (p. 184). Ici encore, ce geste que l'on pourrait dire postcolonial ne procède pas tant d'une rupture avec la théorie marxiste, que d'une reprise, et peut-être d'un déplacement, de ce qui constituait déjà bel et bien, au sein du marxisme, une *théorie du point de vue* (du prolétariat), laquelle aura sans doute trouvé son expression la plus complète dans *Histoire et conscience de classe* de Lukács.

Qui est arriéré ?

Contre l'idée « du progrès linéaire imaginé par le courant dominant de la philosophie moderne », James, souligne Sandro Mezzadra, se sera attaché à penser une histoire au « *rythme syncopé* », constituée, à présent dans les termes de James lui-même, d'« *une concaténation de périodes non pré-ordonnées de lente dérive, en alternance avec des étincelles de révolte, des bonds en avant et des catastrophes* »⁶. Ce « désordre » se manifeste également dans la *méthode* de James lui-même et en particulier dans son usage de l'*Histoire de la révolution russe*. En effet, dans les *Jacobins noirs*, ce ne sont pas seulement la Révolution française et la Révolution haïtienne qui se répondent « *comme des voix dans une fugue* » pour reprendre la formule d'Edward Said ; c'est aussi la Révolution russe, que James mobilise, dit Grant Farred, comme « *un outil critique rétrospectif avec lequel il produit une interprétation de la révolte d'esclaves de Saint-Domingue* »⁷ – laquelle, ajoutera-t-on, doit à son

EXTRAIT / AVEC MARX, AU-DELÀ DE MARX : UNE AUTRE CLASSE RÉVOLUTIONNAIRE

Le cadre théorique des *Jacobins noirs* était de façon manifeste constitué par les théories de la révolution développées par Marx, Engels, Lénine et Trotski. James l'affirmait dans le texte lui-même assez fréquemment. Ce n'était cependant pas entièrement le cas. Il avait certes repris à Marx et Engels le concept de classe révolutionnaire et les fondements économiques de son apparition historique. Mais les esclaves d'Haïti n'étaient pas le prolétariat de Marx. Pour James, cela importait peu dans la mesure où le processus de leur constitution sociale était le même :

« Les esclaves travaillaient la terre et, comme les paysans révolutionnaires du monde entier, ils visaient l'extermination de leurs oppresseurs. Mais à travailler et à vivre ainsi par bandes de centaines d'individus dans les immenses usines à sucre qui recouvraient la plaine du Nord, ils étaient

plus proches du prolétariat moderne que tout autre groupe de travailleurs à l'époque. Leur essor fut par conséquent un mouvement de masse parfaitement préparé et organisé. »

Qui plus est, James paraissait vouloir défier Marx et Engels jusque sur le terrain de la signification sociologique et politique qu'ils avaient attribuée aux premiers stades du capitalisme. Alors qu'ils s'étaient contentés de situer la formation du prolétariat révolutionnaire moderne au cœur de la production industrielle capitaliste, James estimait que la sphère de son apparition devait être élargie. « *En même temps que les masses françaises, les esclaves à demi-sauvages de Saint-Domingue s'avéraient sujets aux mêmes lois historiques que les travailleurs avancés du Paris révolutionnaire.* » (p. 243) Le capitalisme a produit sa négation sociale et historique aux deux pôles de son appropriation : d'un côté, dans son noyau

industriel, l'accumulation capitaliste a donné naissance au prolétariat ; de l'autre, à la périphérie, « l'accumulation primitive » a posé les bases sociales des masses révolutionnaires. Mais ce qui distingue la formation respective de ces classes révolutionnaires est la source de leur développement idéologique et culturel. Tandis que le prolétariat européen avait été formé à travers les idées de la bourgeoisie (les « *idées dominantes* », insistaient Marx et Engels, « *sont les idées de la classe dominante* »), à Haïti et probablement partout dans les populations esclaves, les Africains avaient construit leur propre culture révolutionnaire.

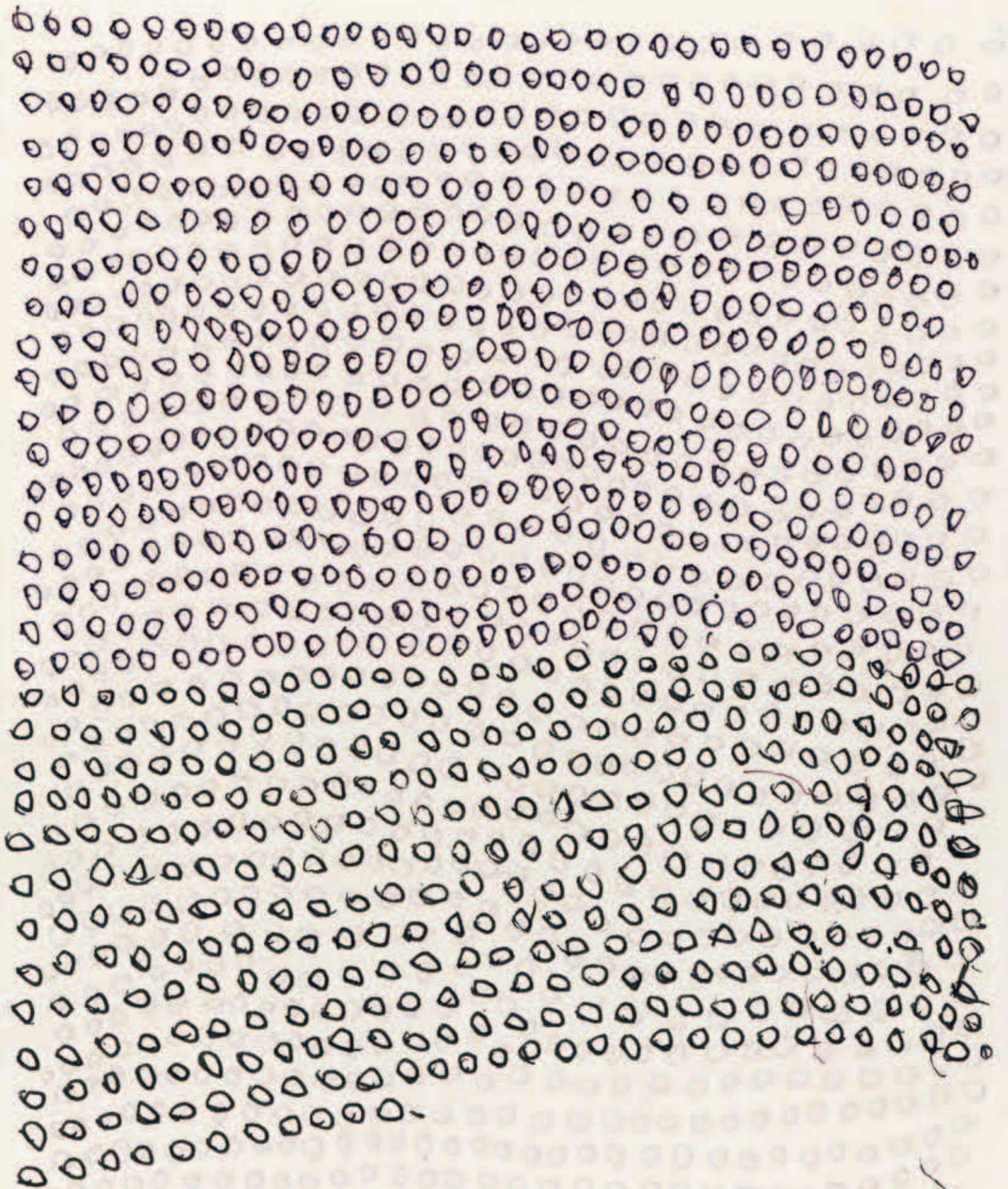
Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* (1983), Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2000, p. 274-275 (trad. de C. Nordmann).

tour s'offrir comme un outil « prospectif » pour les luttes anticoloniales de libération nationale, ainsi que James l'affirme lui-même : « *comme on peut s'en apercevoir tout au long du livre, mais surtout dans les dernières pages, je n'ai cessé d'avoir à l'esprit, non pas les Antilles, mais l'Afrique*⁸ ».

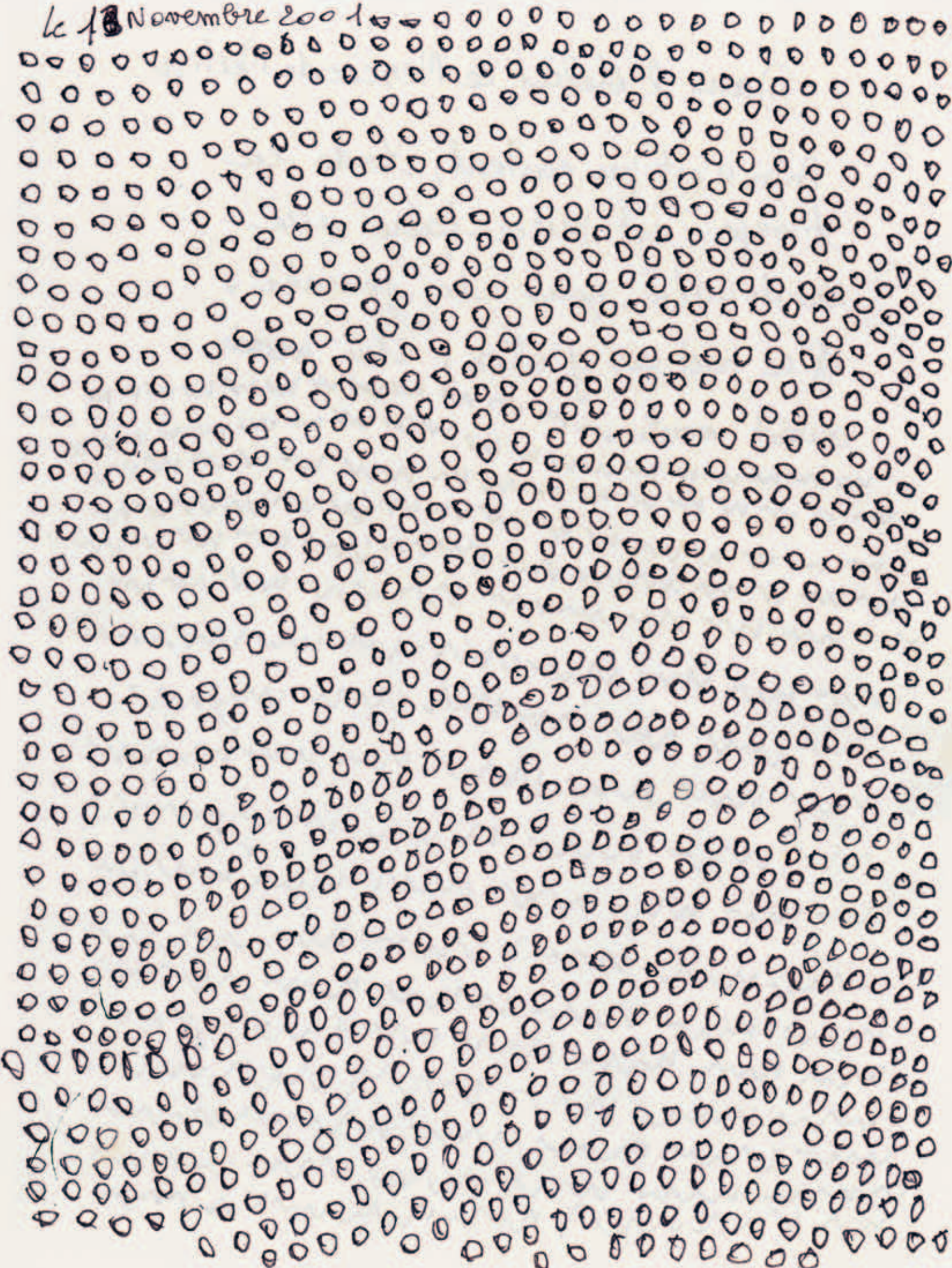
Cette conception et cette méthode de la « concaténation », de la connexion et de la combinaison des temps et des espaces, de leur *mouvement*, devraient nous inviter à reconsidérer les usages jamesiens de l'« arriération ». Si Paget Henry affirme qu'on ne saurait reconduire la pensée de James à l'équation « marxisme = eurocentrisme », il n'en souligne pas moins l'échec de James à contester l'opposition binaire (coloniale) arriéré/avancé, elle-même étroitement dépendante de la dichotomie prémoderne/moderne⁹. En réalité, c'est avant tout en termes politiques et économiques que James conçoit l'arriération ; et cette arriération, montre-t-il dans ses *Notes on Dialectics*, c'était tout autant celle de la France « *qui a produit la Révolution française* », celle de l'Allemagne « *qui a produit la philosophie classique et le marxisme* » ou celle de la Russie qui a « *produit la grande littérature russe [...] et le bolchevisme* ». Tel est ce que, non sans faire écho à la loi du développement inégal et combiné formulée par Trotski, il appelle la « *loi de la compensation historique* » : « *son importance est qu'en mettant au jour une réponse différée, elle projette dans le futur, et l'arriération est transformée, faisant de son arriération elle-même la dynamique de transition vers l'avant-gardisme. Quelle formule*¹⁰ ! » Loin donc de répéter la scission (coloniale) du *backward* et du *forward*, James thématise leurs échanges, leurs renversements, leurs « *bonds* » (*leaps*), leurs transformations l'un dans l'autre. N'est-ce pas déjà là une subversion du clivage entre « archaïque » et « moderne », quand même elle serait encore formulée dans un langage (marxiste) qui en reproduit les termes ? Pour en juger, et plus généralement pour étudier la genèse chez James d'une critique postcoloniale *au sein* du marxisme, la matrice que constitue la critique de l'eurocentrisme est insuffisante... et elle pourrait même se révéler inadaptée.

NOTES

1. « *Negroes* » est le terme qu'emploie systématiquement James. Ainsi que le rappellent les éditeurs de l'ouvrage dans un avertissement, c'est à cette époque le terme « *le plus fréquent et considéré comme le moins péjoratif, à l'inverse de "nigger"* ». Ce n'est qu'à partir des années 1950-1960 que s'y substituera, dans les mouvements africains-américains, le terme « *black* » (p. 6).
2. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, p. 265.
3. C. L. R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, « Préface à la troisième édition » (1980), p. 17.
4. Léon Trotski, *Question juive, question noire*, Paris, Syllepse, 2011, p. 178.
5. C. L. R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, « Préface à la deuxième édition » (1962), p. 16.
6. Sandro Mezzadra, « Temps historique et sémantique politique dans la critique postcoloniale », *Multitudes*, n° 26, automne 2006.
7. Grant Farred, « C.L.R. James and Anti-/Postcolonialism », www.solidarity-us.org/site/node/1526, dernière consultation le 12 janv. 2013.
8. C. L. R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, « Préface à la troisième édition » (1980), p. 18.
9. Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York et Londres, Routledge 2000, p. 48.
10. C. L. R. James, *Notes on Dialectics. Hegel, Marx, Lenin*. Westport, Lawrence Hill & Co, 1980, p. 136.



Le 1^{er} Novembre 2001



LA COURBE DE LA BASTILLE

PARIS, LE 6 MAI 2012

PAR STÉPHANIE ÉLIGERT*

L'histoire est la suivante: un jeune homme, théoriquement franco-japonais, vit depuis 2006 à Paris, ville où il est notamment venu faire son éducation politique. De ce fait, il se joint spontanément à tous les mouvements sociaux d'ampleur, comme celui contre l'allongement du temps de travail en octobre 2010, et ici le rassemblement sur la place de la Bastille, le jour de la victoire du Parti socialiste au scrutin présidentiel, le 6 mai 2012. Ses perceptions ont été très statiques (puisque'il ne s'agissait pas d'une marche dans les rues), et cependant témoins de l'émergence d'un étrange mouvement de courbe par lequel – en une heure ou deux – des percepts révolutionnaires sont devenus des items de société de loisirs.

*

Dès que le métro de la ligne 1 est arrivé à la station Bastille, que les portes nous ont déversés sur le quai, les jambes légères, l'air a immédiatement pris une tournure hallucinogène, faisant comme auréoler chaque parcelle de la station d'une sorte de blancheur de flash doré. L'intensité était partout, horizontalisant l'espace, les circulations, les contacts. Arrivé au centre de la galerie souterraine de la Bastille, j'étais étourdi par cet amas d'énergies qui partaient en tout sens ; je ne savais plus quelle sortie prendre ; mon attention happée par chaque visage que je croisais, j'étais désorienté ; je décidai d'emprunter le rythme du premier groupe que je voyais, je le suivis. Mais on aurait dit qu'on traversait alors des sortes de plans séquences très brillants et brefs, qui avaient une forme cubique allongée ; chaque rencontre avec les gens venant en sens inverse semblait se produire dans une épaisseur d'air diamantin, étincelant, et cela du fait de cette atmosphère de fête qui accentuait la luminosité des ampoules du métro jusqu'à les faire ressembler à des bougies dans des globes de cristal.

Tout le monde se regardait, souriait ; les échanges fusaient et rebondissaient contre les porcelaines voûtées du couloir avec la vitesse d'un vol d'hirondelles. À un moment, on a croisé un groupe de jeunes hommes, dont quelque chose dans le maintien – un certain calme, une nonchalance particulière – laissait deviner qu'ils venaient du Val de Marne ; l'un d'eux, joint aux lèvres, a levé un doigt d'honneur, le visage heureux, en scandant avec euphorie « *Sarko-zy à Fleu-ry ! Sarko-zy à Fleu-ry !* » ; les gens que j'avais

suivis, et qui semblaient venir de l'Est parisien – du XI^e peut-être –, manifestement plus bourgeois, leur ont aussitôt répondu par un « *Ouais !* » rieur, en applaudissant et en levant le poing. Cette circulation de la joie ne cessait pas : elle produisait des étincelles comparables tous les 5 mètres.

Dès que j'eus gagné les pieds des escaliers de la sortie vers le boulevard Beaumarchais, l'air que je commençai à recevoir – et qui m'arrivait par coulées descendantes entre les personnes devant moi, qui montaient – m'a immédiatement fait sentir que ce rassemblement était d'une densité exceptionnelle. Tout cela provenait de la lumière très singulière qui rayonnait de la place. Je me rappelle être même resté quelques instants figé au bas des escaliers – submergé par cette densité qui m'avait enveloppé d'un coup – pour fixer cette espèce de cadrage du ciel créé par la sortie du métro. Je fus frappé par l'éclat de l'air extrêmement contrasté, et qui était fait d'une sorte de gris perle lumineux et d'un noir mat, profond et énigmatique. En montant à peine quelques marches, la sensation de ce contraste s'accroissait encore, mais, cette fois, elle se précisa en me donnant un contact charnel incompréhensible avec un Paris lointain, historique.

J'étais bouleversé, non par l'émotion – qui était très grande, pourtant –, mais par le contact avec ce noir entêtant. De la façon la plus curieuse possible, j'avais l'impression de sentir sur mon visage des volutes d'air, tressées de suie, venues de 1848, ou même de 1788, et 1789 ; l'atmosphère avait une nuance de cendre lumineuse qui flottait et semblait se fixer seulement sur les arrêtes des immeubles, pour ourler davantage leurs reliefs. Cependant, parvenu en haut des escaliers, je cherchai la rue du faubourg Saint-Antoine – de laquelle il me serait plus facile de partir pour regagner mon domicile, situé rue de Bagnolet, au niveau du Père-Lachaise. Je commençai à longer les contours externes de la foule ; foule de laquelle je n'avais pas de perspectives, et qui pourtant semblait immense et s'étendre au moins jusqu'à Bercy. Je marchai lentement, presque incapable de m'orienter parce que chaque seconde, j'étais stupéfait de recevoir, arrivant directement de la foule, un souffle d'une puissance extraordinaire : c'était quelque chose d'horizontal, d'homogène et d'extensif, de débordant. Je n'arrivai qu'à tendre le visage vers le centre supposé de ce souffle, la colonne

*Stéphanie Éligert vit et travaille à Paris. Elle a notamment publié des textes sur le site de poésie contemporaine Sitaudis.fr et dans la revue *Vacarme* (n° 57).

de Juillet. Sa forme érectile, sa légèreté graphique paraissait configurer la totalité de l'atmosphère : le ciel paraissait plus haut et plus voûté, et toujours fait de cette luminosité étrange, tissée de velours noir et d'un gris perle d'une grande clarté.

Toutes ces singularités que je vivais aux limites de l'hallucination s'accrochaient en moi tandis que je continuais à marcher. Et elles s'amplifiaient ; mais ce qui me saisit davantage, ce fut ensuite la rumeur vaste et plurielle, et pourtant unifiée, sans mots d'ordre ni chants d'aucune sorte, presque silencieuse, qui se dégageait de la place. Cette sensation était impressionnante. En marchant, on croyait effleurer les parois transparentes d'une vaste masse d'air, porteuse de sa propre vibration, de sa propre pression atmosphérique, de sa lumière et de son pouls. Arrivé au niveau de la rue de la Roquette, la foule était de plus en plus nombreuse ; des personnes arrivaient de partout – mais le plus étonnant était que si elles sortaient du métro, comme moi quelques minutes plus tôt – le corps engagé dans un climat festif –, j'en voyais un certain nombre partir se fondre dans cette masse d'air immense et calme, dans laquelle chacun semblait attendre quelque chose, dans un côté à côté compact, heureux et tranquille.

Ce n'est qu'au début de la rue du faubourg Saint-Antoine que j'ai trouvé un peu d'espace. Cela étant, je fus frappé de voir la rue vide ; je ne compris pas pourquoi le rassemblement ne débordait pas jusque-là. Avant de me retourner, et de faire face à la colonne de Juillet – dont je continuais à sentir, dans mon dos, les vibrations immenses agiter l'air –, je m'avançai un peu plus dans la rue. Des CRS que je n'avais pas vus m'arrêtèrent, en me signifiant « *le blocage de cet axe pour raisons de sécurité* » ; j'obtempérai, tout en étant étonné de ne pas les avoir remarqués – je ne m'expliquai pas comment eux dont, à l'ordinaire, la présence est si sensible, même lorsqu'ils sont en petit nombre, avaient perdu tout relief. La preuve me fut donnée que je n'étais pas seul à m'interroger sur cette anomalie car juste à côté de moi, une mère expliquait à sa fille, une adolescente d'une quinzaine d'années, que « *Ce soir, c'est vraiment la révolution, les policiers sont devenus sympas.* » Je fixai à nouveau cette rangée de CRS et en effet, je vis que leur regard avait perdu cette rigidité panoramique, certains fixant leurs rangs en songeant manifestement à autre chose qu'au maintien de l'ordre. C'est alors que trois ou quatre personnes de tout âge sont arrivées et ont déroulé – parallèlement à leur axe – une banderole de nappe cirée blanche d'une quinzaine de mètres, sur laquelle était écrit « *Pour une assemblée constituante* ».

À nouveau, cette sensation d'un présent feuilleté jusqu'à soulever une épaisseur oubliée de l'histoire de Paris me sauta au visage, comme l'effet d'un stupéfiant, d'un flash bouleversant mon corps et la stabilité

de son entour. Tout vacilla. Cela me troubla d'autant plus que j'avais beau scruter la profondeur de champ de cette rue, je ne voyais rien d'autres qu'une vingtaine d'estafettes de police et les grossières lettres lumineuses d'un marchand de meubles italien. En fait, la seule chose sur laquelle trébucha mon atten-

Ce que je vis me sidéra : la place de la Bastille telle que je la traversais chaque semaine n'existait plus.

tion, ce fut la transparence de l'air, dont le grain limpide n'avait aucun lien avec celui que je venais de respirer sur la place, au pied de la colonne. Quoique toute cette intensité commençât à me fatiguer, et que l'envie de m'asseoir devint très forte, je montai sur un trottoir relativement haut et me retournai. Ce que je vis me sidéra : la place de la Bastille telle que je la traversais chaque semaine n'existait plus.

Habituellement, j'arrive sur la Bastille par la ligne de bus 76, en provenance de Bagnolet, et dès qu'on passe l'arrêt dit de la Boule Blanche, mon attention, après avoir dérivé dans le vert d'eau et les dorures de la colonne de Juillet, est toujours frappée par la même sensation adjacente : du fait d'une légère inclinaison en pente de l'opéra Bastille vers la rue Saint-Antoine, qu'il domine, cette place dégage quelque chose d'annexe, de subsidiaire comme si au moment de la conception de l'opéra, elle avait été réduite à un bassin sans eau dont la colonne de Juillet aurait été l'ornement central. Cela explique, me semble-t-il, que chaque fois qu'on traverse cette place, on a l'impression de marcher sur une sorte de parvis factice, d'extension accessoire mise au service de cette monumentalité de verre vieilli. Cela explique encore – enfin, de mon point de vue – que lorsqu'on la traverse à pied, on a toujours aussi la sensation d'enjamber quelque chose ressemblant à un vide désagréable, un trou d'air vaguement hostile.

Toujours est-il que ce soir-là, lorsque du haut de ce trottoir, je pus jouir d'un plan large de la place, je fus absolument sidéré par la reconfiguration urbaine, architecturale que l'énergie de ce rassemblement avait créée. À la limite, on aurait dit que cette transformation était géologique tant ce n'était plus cette inclinaison en pente du plateau de la Bastille qui était sensible (du haut de l'opéra vers la rue Saint-Antoine), mais une formation en colline dont le point culminant était la base courbée – et le prolongement effilé – de la colonne de Juillet. Jamais cette place ne m'avait paru aussi vaste ; la densité du nombre de personnes présentes était si forte que, de là où je me trouvais, leur côté à côté très serré provoquait l'effet d'un second sol vibrant, ondulant qui espaçait outre

mesure la place, écartait, éventait même les façades circulaires – qu'on ne voyait plus.

Ainsi de la Banque de France – qui aurait dû être dans mon axe de vision – et que même au terme d'un effort aigu, je ne percevais plus. La colonne était seule, comme érigée fébrilement par cette masse

C'est alors qu'une onde d'une netteté aussi haute et puissante qu'un cyclone déferla sur la place; des milliers de bras, de doigts d'honneur se levèrent.

fluide, mouvante de gens; mais elle paraissait aussi détachée de Paris, floutée dans un stratus dont les nuances de gris perle – et l'éclat toujours lancinant de ce noir obscur, cendré sculptant – la faisaient flotter à quelques mètres du sol. Assez vite, je compris que ce stratus résultait des fumigènes brûlés ici et là autour de la colonne; pourtant, ceux-ci n'étaient pas suffisamment nombreux pour expliquer une telle autonomie atmosphérique (car en me retournant une nouvelle fois vers la rue du faubourg Saint-Antoine, je constatai que l'air y était toujours aussi transparent, comme imperméable). Sans doute la présence traversante de la Seine – entre la colonne de Juillet et la rue Saint-Antoine – expliquait que la fumée s'accrocha dans ses particules humides. Mais là même l'humidité et les fumigènes ne pouvaient pas suffire à produire une telle matière aérienne. Depuis lors, j'appris qu'avant 1789 on stockait à proximité de la Bastille la poudre de canons servant à l'armée royale. Cela avait-il un lien? Si oui, cette brume était littéralement fantastique.

En continuant d'observer, fasciné, ce stratus centré autour de la colonne – qui s'y accrochait comme les cumulus au pic d'une montagne –, je reçus un choc d'une intensité inouïe. Je ne sais comment exprimer la teneur de l'impact, mais soudain, revint en moi – pour *se calquer physiquement* sur ce que je voyais – une image entraperçue quelques mois plus tôt, dans l'édition d'une chaîne d'info continue. Il s'agissait des combats de rue à Athènes, au moment où les dirigeants de l'Union européenne étaient en train d'achever le premier plan de rigueur imposé à ce pays. Dans mon souvenir, le reportage comptait beaucoup de plans dont, sur le moment, m'interpelait une nouvelle fois le caractère international, interchangeable des révoltes urbaines (sous l'effet des fumigènes, ou des cocktails Molotov, il y a toujours un effacement des particularités d'une ville, faisant que tout cela peut se passer dans n'importe quelle zone urbaine du monde). Puis il y eut un bref insert, ne durant pas plus de 5 secondes, où l'on voyait l'Acropole flottant elle aussi dans un stratus de fumigènes, plus bleuté

et doré – sans doute une conséquence directe de l'atmosphère méditerranéenne –, avec, à sa base, une petite cinquantaine de personnes en train de lancer des projectiles à destination des forces de l'ordre, lesquelles étaient, je crois, repoussées hors champ.

Ce qui me sidéra, c'était la puissance *instantanément schématique* de cette image; je veux dire que ce n'était pas l'Acropole qu'on voyait, mais une idée de l'origine de la démocratie – les colonnes, la forme de la toiture – avec, collées sur cette idée, des petites silhouettes révolutionnaires. Sans le vouloir – enfin, je le suppose –, le caméraman avait produit un blason insurrectionnel, dont en plus, le choix de le réduire, au montage, à un bref insert avait encore accru la puissance stroboscopique. De fait, tout le reste de la soirée, alors que j'avais des tâches rédactionnelles à finir, et que je m'y laissais absorber sans trop de difficultés, bien qu'elles fussent peu agréables (il s'agissait de la retranscription des premiers estimés de comptes semestriels d'un grand groupe français, dont l'une des branches était alors en situation de *profit warning*), cette image s'interposait en permanence entre moi et l'écran de mon ordinateur; le lendemain, encore, elle revint – la persistance rétinienne en avait été maximale.

Là, il se produisit exactement le même phénomène, mais beaucoup plus troublant du fait de sa lenteur, et de ce qu'aussi, parallèlement à cela, je doutais de son processus et de ses linéaments fantastiques, hallucinogènes. Pourtant, lorsque je relevai la tête et fixai la colonne de Juillet – de plus en plus impressionnante du fait d'un changement progressif de lumière (la nuit arrivant, le gris perle du début devenait plus sombre, semblable à la fourrure d'un chat chartreux, et le noir, de mat, devint brillant, élargi) –, je ne pus que constater la mise en œuvre d'une emphase obscure, quasi hugolienne, qui accentuait encore un peu plus le relief historique, dix-neuviémiste de la place et des gens dont, d'où j'étais, je ne percevais que le dos rebondi et illimité des têtes.

Mais alors que j'étais en train de dériver dans le sans-fond de cette observation (pêle-mêle, je sentais affluer des bouts d'histoires comme la grève Ravailion d'avril 1789, les traversées de la place en juin 1848, en mai 1871), un écran que je n'avais absolument pas vu s'alluma. Il était immense, et situé – d'où j'étais – sur la droite de la Colonne, à l'entrée du boulevard Richard-Lenoir; je le voyais de biais. L'image du président vaincu fut projetée. C'est alors qu'une onde d'une netteté aussi haute et puissante qu'un cyclone déferla sur la place; des milliers de bras, de doigts d'honneur se levèrent; le gris chartreux redevint brutalement très clair; la toiture nuageuse parut s'élever de cent mètres; des cris, des insultes joyeuses fusèrent de partout, et pulvérisaient le calme qui avait régné jusqu'alors; je me joignis à

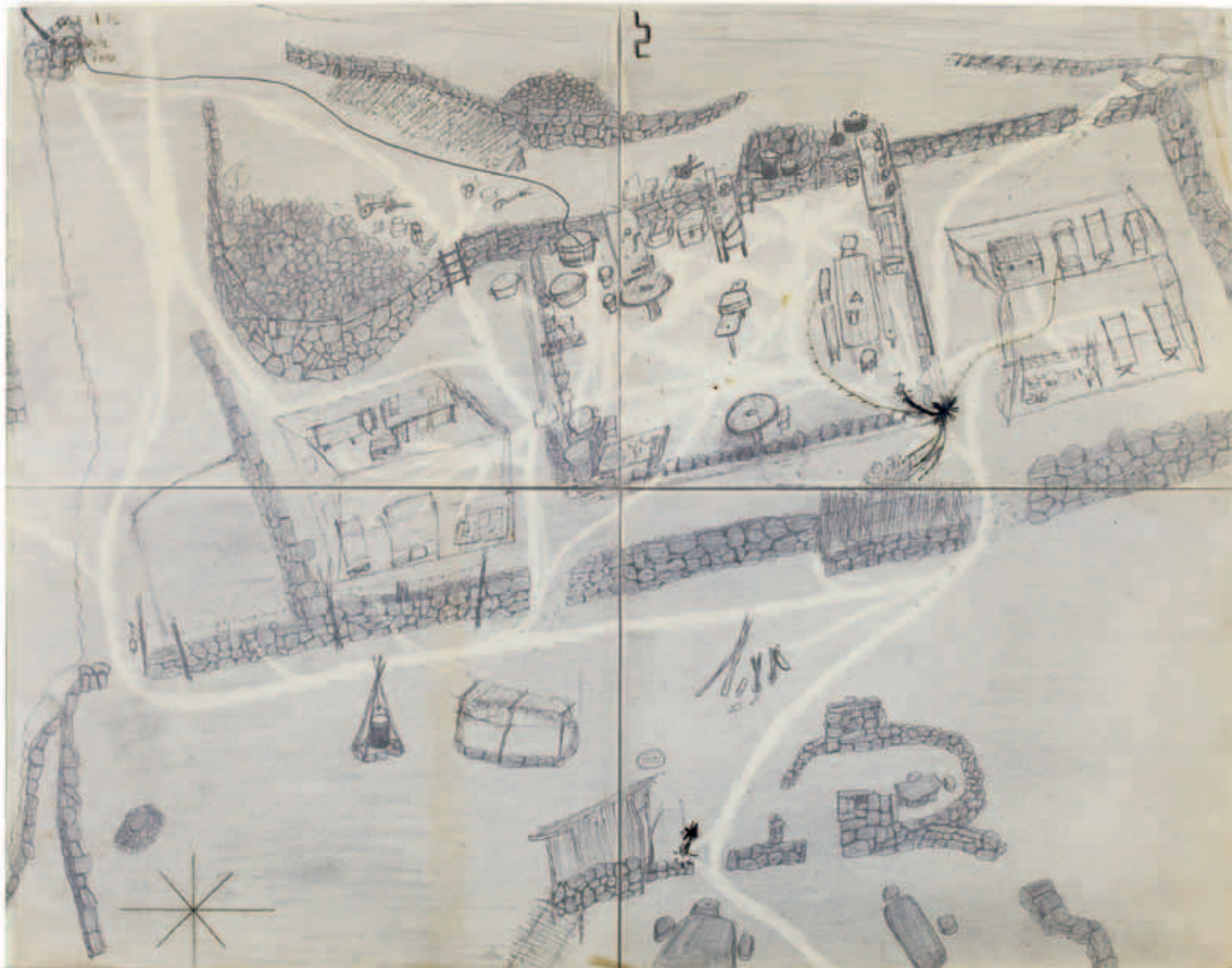


ce torrent, j'articulai moi-même quelques insultes, mais mon attention ne cessait pas de s'accrocher à la colonne, dont, toujours fasciné, j'absorbais l'intermittence iconique et grandiose.

À partir de cet instant, mon regard – et, je crois, celui de beaucoup d'autres personnes – effectua un régulier mouvement de courbe : du haut de la colonne, mes yeux descendaient lentement jusqu'à sa base, glissaient sur la foule par la droite pour remonter vers l'écran. Là, j'observai vaguement le président sortant dont l'intervention était diffusée par France 2 ; je fus frappé par ses yeux, qui ne cessaient de fixer le bord supérieur du cadre, qu'il semblait silencieusement implorer – le son n'était pas retransmis – qu'embastillé, on le libère. Il disparut et l'air se mit à bouger ; il y eut des sortes de torsades autour de la colonne, des roulements légers ici et là. Mais quelques minutes plus tard, une nouvelle vague réunifia la place, qui redevint unanimement hurlante : la présidente du Front national était en train de faire son allocution. Cela fut court, et comme

explosé, anéanti par la gigantesque charge sonore qu'on lui infligea.

Je me retournai vers la rue du faubourg Saint-Antoine. Bloquée par les CRS, elle était toujours aussi calme, et c'était d'autant plus étrange que si je me tournais un peu vers la gauche – la naissance de la rue de la Roquette –, tout était intense et compact, saturé de monde. Certes, ce calme provenait du blocage de la rue par les CRS ; néanmoins, cela n'expliquait pas ce phénomène climatique si curieux faisant que l'air cendré, teinté de ce velours noir emphatique ne pénétrât pas jusque là ; on aurait dit qu'il y avait une sorte de mur transparent, insensible, arrêtant les flux, comme ces coupe-vents de plexiglas qu'on installe sur les terrasses d'immeubles en hauteur. Et cette sensation semblait involontairement justifiée par les personnes tenant la banderole qui réclamait une « *assemblée constituante* », et qui discutaient entre elles, inattentives à l'énorme agitation qui se tramait pourtant sous leurs yeux, à quelques dizaines de mètres.



Soudain, autour de moi tout le monde se mit à sauter et à applaudir. Je supposai que le nouveau président apparaissait à l'image ; je me retournai pour le vérifier, mais ce que je vis, c'était la place de la Bastille elle-même, l'angle de la rue du faubourg Saint-Antoine où nous nous trouvions – beaucoup de gens en étaient très heureux et criaient à tue-tête : « *C'est nous, c'est nous, c'est nous!* ». Quoique j'eusse l'envie de me joindre à leur euphorie, je n'y arrivai pas bien, quelque chose m'en empêchant. Je continuais néanmoins à fixer l'écran, les plans sur la rue et de là, mon regard repartit vers la gauche, en glissant sur la foule, pour remonter vers le haut de la colonne. Elle semblait lentement se re-fixer à son socle ; le gris clair et le noir étaient en train de se modifier du fait – il était 20 heures 45, peut-être – que les lumières orangées des lampadaires s'allumaient petit à petit, et effaçaient rapidement la gamme de nuances qu'on avait pu sentir jusque là.

Un homme d'une quarantaine d'années, calme et souriant, qui était à côté de moi, me proposa le

joint qu'il était en train de fumer. J'acceptai avec joie et le remerciai pour sa gentillesse. Il m'expliqua le bonheur qu'il ressentait à l'idée de se réveiller, le lendemain matin, en l'absence du président vaincu ; il m'expliqua que l'atmosphère de Paris serait complètement changée, et qu'enfin, les choses redeviendraient normales. J'acquiesçai, et lui rendis le joint. Comme d'habitude, l'effet immédiat du shit était très agréable ; je sentais couler, par chacune de mes veines, une sorte de bonheur conceptuel, à la fois vague et précis. Mais à nouveau, tout le monde autour de moi se remit à lever les bras et à crier en cœur « *C'est nous! c'est nous!* ». Je levai les yeux vers l'écran, et constatai que l'angle dans lequel nous nous trouvions était à nouveau filmé.

En me concentrant sur l'image – je cherchais en particulier à vérifier si l'espèce de rupture climatique entre la Bastille et la rue du faubourg Saint-Antoine y était visible –, je remarquai que le logo de France 2 avait disparu du bord supérieur du cadre. Cela fut un choc foudroyant qui précipita cette question : qui

filmaient ces images ? Mon regard balaya avec une panique négative l'ensemble de la place ; et sans que la preuve m'en fût donnée, je sentis néanmoins que tout cela provenait d'une scène située sur ma gauche, que je voyais à peine car elle était installée au bas des marches de l'opéra ; ce devait donc être la base logistique du Parti socialiste qui pilotait cette animation.

Avant même de réfléchir à ce que cela signifiait, je fus saisi, non sans effroi, par une autre question : où étaient les caméras ? Ma perception devint vite paranoïaque ; chaque fenêtre haute que je regardais semblait nous fixer avec une hostilité diffuse ; le présent se dédoublait : je voyais le rassemblement et par dessus lui, comme une pellicule à peine perceptible, une action transparente s'y insinuer de façon perverse ; la possibilité d'être filmés – et dans le cas présent, de servir à une éventuelle exploitation marketing de l'événement (qui pouvait interdire au caméraman de faire des zooms, et de prélever nos visages ?) – fit comme diffuser sur mon corps une brume de glace.

Où aller ? Je supposai que l'espace situé derrière l'écran ne serait logiquement pas filmé ; en plus, de ce que j'en voyais, c'était un lieu de passage très dense, un échangeur – comme disent les ingénieurs du trafic autoroutier – entre la masse de gens venant de la rue de la Roquette et du boulevard Richard-Lenoir. Je voulus m'y précipiter, mais dès que je commençai à faire quelques pas, j'eus la surprise de voir que nous étions soudain très nombreux à bouger. Que se passait-il ? Sous l'effet accru du haschisch, j'avais beau vouloir m'arrêter pour observer cela, je n'y arrivai pas bien ; je continuai à vouloir fuir en direction du boulevard Richard-Lenoir, mais je ralentissais.

Je marchais en fixant le sol ; je m'en voulais de ne plus être fondu à cette atmosphère et quoique cela me semblât ridicule – parce que romantique –, je commençai à ressentir une nostalgie pour ce que nous avions vécu à peine une heure plus tôt ; je ne comprenais pas comment cela avait pu s'évaporer si vite. Mais alors que je partais en dérive intérieure sur ce lien obscur, mais manifestement décisif, entre l'élan révolutionnaire et l'évaporation, j'eus la sensation d'une énorme rupture, comme si j'avais trébuché, non dans un autre monde, mais dans une autre saison de l'année ; je ne savais plus quand j'étais. C'est que distraitemment, en pensant à tout cela, j'avais le regard perdu sur le bitume ; il n'y avait que des canettes vides, des mégots, des bouts de papier gras qui avaient dû entourer des frites, mais – sous l'effet d'une force très bizarre qu'aujourd'hui encore, je peine à saisir –, je sentis que tous ces déchets ne respiraient pas les fins ordinaires de manifestation ; au reste, dans mes souvenirs, et bien que les vendeurs de frites profitent toujours des grands mouvements sociaux pour vendre leurs produits, jamais je n'avais remarqué, comment dire, un tel *étant* de ces déchets.

Peut-être est-ce dû au fait que je circulais à l'arrière de l'écran, et que je me trouvais en quelque sorte dans ses coulisses, mais alors, d'une manière très concrète, je crus être le 21 juin, jour de la fête de la musique en France. Tout était identique : la promiscuité festive, les déchets au sol, la manière dont

Où aller ? Je supposai que l'espace situé derrière l'écran ne serait logiquement pas filmé.

l'ivresse des gens hystérisait une partie de l'atmosphère, leur circulation, qui n'était plus, comme à mon arrivée, unifiée autour de la colonne de Juillet, mais exécutée par petits groupes d'amis, canettes de bière à la main, yeux rougis et le corps pressé à bouger de site en site, quasi mécaniquement. Et quelque part – les variations climatiques journalistiques se répétant souvent d'une saison à l'autre –, je sentis que ce 6 mai aurait très bien pu être aussi un 6 octobre, et tout cela n'être encore qu'une Nuit Blanche.

Cela m'exténua. La Bastille tendant en plus à reprendre cette ambiance que je n'apprécie guère – avec son allure de bassin vide nous poussant, par son inclinaison, vers les commerces de la rue Saint-Antoine –, j'avais un besoin physique de retrouver le XX^e arrondissement, le seul dans lequel je me sente bien. J'arrêtai un jeune homme et lui demandai si le nouveau président allait bientôt faire son allocution ; il rit de mon ignorance et m'apprit qu'il s'était exprimé il y avait un quart d'heure. Confus, j'essayai de lui expliquer que j'étais perdu dans mes pensées. « *Ce n'est pas grave* » poursuivit-il, avec une fine ligne généreuse dans le regard « *Toute façon, t'auras bien l'occasion de l'entendre pendant 5 ans.* » J'acquiesçai. « *Mais reste. Il va y avoir des concerts ; il paraît que c'est Noah le premier ; ensuite Hollande sera sur scène.* »

J'acquiesçai encore et le remerciai, mais à bout de forces, le nom de Noah – et tout ce que j'associais à ses concerts (des ambiances trop vastes de palais omnisports, de merchandising étale, d'agents de sécurité réglant les flux de circulation) – me persuadèrent de partir aussi vite que possible. Je me retournai vers la rue du faubourg Saint-Antoine : elle était toujours aussi transparente. En y arrivant, un CRS me regarda et ne m'empêcha pas de passer. Je rentrai rue de Bagnolet à pied et, arrivé chez moi, je m'endormis très vite.

COLONISATION FRANÇAISE ET PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT AU MAGHREB : HISTOIRES MÊLÉES

PAR FRANÇOIS DUMASY*

À PROPOS DE

Diana K. Davis,

*Les Mythes environnementaux
de la colonisation française au*

Maghreb, trad. de G. Quenet,
Seysssel, Champ Vallon, 2012,
336 p., 16 €.

Portée par un renouvellement de paradigme autant que par les inquiétudes sur le changement climatique, l'histoire de l'environnement s'est affirmée récemment en France comme un champ à part entière de la recherche historique, allant parfois jusqu'à revendiquer une centralité par rapport aux approches sociale, culturelle, politique ou économique de l'histoire, qui seraient moins aptes à restituer une vision globale des rapports des sociétés à leur cadre de vie¹. La récente traduction en français du livre de Diana K. Davis sur les «*mythes environnementaux*» de la colonisation au Maghreb offre à cet égard un double intérêt : celui de porter l'analyse sur un territoire encore peu considéré par les historiens de l'environnement, et celui d'inciter les historiens du fait colonial à un renversement de perspective, en proposant une relecture de la colonisation et de ses conséquences à partir de la perception et des politiques de l'environnement².

Le décalage entre la publication de *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb* aux États-Unis en 2007 et sa traduction française en 2012 permet de revenir sur les soubassements épistémologiques de cette historiographie, ainsi que sur les différences d'approche entre la part américaine et ses correspondances européennes – ou du moins, ici, francophones. Le livre de Diana K. Davis arrive en effet auréolé du prix de l'*American Society for Environmental History*, obtenu en 2008, et d'une réception très favorable dans les revues d'outre-Atlantique. Ainsi, le traducteur, Grégory Quenet n'hésite pas à le présenter, dans une élégante introduction, comme un exemple «*d'humanité environnementale*» venant enfin combler le fossé entre sciences de la nature et savoir historien.

Les attentes ne sont donc pas minces. D. K. Davis propose de comprendre comment la colonisation française au Maghreb a secrété et s'est appuyée sur un «*récit environnemental décliniste*» qui a permis l'accaparement des terres et la dénonciation des

cultures locales par les colonisateurs. Ce récit pose que les sociétés agro-pastorales traditionnelles du Maghreb avant la colonisation ont par leurs pratiques et leurs usages entraîné la dégradation de leur environnement. Mûri pendant les années 1850-1860 après avoir émergé dans les deux décennies précédentes, ce récit atteindrait son apogée entre 1870 et 1930, se traduisant par une série de lois sur la propriété et les espaces forestiers qui auraient achevé de miner ces sociétés agro-pastorales. Le récit du déclin environnemental, habillé de pseudo-objectivité par la phytogéographie, se serait ainsi avéré un très puissant instrument d'expropriation des Nord-Africains, «*la plupart des utilisations traditionnelles de la forêt, qui avaient auparavant permis la survie de communautés entières, [étant] limitées, réglementées et criminalisées*» (p. 182). En proclamant l'existence d'un stade normal de la végétation, présenté comme antérieur aux migrations arabes, la mobilisation pour l'environnement aurait en effet été l'un des facteurs les plus puissants du mépris à l'égard des colonisés.

*François Dumasy est maître de conférences à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence. Il est l'auteur, avec O. Goerg et X. Huetz de Lemps, de *Les Sociétés coloniales à l'âge des empires* (2012) et travaille sur la colonisation en Libye et en Algérie.

La chronologie coloniale revisitée par l'histoire environnementale

Le discours sur la nature aurait donc cristallisé et structuré l'idéologie coloniale, depuis les considérations économiques jusqu'aux discours raciaux, aux productions artistiques et à l'histoire. Son influence aurait été si forte que l'idéologie environnementale issue de la colonisation aurait perduré jusqu'à nos jours, enfermant les gouvernements indépendants et les institutions internationales telles que les Nations unies dans des présupposés masqués par une apparence de scientificité. Aussi « *la formalisation, la quantification et l'institutionnalisation du récit environnemental décliniste furent l'un des legs les plus importants de la période coloniale, influençant aujourd'hui encore les politiques des États post-coloniaux* » (p. 170).

Or les mesures récentes opérées à partir de l'analyse des végétaux fossiles témoignent de phases de végétation très différentes de ce qui était tenu pour acquis, infirmant l'idée que le déboisement et le surpâturage auraient provoqué des processus de désertification et d'érosion et démontrant que « *l'idée de la désertification elle-même est une construction coloniale, un concept peu fondé empiriquement, lancé et diffusé par des hommes ayant une mauvaise connaissance des écosystèmes des terres arides* » (p. 213). À rebours de l'idéologie dominante en matière de protection de la nature au Maghreb, les méthodes agro-pastorales traditionnelles auraient été bien plus adaptées à l'écosystème local et à la faiblesse des ressources disponibles. En montrant comment la science de l'environnement ne peut être isolée des conditions politiques de sa production, Davis contribue ainsi à

contester la séparation entre sciences de la nature et histoire du fait colonial.

Le succès du discours décliniste dans les politiques coloniales et actuelles tient d'abord aux présupposés négatifs des dominants envers les modes de vie traditionnels. Le rejet du nomadisme contribue ainsi encore aujourd'hui à alimenter des politiques prétendument protectrices, comme la ceinture verte sahélienne, sans résultat écologique mais aux conséquences sociales dévastatrices. Derrière « *une histoire scientifique bardée de statistiques et de cartes écologiques* » se perpétuerait l'ancien mépris du colon envers le colonisé, devenu celui de l'urbain envers le rural et du sédentaire envers le nomade, justifiant la destruction des modes de gestion collective de l'espace et des biens. En localisant la légitimité politique dans une scientificité censée être incontestable, les élites auraient produit une politique de protection de la nature qui, paradoxalement, contribuerait à la fragiliser.

Dans ce processus, la traduction entre 1852 et 1856 des écrits de l'historien Ibn Khaldoun (1332-1406), qui décrivent et analysent les changements sociaux et politiques intervenus de son temps au Maghreb, a constitué un moment important : à partir des accusations de dévastation lancées contre les tribus arabes du XI^e siècle, se forge la conviction que la culture arabe dans son ensemble est responsable d'une dégradation des sols et de la flore, et par suite d'un dérèglement du climat. Cette lecture consolide l'idée qu'il existerait des civilisations illégitimes car inaptes à une bonne exploitation de la nature.

La loi Warnier de 1872, comme celle sur les incendies de 1873 en Algérie, en imposant une réglementation de la propriété et des ressources naturelles

EXTRAIT / LE MYTHE COLONIAL DU « DÉCLIN ENVIRONNEMENTAL »

Le mythe colonial d'un long déclin environnemental de l'Afrique du Nord causé par les autochtones a structuré et encouragé l'aventure française au Maghreb pendant un siècle. Ce récit décliniste reprochait aux Nord-Africains, et surtout aux pasteurs, la déforestation et la désertification de l'ancien grenier à blé de Rome, après l'invasion arabe du XI^e siècle. S'appuyant sur un récit européen antérieur, qui mettait en avant la fécondité du Maghreb, le récit environnemental épousa différentes formes au début de la période coloniale, en fonction des acteurs et de leurs intentions. Il servit à justifier les lois sur la propriété privée niant les droits des Nord-Africains, à sédentariser les nomades, à développer des schémas de reboisement, à justifier des lois forestières draconiennes. À la fin de la période coloniale, le récit était rationalisé, formalisé et institutionnalisé à travers la

jeune science de l'écologie végétale, clé du développement de cette longue tradition narrative. Tout au long de la période coloniale, le récit décliniste servit trois intérêts principaux : l'appropriation des terres et des ressources, le contrôle social (y compris la fourniture de main-d'œuvre) et la transformation de la production de subsistance en production commerciale. Dans tous ces domaines, les intérêts coloniaux ont presque toujours triomphé sur les intérêts autochtones. [...]

Le travail des savants de la colonisation comme Emberger, Maire et Boudy, leurs calculs de référence sur la végétation potentielle et les estimations exagérées qui en ont été tirées sur la déforestation et la dégradation des terres en Afrique du Nord constituent l'un des héritages les plus importants et durables du récit décliniste. [...] Même si les indices de la

paléoécologie et de l'écologie contemporaines ne confirment pas ces estimations exagérées de la déforestation et de la dégradation des terres en Afrique du Nord, les gouvernements postcoloniaux et les institutions internationales comme les Nations unies continuent à utiliser ces statistiques coloniales pour justifier et planifier de nombreux projets de développement dans la région. [...] L'idée de désertification elle-même est une construction coloniale, un concept peu fondé empiriquement, lancé et diffusé par des hommes ayant une mauvaise connaissance des écosystèmes des terres arides.

Diana K. Davis, *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, trad. de G. Quenet, Seyssel, Champ Vallon, 2012, p. 207-213.

particulièrement répressive, montrent cependant que, derrière l'invocation de la protection de l'environnement, se profile l'extension de la propriété européenne. Bien qu'on puisse regretter que cet aspect ne soit pas assez développé, la politique de l'environnement est ainsi indissociable de l'affirmation d'une aristocratie du savoir sur la nature, qui a l'avantage de monopoliser le débat public en faisant converger dans un langage commun des élites économiques, politiques et professionnelles aux intérêts pourtant parfois différents. C'est le cas de la Ligue du reboisement, active de 1881 à 1915 en Algérie, principale porteuse du « *discours dessiccationniste* » et qui parvient à orienter la politique générale de la colonie. Or le triomphe de ce récit survient à un moment où le cantonnement et les transferts massifs de propriété ont déjà entraîné un déclin démographique chez les colonisés. La III^e République a donc accentué la concentration des terres au profit de grands propriétaires, des municipalités et de l'État.

L'histoire environnementale permet ainsi de revisiter la chronologie coloniale et son rapport à la métropole. C'est à partir du code forestier de 1827 qu'est élaboré un code algérien bien plus coercitif, ensuite étendu à l'ensemble du Maghreb. L'École forestière de Nancy, fondée en 1824, joue ici un rôle actif, formant des spécialistes envoyés dans les colonies et accueillant des forestiers britanniques et indiens, sud-africains et américains. Bien que prétendant éviter les excès algériens, la politique forestière initiée par Lyautey au Maroc ne diffère ainsi pas fondamentalement de ce cadre désormais consolidé. Épurée de l'amateurisme et du sentimentalisme des débuts, la rhétorique botanique y a tout autant permis le refoulement des Marocains en favorisant la grande propriété agricole capitaliste, supposée meilleure gestionnaire de la nature. Derrière cette montée en puissance scientifique et institutionnelle, Davis

montre aussi les aléas et expériences ratées d'une foule d'acteurs qui ont contribué à la création et la diffusion de ces mythes environnementaux, comme tel propriétaire foncier qui introduisit la mode de l'eucalyptus en Algérie, arbre pourtant inadapté à la région, ou ces peintres qui, répondant au goût du jour, exprimaient l'angoisse de la désertification. Si la question de la circulation des expériences hors du cadre maghrébin aurait mérité d'être approfondie, l'ouvrage nous invite à un salutaire décloisonnement, en considérant la colonisation française comme une étape d'un impérialisme environnemental ayant accompagné les transformations géopolitiques mondiales.

Dans la partie la mieux documentée de son ouvrage, qui est aussi la meilleure, Davis montre comment ce discours scientifique, qui se déploie en Tunisie et au Maroc après la Première Guerre mondiale à grand renfort de statistiques et de mise en cartes, demeure tributaire de cette idéologie du mépris aux accents parfois éradicateurs. La recherche d'une flore primitive repose sur des techniques contestables imprégnées du rejet de la civilisation locale : ainsi en est-il de Boudy et Emberger, purs produits de la professionnalisation du savoir environnemental, principaux artisans d'une cartographie botanique à partir des années 1930, toujours mobilisée pour les politiques de la nature au Maghreb. La corrélation entre les expropriations au profit des colons et l'acmé du discours décliniste illustre la fonction de ce dernier dans la prédation coloniale. La forêt notamment, considérée comme régulatrice du climat et indispensable à l'harmonie sociale, a focalisé une grande partie des mesures réglementaires et permis l'affirmation des services forestiers agissant pratiquement comme des États dans l'État, ajoutant de l'exception à l'exception juridique coloniale. Les incendies de forêts sont ainsi assimilés à des actes d'insoumission, alors que ceux-ci entrent dans le cycle de l'économie pastorale. À la

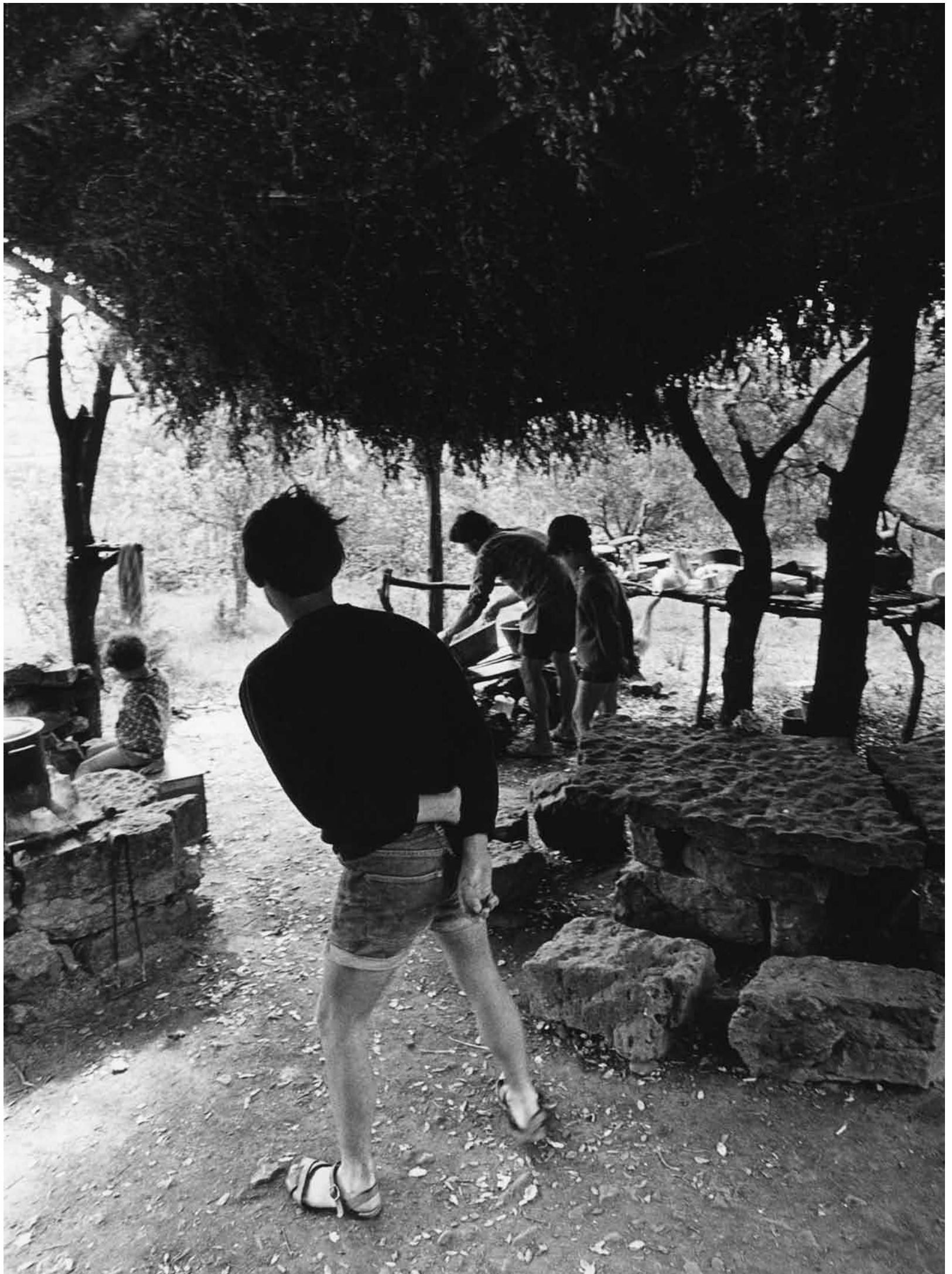
EXTRAIT / INTERROGER L'HÉRITAGE COLONIAL DES POLITIQUES ENVIRONNEMENTALES

La plupart des cartes de la végétation potentielle utilisées de nos jours ont été élaborées pendant la période coloniale ou sont basées sur des versions légèrement révisées de cartes coloniales. Ces cartes et les données environnementales afférentes, comme les estimations de déforestation, alimentent les travaux en télédétection et systèmes d'information géographique (SIG) et influencent un nombre important et croissant de projets environnementaux, certains de portée mondiale. De tels projets environnementaux privent de leurs droits les populations locales et criminalisent leurs activités de subsistance, ou les réinstallent dans un rapport de type colonial.

Interroger les origines profondes des idées et des constructions à l'origine du concept de désertification, des cartes de végétation potentielle, et des données en rapport avec elles, suggère que nous sommes, selon la formule récente d'un historien de l'environnement, « *au point où nous pouvons allègrement croire que nous générons une image positive de la réalité empirique* ». Au contraire, nous avons besoin d'étudier les concepts, les cartes et autres artefacts de la période coloniale, ainsi que les récits souvent contestables qui les ont informés. Nous devons être capables d'écrire une histoire environnementale qui prenne totalement en compte les rapports de force

mis en œuvre au moment de l'élaboration des cartes et des corpus de données. Sans quoi, d'autres projets, comme le « barrage vert » en Algérie verront le jour, créant plus de mal que de bien. Mais, en le faisant, en racontant l'histoire des histoires sur la nature dans la longue durée, nous pourrions contribuer à mettre au jour et à lutter contre l'exploitation des plus faibles au nom d'une protection de l'environnement qui se développe depuis la colonisation.

Diana K. Davis, *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, trad. de G. Quenet, Seyssel, Champ Vallon, 2012, p. 218.



peine de mort et aux punitions collectives pour les présumés fautifs s'ajoute le droit, pour les concessionnaires européens, de s'approprier désormais les parties de forêt brûlées. On ne s'étonne donc guère, au vu de l'enjeu, d'apprendre que 20 à 30 % des surfaces officiellement désignées comme boisées ne l'étaient pas du tout.

L'un des grands apports de Davis est ainsi de vouloir « *prendre totalement en compte les rapports de force* » en jeu au moment de l'élaboration des données (p. 218), en mobilisant « *d'autres outils que la modélisation chère aux économistes* » comme l'écrit Quenet dans son introduction. Indéniablement, le livre incite à reconsidérer nos certitudes. Qu'on songe aux stéréotypes de l'inadaptation des sociétés africaines à leur environnement, ou à telles « bonnes actions » dépossédant dans les faits les populations locales de leur autonomie. À l'heure où le savoir technique et scientifique, présenté comme neutre et donc d'autant plus performant, devient un facteur de légitimité croissant, rappeler ces soubassements idéologiques permet de prendre la mesure des enjeux politiques du débat sur l'environnement. Le parallèle avec la « naturalisation » des expertises économiques dans le jeu actuel de certaines organisations internationales en Afrique s'impose, même si Davis ne les évoque pas. Comme dans ce dernier cas, la science naturelle vient évacuer les réalités sociales, surimposant un discours technique en apparence apolitique, qui délégitime les processus de décision des sociétés locales et justifie de nouvelles dominations³.

Une histoire simplifiée à l'excès

S'il participe donc de la nécessaire déconstruction des fausses évidences, l'ouvrage, dans la mesure où il est un exemple représentatif de l'apport de l'historiographie anglo-saxonne sur le thème environnemental, incite cependant aussi à porter le débat sur les attendus d'une histoire qui désire « *saisir l'unité de l'homme par une approche totale des différentes composantes de la vie humaine* » et revendique de concilier « *les tenants de la réalité physique et les spécialistes des représentations symboliques* »⁴. Stimulante, cette articulation entre critique scientifique et analyse historique peut paraître encore brouillonne, quand la première ne fait qu'arc-bouter, en tête et fin de texte, un cœur d'ouvrage qui se rattache davantage à une histoire classique des représentations. Il n'est donc pas inutile de s'interroger sur les propres présupposés d'une étude qui pourra paraître, par certains aspects, déjà datée, tant du point de vue de l'histoire de la colonisation que d'une histoire de l'environnement en plein renouvellement, qui a accumulé réflexions et travaux depuis 2007. Le terme de « mythe » (« *tale* » dans la version anglaise) renvoie-t-il à un aveuglement inconscient ou à une stratégie

discursive délibérément construite ? Si la question est quelquefois abordée, la démonstration repose en grande partie sur l'idée implicite d'une manipulation destinée à légitimer l'accaparement des terres et la domination coloniale. À présupposer cependant l'intentionnalité du discours, ou même simplement en le décrivant sans interroger la production et la circulation des représentations, ni positionner socialement ses acteurs, Davis fait souvent l'économie des nuances et des contingences dans une histoire pourtant moins linéaire qu'elle ne le suggère. Si l'ensemble paraît cohérent, sa démarche parvient mal à restituer plus finement les processus décrits, se cantonnant souvent à des affirmations générales.

Il ne manquait pourtant pas de contre-exemples qui auraient permis de questionner autrement le phénomène de mythification du récit décliniste. Si telle prise de position contraire au discours dominant est quelquefois citée, les raisons de son échec ne sont jamais analysées. Les revirements de la politique coloniale, en 1861 ou en 1892, et les oppositions entre acteurs (propriétaires et officiers des affaires indigènes par exemple) sont décrits sans être expliqués. Par un effet de mise en abyme, Davis semble parfois opposer une histoire simplifiée aux mythes qu'elle dénonce. Alors que la composition de la Ligue du reboisement aurait ainsi fourni un matériau important pour comprendre les motivations de ses membres, la réalité de leur intérêt pour l'environnement, leur capacité d'influence et l'articulation avec leur position sociale, elle est renvoyée en note et traitée de manière purement descriptive. Il aurait été ainsi sans doute plus efficace de sacrifier certaines répétitions et digressions pour questionner davantage la représentativité des exemples choisis, de fait rarement replacés dans leur contexte ou quantifiés. On peut ainsi s'interroger sur la portée de telle ou telle peinture ou illustration de l'époque, qu'on pourrait d'ailleurs parfois interpréter de façon opposée, quand un véritable travail d'archives aurait apporté bien plus sur les conditions sociales et politiques de l'élaboration du discours sur l'environnement. Pratiquement tout l'ouvrage repose sur l'utilisation de sources secondaires et d'une historiographie déjà existante, mais souvent restituée de façon schématique ou erronée, n'apportant au final que peu d'informations nouvelles.

Il ne s'agit pas simplement d'un problème d'érudition. Elle touche à la compréhension même de la production d'une hégémonie idéologique et de ses conséquences sur l'ensemble d'une société et son environnement. Derrière la rhétorique environnementaliste, ce sont des phénomènes de reclassement et d'exclusion qui sont à l'œuvre, contribuant à des restructurations sociales et langagières qui, en substance, ne nous sont pas très différentes des discours

actuels sur les bienfaits de la gouvernance technique. En considérant pourtant souvent les colonisateurs et les colonisés comme deux ensembles cohérents, sans distinguer les rapports de force internes, la critique du capitalisme colonial voulue par Davis sombre dans un schématisme qui la rend d'autant plus présentable et indolore qu'elle permet de ne pas explorer jusqu'au bout les mécanismes intermédiaires de la domination au sein de ces ensembles et évacue trop rapidement les aspects économiques. Est-ce là ce qui explique le succès d'un ouvrage moins dérangeant qu'il n'y paraît ? Le recours à l'idée d'un « lobby colonial », non analysé, comme les nombreuses formules généralisatrices utilisées pour désigner les acteurs sont pourtant problématiques, tant ils semblent éluder une étude véritable des rapports sociaux⁵. Des grands propriétaires, pourtant acteurs centraux de ce processus, nous n'apprenons finalement que bien peu. La volonté des forestiers et botanistes de s'affirmer procède-t-elle des mêmes moteurs d'action, quand on peut imaginer que la professionnalisation produit ses propres dynamiques ? Tous les colons ou colonisés sont-ils réductibles à des comportements semblables ? L'utilisation d'entités aussi englobantes que « les Français », « les Arabes » ou « les nomades » (ces deux catégories étant même opposées p. 83, sans qu'il soit possible de savoir à quoi cela renvoie) occultent les conflits et oppositions internes, comme si les acteurs se déterminaient uniquement en vertu de leur origine géographique, ou que les moteurs de leur positionnement étaient négligeables⁶. Ainsi retrouve-t-on, au fond, le recours à un « esprit du colonialisme » trop vague pour appréhender de façon adéquate les lignes de tension entre catégories sociales et contextualiser efficacement l'enjeu environnemental, et trop particulariste pour permettre de replacer la colonisation dans le contexte global. Le souci de précision n'aurait pas rallongé excessivement le texte – il aurait en revanche beaucoup apporté, et permis d'éviter la paraphrase. Scientifique de formation mais semblant ne pas toujours bien connaître la bibliographie historique, s'adressant à un public américain peu familier avec l'histoire coloniale française, mêlant l'essai et l'académisme, peu précise sur la géographie, Davis ne manquera sans doute pas d'agacer certains historiens qui peineront à y trouver la nouveauté promise, comme ceux qui y chercheraient autre chose qu'une introduction générale à l'environnement en milieu colonial⁷.

Un tel schématisme a aussi pour effet de créer une distance avec l'actualité. Or, derrière l'attention portée à l'environnement et ses prétentions à la neutralité, c'est l'obsession pour la propriété privée et individuelle qui ne cesse d'affleurer et de conditionner la perception de la nature. C'est en grande partie parce que le nomadisme et les biens communaux font

obstacle à l'idée de propriété exclusive et « sacrée », telle que nous la concevons aujourd'hui, qu'ils focalisent une critique environnementale contre des modalités collectives d'exploitation des ressources. Si le discours sur l'environnement ne peut s'abstraire de la critique de ses soubassements scientifiques, il ne peut non plus se passer de l'analyse de ses aspects sociaux et économiques, ainsi que de la circulation des pratiques au niveau mondial. L'histoire du récit environnemental en Afrique du Nord peut aussi être lue comme un épisode particulièrement violent du processus complexe et jamais uniforme d'imposition d'une conception individualiste et privée de la propriété, qui a conduit ailleurs aussi à la modification parfois radicale des sociétés rurales. Loin de constituer un objet en soi, le discours sur la nature constitue l'une des modalités d'énonciation de rapports de force économiques, sociaux et culturels.

NOTES

1. Citons, parmi les nombreux articles sur le sujet en français, G. Massard-Guilbaud, « De la "part du milieu" à l'histoire de l'environnement », *Le Mouvement social*, 2002/3, n° 200, p. 64-72 ; F. Lorcher et G. Quenet, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/4, n° 56-4, p. 7-38 ; A. Ingold, « Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale », *Annales, Histoire, sciences sociales*, vol. 1, n° 66, janv.-mars 2011, p. 11-33 ; ainsi que le numéro spécial sur « L'invention politique de l'environnement », S. Frioux et V. Lemire (dir.), paru dans *Vingtième siècle*, n° 113, janvier-mars 2012. 2. Cette volonté est déjà présente chez R. Grove, *Ecology, Climate and Empire: Colonialism and Global Environmental History, 1400-1940* ; et *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Islands, Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Sur la colonisation française, cf. C. Ford, « Nature, Culture and Conservation in France and Her Colonies, 1840-1940 », *Past & Present*, 2004, n° 183, p. 173-198. 3. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 ; G. Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences po., 1996. 4. G. Quenet dans l'introduction, p. 6. 5. Sont ainsi mêlés sans distinction ni justification « la majorité des administrateurs français, des colons, des forestiers, des capitalistes » (p. 44). Parmi de multiples exemples de formules aussi lacunaires que paresseuses, on note les énigmatiques « ceux qui défendent la colonisation, l'armée et l'administration » ou « ceux qui y trouvent leur intérêt » (p. 60 et 82). 6. On trouvera certaines explication d'un simplisme étonnant, comme lorsque les mesures contre le nomadisme sont expliquées par « les antagonismes anciens entre les populations itinérantes et les populations sédentaires qui remontent à l'Antiquité » (p. 91). 7. Cf. C.-A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 1964, A. Nouschi, *L'Algérie amère. 1914-1994*, Paris, Fondation de la maison des sciences de l'homme, 1995 ; C. R. Ageron, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Saint-Denis Bouchène, 2005. Tous ces historiens ont abordé, d'une façon ou d'une autre, la question de l'environnement comme enjeu de pouvoir en Algérie. Davis ne s'y est pas trompée, puisant sa thèse en grande partie dans leurs ouvrages. Sur la politique forestière autour des années 1870-1880, cf. l'ouvrage toujours très utile de C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, Bouchène, 2005 (1^{re} éd. 1968), t. 2., p. 104 et sq.

LA THÉOLOGIE POLITIQUE AU SERVICE DE LA LIBÉRATION

ENTRETIEN AVEC ENRIQUE DUSSEL*

PROPOS RECUEILLIS PAR LUIS MARTÍNEZ ANDRADE**

Si les francophones ont parfois entendu parler de la « théologie de la libération » latino-américaine, ils ont plus rarement connaissance de la « philosophie de la libération » à laquelle le nom d'Enrique Dussel est associé. Rencontre dépaysante avec le philosophe argentin-mexicain qui a produit l'une des critiques les plus vigoureuses des discours eurocentrés sur la modernité à partir d'une réévaluation du rôle de l'Amérique latine dans son émergence et d'une relecture décapante de Marx au prisme du christianisme.

État, démocratie participative et démocratie représentative

Dans votre livre *20 Tesis de Política*, vous proposez de repenser la politique et le politique depuis un paradigme émancipateur. Dans une Amérique latine qui a souffert durant plus de cinq siècles du poids de la colonialité du pouvoir et de la colonialité du savoir, comment réaliser le projet « trans-moderne » à partir de l'État ?

Justement, mon livre *16 Tesis de Economía Política* viendra compléter les *20 Tesis de Política*¹. Le marxisme n'a pas développé en profondeur les catégories politiques. Marx a écrit *Le Capital*, mais il n'a pas consacré trois tomes à « l'État ». Avec Raúl Zibechi et John Holloway, nous sommes en profond désaccord sur cette question. Alvaro García Linera, lui, n'hésite pas à affirmer que nous avons besoin de l'État. Pour ma part, je dis : « Attention, l'État n'est pas capitaliste, il existait déjà en Égypte il y a cinq mille ans. » Même Samir Amín dit de l'État, pas de l'État actuel mais d'un autre qu'il faut construire, que c'est une institution ambiguë mais nécessaire. Ce n'est pas la vision néolibérale qui transformera l'État. Il ne s'agit même pas d'en partir. Seule la démocratie participative, mais articulée à la démocratie représentative, peut le transformer. Sur ce point, je m'oppose à Zibechi et à Holloway, mais je dis en même temps à García Linera que les contradictions entre l'universel et le particulier sont des contradictions créatives, mais parfois aussi destructives. Toute la question est de créer un État qui réponde à une nouvelle définition du « pouvoir

politique », non pas comme domination, mais comme affirmation de la vie. Il faut créer des institutions qui affirment la vie. Si elles ne fonctionnent pas, il faut les transformer. Mais le seul critère, c'est la démocratie participative, c'est-à-dire la participation du peuple, depuis la base, par la démocratie directe (de la commune jusqu'au niveau national, comme au Venezuela), posant ainsi des limites à la représentation, qui elle aussi est nécessaire. La démocratie libérale est représentative, mais la participation n'existe pas. De leur côté, Holloway et Negri proposent une démocratie d'événements, une démocratie désarticulée et participative, sans représentation. Ils sont idéalistes, parce qu'ils ne se rendent pas compte qu'il faut résoudre la question de l'État. Pour eux, l'État est bourgeois, et donc n'est pas acceptable. C'est une position dangereuse, parce que c'est l'extrême gauche qui s'allie avec l'extrême droite. C'est Robert Nozick et l'« État minimum »². C'est Bush qui dit : « L'État ne fonctionne pas. On peut privatiser l'armée. » Il y a un anarchisme de droite. L'État est nécessaire, mais pas l'État bourgeois, bien sûr.

Dans l'économie aussi, il y a des institutions. Les trois institutions de base de l'économie sont l'entreprise productive (qui existe depuis le néolithique), le marché – jusqu'au « tiangis », ce marché mexicain à ciel ouvert, avec sa monnaie : le « cacao » – et la régulation par l'État. Ce sont des institutions qui fonctionnent bien dans le capitalisme, mais pas dans le système socialiste. Nous devons les redéfinir dans la *trans-modernité*. L'entreprise productive doit être distinguée de la propriété privée et de la propriété étatique soviétique – qui n'a pas été démocratique, pas plus qu'elle n'a pris en compte l'ouvrier – ; il faut

* Enrique Dussel est né en Argentine et vit actuellement au Mexique. Il enseigne à l'université autonome métropolitaine de Mexico. Son œuvre déploie à travers plus de cinquante livres les principes de la philosophie de la libération dont il est l'un des principaux représentants.

Sociologue mexicain, ** Luis Martínez Andrade est l'auteur de *Religión Sin Redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina* (2011) et a dirigé, avec Manuel Meneses, *Esperanza y Utopía. Ernst Bloch desde América Latina* (2012).

redéfinir le marché, qui est concurrentiel, mais il faut réguler la concurrence, et non l'éliminer. L'État participatif doit réguler le marché. Et le capital financier doit rester entre les mains de l'État participatif. La planification doit rester entre les mains de l'État participatif. C'est une nouvelle conception de l'État et de l'économie qui n'est pas celle du socialisme réel. Il faut prendre le meilleur du socialisme, peut-être seulement le nom. Je dis seulement le nom, parce que ce projet se différencie du socialisme moderne, à la fois économiquement, politiquement, culturellement, mythiquement et religieusement. Nous devons aller au delà de la modernité.

Marx, Jésus et Zapata

Dans son livre *La Guerre des dieux*, Michael Löwy étudie les affinités électives entre le « marxisme chaud » (utopiste) et le christianisme de la libération³. Quelles seraient les affinités électives entre la critique de la modernité produite par Walter Benjamin et par les théologiens de la libération ?

Walter Benjamin parle du messianisme matérialiste. Le matérialisme est marxiste, mais il est aussi sémite. Je pars des textes du jugement dernier d'Osiris, trois mille ans avant le christianisme et deux mille quatre cents ans avant Isaïe, où Osiris dit au défunt : « *Qu'as-tu fait pour mériter d'être ressuscité ?* » Et alors le défunt, dans le *Livre des morts*, au chapitre 125 (selon l'ordre établi par les anthropologues), répond : « *J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'assoiffé, j'ai vêtu celui qui était nu, et j'ai donné une barque au pèlerin.* ». Quatre nécessités comme critères éthiques de la résurrection. Osiris dit : « *Oh,*

tu as fait le bien ! » Pour cela, il le ressuscite. Trente siècles après, le fondateur du christianisme refait la même chose. Le critère du jugement dernier, établi par Osiris, n'est ni chrétien ni juif, il est égyptien. Dix-neuf siècles plus tard, Marx – le fondateur du socialisme – dit : « *Quelles sont les quatre nécessités humaines ? Manger, se vêtir, s'abriter et se chauffer.* » Moi je dis, dans le désert arabe, c'était boire, parce que là-bas on meurt de soif. En Allemagne, en revanche il y avait beaucoup d'eau mais il faisait très froid. Alors Marx a remplacé « *donner à boire* » par « *se chauffer* ». Son fils Edgar était mort de froid. Là, la nécessité première, c'était le chauffage, mais c'étaient les quatre mêmes nécessités, c'est ça le matérialisme sacramentel, l'essence du christianisme. C'est un messianisme, au sens où c'est une rupture historique. Le « *temps d'à présent* » (*Jetztzeit*) de Walter Benjamin, c'est le *kairos* de saint Paul, parce que Paul parle du *khronos* qui est le temps linéaire et du *kairos* qui est le temps messianique ; Benjamin tire cela de la *Lettre aux Romains*. Il écrit dix fois le mot *kairos*. D'autres l'ont analysé aussi, comme Giorgio Agamben, Slavoj Žižek (mais il ne l'interprète pas bien, parce qu'il le psychologise), Alain Badiou (qui le confond avec l'événement), Jacob Taubes ou Franz Hinkelammert (qui l'a le mieux interprété)⁴.

La théologie de la libération, comme l'a bien vu le premier Michael Löwy, a réalisé l'intuition de Walter Benjamin⁵. La théologie de la libération latino-américaine n'a pas seulement concrétisé l'intuition de Benjamin, elle l'a reformulée, elle en a fait une politique et une révolution. Guillermo Almeyra, un marxiste argentin installé au Mexique, a publié un article sur Hugo Chávez dans lequel il dit ne pas comprendre pourquoi le président vénézuélien cite Marx

EXTRAIT / « DIEU EST AU PARADIS, LE ROI EST LOIN, C'EST MOI QUI COMMANDE ICI »

La naissance de la modernité fait encore l'objet d'importants débats. Certains auteurs situent son origine dans la Renaissance italienne. D'autres privilégient la Révolution française ou encore la Révolution industrielle en Angleterre. Le récit se développe toujours à l'intérieur de l'Europe, en sorte que les peuples extra-européens ne semblent en rien participer à la construction de la subjectivité moderne occidentale.

À l'encontre du préjugé eurocentrique qui commande ce récit, Dussel a proposé d'articuler la conquête de l'Amérique Latine, l'internationalisation du capitalisme et la configuration du système-monde. Ce qui permet de rendre compte de la synchronisation de la modernité (comme production d'une subjectivité déterminée), du capitalisme (comme accumulation originnaire

des terres des indigènes) et du processus de colonisation de l'Amérique latine.

S'agissant de l'émergence de la subjectivité moderne occidentale, Dussel avance le concept d'*ego conquiro* pour éclairer l'importance de la violence que le pouvoir hispano-lusitain a imposé aux indiens, l'*ego conquiro* (je conquiers) précédant de plus d'un siècle l'*ego cogito* (je pense) formulé par Descartes en 1637. La raison comme instrument de domination détermine ainsi selon lui une nouvelle ontologie. La maxime des conquistadores, « *Dios está en el cielo, el Rey está lejos, yo mando aquí* »¹ (« Dieu est au paradis, le Roi est loin, c'est moi qui commande ici »), exprime donc, pour ainsi dire, un moment transcendantal dans la subjectivité moderne occidentale.

Extrait de : Luis Martínez Andrade, « Enrique Dussel. Pour une philosophie de la libération » (un portrait d'Enrique Dussel à lire sur www.revuedeslivres.fr).

NOTES

1. Cette maxime a été reprise par Marianne Mahn-Lot. Malheureusement, il nous semble que l'auteur ne l'a pas comprise dans *son vrai sens et poids*, c'est-à-dire que cette maxime n'est pas simplement anecdotique, mais qu'elle est l'expression d'une nouvelle ontologie qui sera la toile de fond d'une subjectivité moderne aux allures coloniales. Cf. Marianne Mahn-Lot, *La Conquête de l'Amérique Espagnole*, 5^e éd. corr., Paris, PUF, 1996, p. 11. Voir à ce sujet-là, Enrique Dussel, 1492, *op. cit.*, p. 47.

en l'identifiant à Jésus et à Zapata... Comment est-ce possible ? Je dis : il fait très bien. Il parle de Marx. Le matérialisme messianique, c'est Jésus. Zapata, c'est l'imaginaire populaire. Mais pour un marxiste orthodoxe, c'est inconcevable. Il ne se rend pas compte que c'est précisément le sujet. Ce qui pour Almeyra est une

Le matérialisme messianique, c'est Jésus. Zapata, c'est l'imaginaire populaire. Mais pour un marxiste orthodoxe, c'est inconcevable.

confusion est chez Hugo Chávez une intuition exacte. C'est le Hugo Chávez benjaminien. Maintenant, c'est très difficile à faire. Mais c'est à nous que revient la tâche de le théoriser. La gauche a toujours conçu l'État et la politique sur le mode de la domination. Pourtant, si affirmation de la vie il y a, c'est positif parce que c'est l'exercice de « la volonté de vie ». En ce sens, la théorie politique en Amérique latine ne doit pas faire la critique de la « politique négative », mais œuvrer à la construction d'une politique pour l'exercice du pouvoir positif en faveur d'un peuple. Pour ce faire, je donne à García Linera, à Hugo Chávez, et à tous ceux qui se préoccupent un tant soit peu de théorie la clé d'une politique à mettre en œuvre. Je ne suis pas en train de critiquer la politique, je donne les clés pour l'exercer, par conséquent je la sers. Quand on exerce le pouvoir, critiquer la politique comme domination ne sert à rien. Maintenant il faut exercer le « pouvoir obédientiel », et ceci est très clair pour Hugo Chávez. Une fois – alors qu'il était à quelques mètres –, j'ai lu un texte intitulé « Les conditions démocratiques de l'exercice du leadership », publié dans mon livre *Carta a los indignados*⁶. Je conclusais le texte en disant : « *Le leadership parfait, c'est sa dissolution. C'est quand le leader n'est plus nécessaire parce que le peuple sait désormais gouverner et participer.* » Alors Chávez a pris la parole et m'a dit : « *Enrique, j'aime beaucoup ce que tu viens de dire. "Le leadership parfait, c'est sa dissolution"* ». Le trans-moderne, c'est ce qui vient après le capitalisme, après la modernité, après le socialisme du xx^e siècle. Je ne parle pas du socialisme du xxi^e siècle parce que je crois que ce serait affadir ce qui vient. Mais si on évoque le socialisme du xxi^e siècle, c'est déjà bien, parce que ce n'est pas celui du xx^e.

Anthropocentrisme ou capitalocentrisme ?

Dans ses derniers livres, Leonardo Boff affirme que l'anthropocentrisme est le problème central de la civilisation. Quelle est votre position sur ce sujet ?

La vie est ce qu'il y a de plus sacré. Mais la vie a connu une évolution et a produit cette merveille de l'univers qu'est le cerveau humain. Il faut le dire, c'est ce que la vie a produit de plus merveilleux. J'ai quinze mille millions de neurones dans mon néocortex, et deux cent mille connexions. Mon cerveau est d'une complexité merveilleuse. Je suis le couronnement de la vie. Je ne produis pas l'être humain. C'est la vie qui nous a produits. En nous, la vie accède à la conscience de soi. Le philosophe Ernst Bloch disait déjà : « *au commencement, nous naissons, respirons et désirons*⁷ ». Mais la vie nous a confié une responsabilité. La conscience de soi. La vie humaine est la seule vie qui ait conscience de soi. Nous sommes la gloire de la vie. Nous n'avons produit ni la vie ni l'être humain. Dès lors, notre conscience de soi libre doit se montrer à la hauteur de ce que nous sommes et de ce que nous avons reçu gratuitement. Ce n'est pas de l'anthropocentrisme ; *nous sommes la gloire de la vie*. Penser que c'est de l'anthropocentrisme, c'est me réduire à une plante. La plante a une dignité, elle n'a pas de valeur. C'est une fin, pas un moyen. Mais l'être humain est de tous les êtres vivants celui qui a le plus de dignité parce que c'est ce que la vie a produit de plus splendide. C'est en lui que la vie s'est rendue responsable de la vie, et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas détruire la vie. Aucun être vivant ne peut détruire la vie. Bien sûr, il faut un équilibre écologique. L'être humain n'est pas au centre parce que nous en aurions décidé ainsi, mais parce que c'est ainsi que la vie a fait les choses. À nous d'être responsables de cette vie. Il nous faut être à la hauteur du don que nous avons reçu. Les Aztèques appellent « macehual » le débiteur. Nous avons reçu la vie comme une dette. Mais alors, comment puis-je rembourser la vie ? En donnant gratuitement. Puisque j'ai tout reçu gracieusement, je ne peux rétablir l'équilibre qu'en donnant gracieusement. C'est l'économie du don, l'économie future, parfaite, utopique. Ce sont les « *réductions jésuites*⁸ » en quoi consiste le socialisme utopique. Premier chapitre du socialisme utopique. Les jésuites n'ont rien inventé, mais ils ont organisé la vie des indigènes cueilleurs qui partageaient tout, c'était un communisme total. En 1759, au Brésil, et en 1767, dans le reste de l'Amérique latine, on a expulsé les jésuites, qui étaient presque deux mille cinq cents et qui ont voyagé dans toute l'Europe et ont écrit dans toutes les langues (russe, tchèque, hongrois, etc). *Les réductions*. C'est de là que Morelli et Babeuf tiennent l'idée de « Jardin utopique ». C'est une idée latino-américaine. Le premier chapitre non écrit, ni par Ernst Bloch ni par personne, du socialisme moderne. C'est à nous de l'écrire. Ce n'est pas anthropocentrique, c'est vitalcentrique, car l'être humain est la gloire de la vie. Même Teilhard de Chardin parle de l'atmosphère, de

la biosphère et de la noosphère, qui est le couronnement de la vie. Pour autant, dire que l'être humain est le centre de l'univers, ce n'est pas de l'anthropocentrisme, c'est reconnaître une chose que nous n'avons pas produite nous-mêmes, mais que nous avons reçue gratuitement. Mais il faut se montrer responsable. Et pourtant, nous avons reçu la vie et nous sommes en train de la détruire. La liberté et la subjectivité sont le couronnement mystérieux de la vie.

Le système n'est pas anthropocentrique mais capitalo-centrique. Le cœur du système, c'est l'augmentation du taux de profit, c'est ça qui est destructeur. Si l'être humain était au centre, toute la vie devrait s'affirmer. Les êtres qui ne sont pas humains n'ont pas de droits, ils ont une dignité, et cette dignité est plus forte que les droits. Pour avoir des droits il faut une conscience de soi. Pourquoi donner des droits à la nature si elle possède la dignité du sacré ? C'est une fin, dont je n'ai pas le droit de faire un moyen.

Que pensez-vous alors du fait qu'en Équateur on ait octroyé des droits à la nature ?

Métaphores... métaphores, comme le socialisme du XXI^e siècle, c'est une métaphore. Au sens strict, pour avoir des droits, il faut avoir une conscience de soi. Il faut être libre. La nature n'est pas libre, mais elle possède quelque chose de plus que les droits, la dignité. Je respecte la nature parce qu'elle est vivante. Bien sûr, je peux manger une salade, et je peux aussi manger un animal. Ce sont des moyens pour la vie. C'est ainsi qu'en a décidé la vie, et je suis obligé de m'y conformer puisque je ne peux pas tendre la main – comme si j'étais une plante – pour mettre en route le processus de photosynthèse. C'est la vie qui permet la vie. Il faut approfondir le thème de la dignité. Ainsi, Marx dit que « *le travail vivant n'a pas de valeur, il n'a pas de dignité. La valeur est un moyen, la dignité est une fin* ». Kant avait déjà dit que « *la personne humaine est une fin et non un moyen* ». Et c'est la doctrine du fétichisme chez Marx.

Le capital et la technique

Dans l'introduction à *La Filosofía de la Liberación*, vous estimiez déjà que « *la pauvreté d'une grande partie de l'humanité située au Sud de la planète, et l'éventualité écologique de l'extinction de la vie* » étaient appelés à devenir « *les deux problèmes centraux de la philosophie au XXI^e siècle* ».

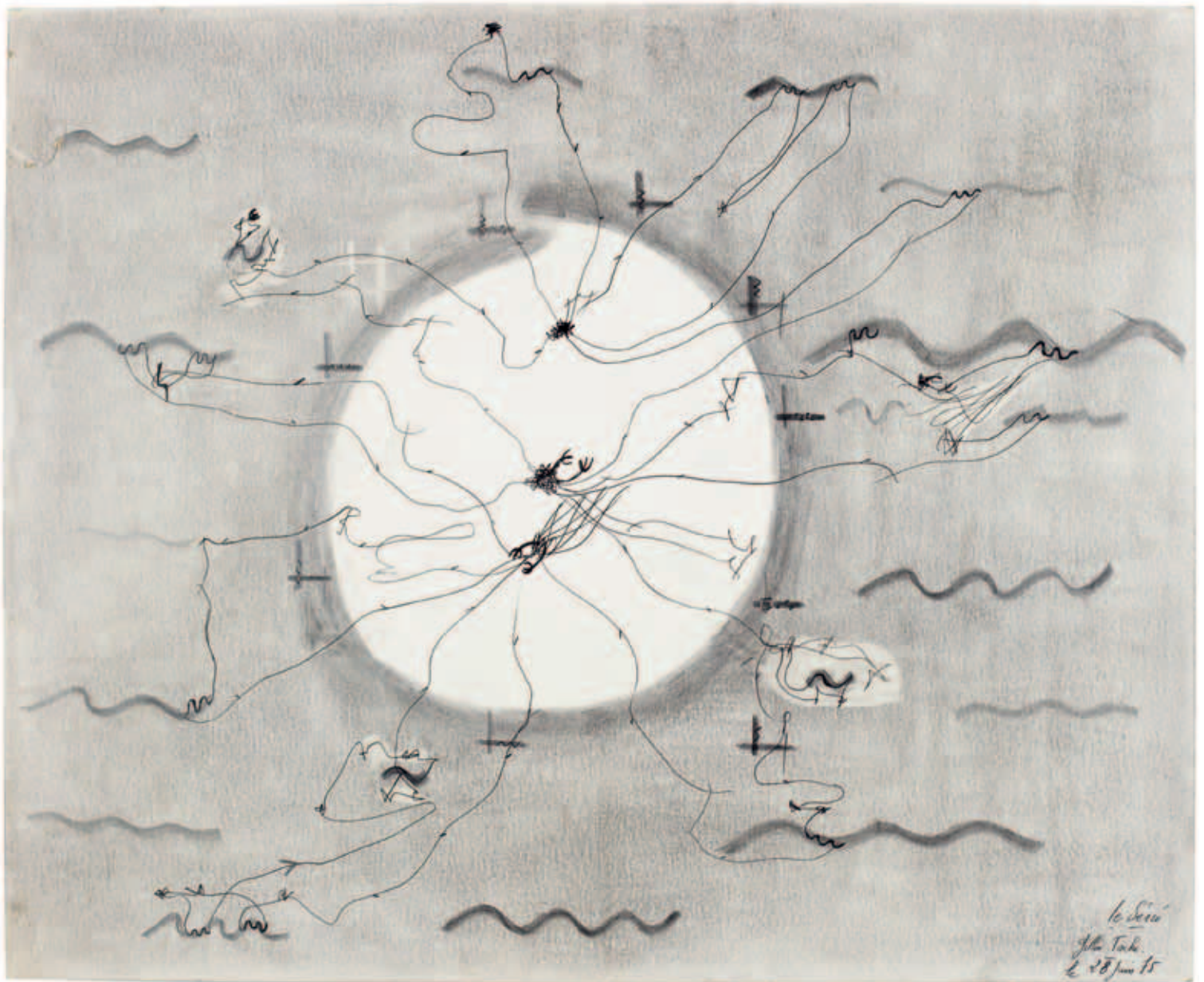
La philosophie de la libération est une philosophie de la vie, dont manger, boire, s'habiller et se loger sont les exigences matérielles. Le premier et le quatrième chapitres, qui correspondent à la partie matérielle de

mon *Éthique de la libération*, sont le fondement de l'écologie⁹. C'est une philosophie de la vie et de la mort. Le critère de la vérité, c'est la vie ou la mort. Mais ensuite je me suis intéressé au thème de l'écologie chez Marx. La position de Marx, que j'explique, c'est que c'est dans la théorie de la plus-value relative que l'on trouve la position écologique, puisque l'écolo-

Le système n'est pas anthropocentrique mais capitalo-centrique.

giste se retourne toujours contre la technique – pour l'écologiste, la technique détruit la terre – comme si le problème, c'était la technique. Il faut développer une technique nouvelle ou écologique. Moi je dis non. L'enjeu, ce n'est pas la technique. L'enjeu, c'est le capital. Le danger, c'est le capital.

Il suffit de regarder la théorie de la plus-value relative. La plus-value relative, ce n'est pas la plus-value absolue : la plus-value absolue, c'est quand je produis davantage parce que je surexploite le travail, quand j'augmente le nombre d'heures travaillées ou quand j'améliore l'organisation de la production. Mais la plus-value relative s'obtient par la révolution technique, puisque la technique permet de produire davantage, et donc de dégager davantage de plus-value, tout en réduisant le temps de travail. Ce qui signifie que la proportion du salaire par unité de produit diminue. Par exemple, l'imprimerie réduit le salaire payé pour chaque livre. L'écrire à la main prend 200 heures, tandis que l'imprimer prend 5 minutes. Ce n'est pas que la technique produise de la valeur, mais elle économise le travail humain, par conséquent la proportion du salaire baisse et la plus-value, la plus-value relative, augmente. Ainsi, ce ne sont pas les grandes inventions théoriques qui ont provoqué la révolution technique. Ce n'est pas la science qui s'applique à la technique, et la technique qui s'applique au processus de production. C'est l'inverse. C'est dans le processus de production que, pour diminuer la valeur du produit, on a besoin de la révolution technique qui permettra une révolution scientifique. Le mouvement va de l'économie à la technique, et de la technique à la science. L'explosion de la technique au XVIII^e siècle, la machine à vapeur, toutes les machines, sont le résultat de l'exigence de diminuer la valeur du produit. Pourquoi réduire la valeur du produit ? À cause de la concurrence entre capitaux. Le capital qui parvient à obtenir le produit au plus bas prix le vend. Celui qui le produit à un prix supérieur est donc éliminé d'emblée puisqu'il ne pourra pas l'écouler. Donc le critère, c'est qui produit des marchandises de moindre valeur, et pour cela il faut recourir à la



technique. Le critère, c'est l'augmentation du taux de profit. La concurrence oblige le capital à mettre au point – à court terme – une technique qui lui permette de réduire immédiatement la valeur du produit. Par conséquent, le problème n'est pas celui de la « mauvaise technique », mais le principe de sélection de la technique, qui est la concurrence, et l'essence du capital, qui est l'augmentation du taux de profit. Les écologistes sont parfois idéalistes, quand ils pensent que la technique est un danger. Non, le danger c'est le capital, qui choisit la « mauvaise technique » et qui ne peut pas la choisir de manière écologique puisqu'il faudrait pour cela tellement de temps qu'il se ruinerait en route. C'est au fond la position de Marx. Mais personne n'y a réfléchi. Moi, en revanche, je pose d'autres questions. Par exemple, Marx dit que la terre et le travail n'ont pas de valeur, ils sont infinis parce que ce sont des phases de la création de valeur. La terre et la vie n'ont donc pas de valeur, elles ont une dignité. Le travail humain

n'a pas de valeur, c'est la source créatrice de valeur. Donc le principe ontologique de l'écologie, c'est que la terre et le travail humain n'ont pas de valeur économique puisqu'ils en sont la source. Le capital est en train de détruire la terre et l'être humain. Le danger, c'est le capital comme critère de sélection de la technique, et non la technique en tant que telle. Si je prends comme critère le développement de la vie et non l'augmentation du taux de profit, alors j'obtiens un critère économique complètement différent et je pourrai dire: maintenant développons la technique à long terme, parce que je ne vais pas éliminer la concurrence, mais elle sera régulée à partir de la vie. Dans le livre *16 Tesis de Economía Política* que je suis en train d'écrire, j'en viens à un élément nouveau: le projet post-capitaliste. Le critère viemort devra alors s'imposer comme critère normatif de l'économie, en lieu et place de l'augmentation du profit qui est un principe irrationnel au fondement de la rationalité du système.

Quels sont les défis de la théologie et de la philosophie de la libération pour les gouvernements progressistes en Amérique latine ? Le projet de détournement des eaux du río São Francisco relancé par Lula au Brésil, par exemple, a provoqué un débat parmi les théologiens de la libération.

L'actuelle présidente du Brésil, Dilma Rousseff, n'a pas obligé les entreprises qui ont dévasté une grande partie de l'Amazonie à payer pour leurs destructions. Il aurait fallu qu'elles payent une somme d'argent gigantesque, et pourtant la présidente leur a pardonné. Le gouvernement est en train de laisser prendre des mesures complètement anti-écologiques. Le même problème se pose en Bolivie. Le vice-président Álvaro García Linera, par exemple, se considère comme responsable du développement du pays. Si l'État ne parvient pas à apporter un certain bénéfice économique à la population, il aura échoué. Mais les indigènes disent : « Attendez. Ce qu'on veut c'est perpétuer nos us et coutumes, pas nous moderniser comme cela. » On assiste donc à un choc entre García Linera et les mouvements populaires, c'est-à-dire entre la modernisation et un développement en douceur fondé sur la tradition et la Terre Mère. C'est un problème central. Comment le résoudre ? Je pense qu'on ne peut le résoudre qu'en se mettant à la place des peuples originaires et en disant : « Il faut traiter le problème écologique à partir des coutumes, mais dans un dialogue avec la modernité, et se demander quels éléments techniques de la modernité peuvent être adaptés à un processus qui ne soit pas destructeur. » C'est aux peuples eux-mêmes de le faire. Il faudrait demander aux communautés riveraines du río São Francisco comment elles développeraient la région de manière à ne pas détruire le milieu ambiant.

Traduit par Benoit Laureau et Hélène Quiniou.

NOTES

1. Enrique Dussel, *20 Tesis de Política*, Mexico, Siglo XXI, 2007.
2. Voir à ce sujet Robert Nozick, *Anarchie, État, et Utopie*, Paris, PUF, 1974.
3. Michael Löwy, *La Guerre des dieux*, trad. de M. Gibson, Paris, Le Félin, 1998.
4. Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. de J. Revel Paris, Rivages, 2004; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2002; Franz Hinkelammert, *El Grito del Sujeto*, San José, DEI, 1998; Jacob Taubes, *La Théologie politique de Paul*, trad. de M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 1999; Slavoj Žižek, *La Marionnette et le Nain*, trad. de J.-P. Ricard et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2006.
5. « L'idée d'une association entre théologie et marxisme est une des thèses de Benjamin qui a suscité le plus d'incompréhension et de perplexité. Or, quelques dizaines d'années plus tard, ce qui n'était en 1940 qu'une intuition allait devenir un phénomène historique de toute première importance : la théologie de la libération en Amérique latine. Ce corpus de textes – écrits par des auteurs d'une impressionnante culture philosophique comme Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff, et beaucoup d'autres – articulante, de façon systématique, le marxisme et la théologie, a contribué à changer l'histoire de l'Amérique latine [...]. Enfin, le contexte latino-américain des dernières décennies est bien différent de celui de l'Europe d'entre-deux guerres. Il n'empêche, l'association entre théologie et marxisme dont rêvait l'intellectuel juif s'est révélée, à la lumière de l'expérience historique, non seulement possible et fructueuse, mais également porteuse de changements révolutionnaires ». Michael Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2007, p. 33-34.
6. Enrique Dussel, *Carta a los Indignados*, Mexico, La Jornada, 2011, chap. 2.
7. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, trad. de F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1977.
8. Dussel fait ici référence aux « réductions » (missions) latino-américaines gérées par des missionnaires jésuites. Ces missions, qui regroupaient des Amérindiens, notamment guaranis, ainsi soustraits à l'esclavage, avaient une véritable autonomie et des formes d'organisation originales.
9. Enrique Dussel, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. de K. Lumembu, Paris, L'Harmattan, 2003.

LES POLITIQUES DES DROGUES

PAR AUDE LALANDE*

À PROPOS DE

Anne Coppel et Olivier Doubre,

Drogues, sortir de l'impasse,

Paris, La Découverte, 2012,

296 p., 24 €.

Vues de France, les politiques des drogues semblent vouées à s'éterniser dans une surenchère d'interdits et de variantes de « la guerre à la drogue ». Mais si on prête attention à l'actualité internationale, le mouvement est très différent : depuis dix ans, les équilibres du champ se recomposent, de façon discrète, mais sûre. Un livre récent d'Anne Coppel et Olivier Doubre, *Drogues, sortir de l'impasse*, retrace l'histoire de ces rééquilibrages depuis le début du XXI^e siècle. Avec une attention aux pratiques de terrain et au renouvellement des postures politiques qui permet de saisir le concret de ces réorientations. Et une certitude affirmée d'entrée : « La politique des drogues du XXI^e siècle ne sera certainement pas celle qui prévaut depuis quarante ans ».

Anne Coppel avait déjà publié deux livres sur l'histoire des drogues. Le premier, écrit avec Christian Bachmann en 1989 et qui fait aujourd'hui référence, retraçait l'histoire des psychotropes dans le monde jusqu'au tournant des années 1970, qui furent celles d'une « épidémie » de consommations mais aussi du déclenchement de la guerre mondiale à la drogue¹. Le second, paru en 2002, revenait sur quinze ans d'une politique française de réduction des risques sanitaires liés à la consommation (échange de seringues, programmes de substitution, accueil socio-sanitaire de consommateurs « actifs »), contre les attermolements de la classe politique et sur le principe de la « rencontre avec les usagers de drogues² ».

Dix ans après, *Drogues, sortir de l'impasse*, fait le point sur la situation, en France et à travers le monde. Écrit avec Olivier Doubre, journaliste à *Politis* et auteur de nombreux articles sur la question, le texte a l'avantage d'être limpide. Il balaie sur trois cents pages une histoire enchevêtrée et complexe, dans une construction en spirale qui pourrait égarer, qui donne corps et cohérence à une série de changements survenus d'un bout à l'autre de la planète. Fidèle au point de vue d'une histoire « usagers-centrée », prêtant avant tout attention aux effets des politiques sur le plus grand nombre (consommateurs, petits dealers, minorités ethniques), il défend par ailleurs une thèse forte, qui convainc à la fois par son étayage (rien n'est avancé qui ne soit appuyé sur des études ou sur des expériences) et par son pragmatisme. Une thèse qui pourrait s'énoncer ainsi : il y a urgence aujourd'hui

à enclencher un changement, et ce changement est possible, il nous est indiqué par deux voies d'ores et déjà expérimentées dans différents pays : la décriminalisation des consommations et la réduction des dommages liés au trafic.

Le livre est riche, et on rendrait difficilement compte ici de tous les objets qu'il explore, de la critique de l'addictologie au décryptage des différentes tendances du champ anti-prohibitionniste, en passant par la description des différentes formes de régulations possibles des drogues. Mais il prend appui principalement sur trois ressorts pour servir son propos. Il alerte pour commencer sur la situation actuelle et sur l'urgence du changement, dans le sillage des déclarations qui se multiplient sur la scène internationale depuis cinq ans. Car, il n'y a plus de doute, il faut rompre avec la guerre totale à la drogue. « *Le modèle juridico-moral* [de gestion politique des drogues] *qui s'est imposé au cours du XX^e siècle est parfaitement contre-productif.* » Si le XIX^e siècle avait été qualifié, dans *La Drogue dans le monde*, de « siècle des médecins », et le XX^e siècle de « siècle des policiers », la première décennie du XXI^e siècle s'est ouverte « sous le signe des armes ». Et « *ce n'est pas de bon augure* » (p.105).

Rien ne va

Rien ne va en effet. La répression n'arrive pas à limiter l'accessibilité des drogues. Elle ne contient ni le trafic ni les consommations, qui ne cessent de se développer. Elle ne parvient même pas à faire monter

Ethnologue, Aude Lalande* s'intéresse aux consommations de drogues et à leurs modalités de socialisation. Elle a publié divers articles sur ces sujets dans la revue *Vacarme* (vacarme.org), où elle a notamment animé une rubrique consacrée aux « psychotropes comme enjeu politique ».

les prix des produits, qui par endroits ne cessent de baisser, comme celui de la cocaïne aujourd'hui aux États-Unis. S'il y a consensus des experts par ailleurs, c'est sur le fait que la répression des usagers aggrave leur santé : elle les tient à distance du système de soin, les expose à la violence du marché, et remplit les prisons. Et les chiffres sont effarants : selon la fondation Beckley, les infractions à la législation sur les stupéfiants remplissent pour moitié les prisons dans le monde, et l'incrimination pour usage y est aussi fréquente que l'incrimination pour trafic (p. 64-65). Enfin, le marché illicite montant en puissance, les armes parlent toujours davantage et les études montrent que, loin d'affaiblir les gangs et les mafias, les perturbations policières des réseaux de distribution augmentent le niveau des violences, au point que l'intensité des pressions policières est corrélée aux taux d'homicides. Tous les signaux sont négatifs, donc. Et depuis 2008, où les Nations unies ont dû prendre acte de l'échec de leur « *engagement solennel* » en 1998 à « *éradiquer les drogues* » ou à en faire baisser sensiblement la production « *dans les dix ans* », les critiques sont toujours plus sévères et plus pressantes.

La déclaration de Vienne lancée en 2010 par la communauté scientifique internationale lors de la 18^e conférence mondiale sur le sida, demande que « *l'on reconnaisse les limites et les préjudices de la prohibition des drogues* » et « *une réforme des politiques afin d'éliminer les obstacles à la mise en place de*

régimes efficaces de prévention, de traitements et de soins du VIH ». Le rapport de la Global Commission constituée en 2011 autour de dix-neuf personnalités de très haut niveau (dont d'anciens chefs d'États) critique frontalement la politique des Nations unies et demande la généralisation de la réduction des risques à l'ensemble de la planète, la dépénalisation de l'usage de drogues et la légalisation du cannabis. Le constat officiel des gouvernements réunis à Carthagène lors du sommet des Amériques en Colombie en avril 2012 est éloquent : « *La guerre à la drogue a échoué*. » Les déclarations se multiplient au plus haut niveau pour amorcer le virage nécessaire.

Renversements

Deuxième geste, l'ouvrage propose une série de renversements, à rebours des blocages du débat français. Le premier, déjà connu, sert de toile de fond : c'est celui qu'a su opérer la politique dite de réduction des risques sanitaires liés à la consommation à partir de 1994-1995. Avoir pris acte des consommations plutôt que de promettre leur éradication, avoir accepté de mettre à disposition seringues et traitements de substitution plutôt que de dénoncer le fait que « *l'État assiste des pratiques illégales* » – pour reprendre des termes utilisés aujourd'hui encore par les opposants aux salles de consommation – et avoir fait le pari de construire avec les usagers eux-mêmes le dispositif qui leur serait utile, a permis d'enrayer la « catastrophe sanitaire » des années 1990.

EXTRAIT / POLITIQUES DES DROGUES : CARTOGRAPHIE DES POSITIONS

En 1992, Ethan Nadelmann, l'un des économistes anti-prohibitionnistes les plus engagés, a construit un modèle qui rend compte des différentes positions dans le débat anglo-saxon¹. Il distingue quatre types de positionnements, que nous avons distribué sur deux grands axes : d'une part, un axe qui oppose l'intervention de l'État au libéralisme (qui associe liberté de marché et libertés individuelles) ; d'autre part, un axe qui oppose les positions de principe à l'épreuve des réalités de terrain et des résultats. Les deux positions les plus antagonistes ont en commun de se revendiquer de principes intangibles, c'est à dire, pour reprendre les formulations de Nadelmann : 1) Les « prohibitionnistes réactionnaires », marqués par un « calvinisme pharmacologique », pensent que l'État est une protection indispensable contre la menace que représenteraient les drogues à la fois pour l'individu et pour la société : le sujet, esclave de la « drogue », doit être protégé contre lui-même ; l'épidémie de drogue met en péril les valeurs de l'Occident. 2) À l'opposé, les « anti-prohibitionnistes

libertariens » défendent la position de principe qui associe la liberté de l'individu à la liberté de commerce, l'État représentant pour eux la principale menace. Les deux groupes suivants se retrouvent sur la prise en compte des résultats, mais s'opposent sur la conception qu'ils ont des drogues (qui limitent ou non la capacité de faire des choix) et sur l'importance qu'ils accordent au rôle de l'État. 3) Les « prohibitionnistes progressistes » s'accordent sur la nécessaire protection de l'État face à des produits qui affectent la volonté ou la liberté de choix, mais acceptent de soumettre les politiques publiques à une évaluation de leurs résultats effectifs. 4) Les « anti-prohibitionnistes relatifs » privilégient les libertés individuelles, mais sont prêts à accepter de corriger les excès du marché, là encore en fonction des résultats. Le débat est donc totalement bloqué lorsqu'il se limite aux deux grandes positions de principe : la guerre au nom de l'interdit (quel qu'en soit le coût) opposée au principe souverain de la liberté de choix. Par contre, prohibitionnistes « progressistes » et

anti-prohibitionnistes « relatifs » peuvent se rapprocher et négocier sur la base des résultats effectifs des politiques menées.

Les politiques de réduction des risques ont ainsi réunis des acteurs qui, pour les uns, se disent anti-prohibitionnistes et, pour les autres, demeurent convaincus de la nécessité de la prohibition. Cette alliance a permis de rompre avec l'isolement des anti-prohibitionnistes, raisonnement qui a conduit Nadelmann et les militants anti-prohibitionnistes autour de lui à apporter leur soutien aux politiques de santé publique de réduction des risques.

Anne Coppel et Olivier Doubre, *Drogues, sortir de l'impasse. Expérimenter des alternatives à la prohibition*, Paris, La Découverte, 2012, p. 96 -99.

1. Ethan Nadelmann, « *Réflexions sérieuses sur quelques alternatives à la prohibition* », *Les Temps modernes*, n°567, octobre 1993.

Les autres renversements proposés sont d'une nouveauté plus tranchante. Ils sont au nombre de trois, principalement : il faut en finir tout d'abord avec une manière très française qui est de raisonner en termes de *loi* plutôt qu'en termes de *politique* des drogues. Depuis quarante ans en effet le débat français sur les

Il faut en finir tout d'abord avec une manière très française qui est de raisonner en termes de loi plutôt qu'en termes de politique des drogues.

drogues est biaisé par des effets de langage contre-productifs. Communications publiques et décisions politiques sont le plus souvent déconnectées des réalités de terrain, par ailleurs très mal documentées, et les renforcements du cadre législatif ont plus souvent visé, de l'aveu même des politiques, à «*rassurer l'opinion*» qu'à résoudre des problèmes concrets. Abandonner le débat de principe pour «*penser en termes de politique*» serait un préalable. Son effet serait d'abord de confronter les décisions politiques à leurs conséquences sur «*les différents acteurs, usagers de drogues et trafiquants, familles et voisins, soignants ou policiers*» et de pouvoir poser les questions utiles. Comment les lois sont-elles appliquées ? Contribuent-elles à la protection de la santé ? Quelles en sont les conséquences pour la sécurité ? (p.10)

Autre clef d'action, prendre la question de la dépénalisation non comme une fin en soi mais comme «*clef de tout changement*». Dépénaliser l'usage en effet n'est peut-être pas le modèle ultime de législation, mais c'est, dans un contexte d'urgence, la condition *sine qua non*, d'une part, pour que la priorité soit accordée à la santé des usagers et, d'autre part, pour qu'un changement des pratiques policières soit possible. C'est en ce sens d'ailleurs que des réformes sont aujourd'hui en cours au Brésil, en Argentine, au Mexique, ou ont été mises en œuvre en Uruguay, au Paraguay, au Pérou, en Colombie : avant tout la dépénalisation de l'usage «*libère les policiers de tâches inutiles*».

Dans le sillage de ce mouvement, l'urgence serait aussi de renverser les priorités et modes d'évaluation de l'action policière. Les Français vivent aujourd'hui les conséquences de la politique de tolérance-zéro mise en place en 2007. La police fait du chiffre en interpellant les «*shiteux*» : en 2010, les usagers de cannabis, dont l'interpellation présente l'avantage de n'exiger aucune enquête et d'augmenter mécaniquement les taux d'élucidation d'affaires, contribuaient pour moitié aux «*bons résultats*» de la police. Le système des peines-planchers remplit les prisons : en 2010 encore, 9 351 personnes ont été incarcérées

pour usage (usage simple, usage-détention ou usage-acquisition, ce qui est à peu près la même chose en fait, mais pas en droit). L'escalade de la guerre à la drogue masque par ailleurs une «*guerre contre les minorités*» et les classes populaires, actrices *visibles* d'une question de société qui de fait concerne tout le monde : «*combien de jeunes ont un casier judiciaire dans les cités ? Combien de personnes enfermées dans l'exclusion et la délinquance*», du fait de leur exposition aux chasses policières ? (p. 50) La police aurait mieux à faire qu'alimenter les prisons en ressortissants des minorités «*visibles*», mécanique infernale dont on voit aujourd'hui les effets aux États-Unis.

Prendre appui sur l'imagination politique d'autres pays

Troisième levier, enfin, le livre aborde les possibilités de réorientation au regard des expérimentations existantes : cela bouge ailleurs et il faut faire droit, non seulement aux nécessités qui les ont conduits à ces changements, mais à l'expérience et à l'imagination politique d'autres pays. Le Portugal ainsi, placé face à une situation dramatique (au milieu des années 1980, il comptait des dizaines de milliers d'héroïnomanes, et chaque famille était touchée de près ou de loin), a choisi en 2000 de maintenir l'interdit sur les drogues, mais en décriminalisant l'usage et la détention personnelle : une quantité équivalant à dix jours de consommation y est aujourd'hui tolérée, quel que soit le produit. Ce choix a permis de réorienter l'action publique : les usagers relèvent désormais du système de soin ; interpellés, ils sont orientés systématiquement vers une commission dite «*de dissuasion*». Les policiers ne passent plus leur temps à pourchasser les consommateurs. Les petites «*scènes*» de trafic sont tolérées, à condition de ne pas provoquer de troubles, et ils assurent une fonction de médiation entre usagers, professionnels de la réduction des risques et habitants ou concentrent leurs efforts sur le gros trafic et la criminalité organisée. Au bout de dix ans, les résultats sont là : si la consommation en population générale a légèrement augmenté – à un niveau cependant inférieur à la moyenne européenne –, elle a diminué chez les 15-20 ans (de 10,8 % à 8,4 %), et la petite délinquance liée au trafic a chuté, résultat de l'entrée de plus de 40 000 usagers d'héroïne en traitement de substitution, qui a également fait diminuer la consommation par injection. La balance est donc incontestablement positive.

À Boston, c'est un autre type de réorientation de l'activité policière qui a été choisi il y a vingt ans. «*En 1990, écrivent Anne Coppel et Olivier Doubre, le taux d'homicide était passé à 25 pour 100 000 habitants, alors qu'il était de 15 pour 100 000 au milieu des années 1980. La plupart des crimes étaient dus*

à une guerre des gangs, rivalisant pour le contrôle du trafic de crack, alors en pleine expansion.» Une opération baptisée *Ceasefire* (« cessez-le-feu ») a alors été mise en place, regroupant tous les partenaires de la ville, autorités municipales, services de police et de justice, travailleurs de rue, associations religieuses en contact avec les gangs. Il a été décidé de faire de la lutte contre la violence et l'utilisation d'armes à feu une priorité pour la police. Les gangs en ont été informés dans des forums organisés par une coalition d'ONG. La possibilité d'alternatives aux poursuites a été proposée aux jeunes délinquants avec des programmes d'éducation et d'insertion. Évaluée dix ans plus tard, « cette stratégie de dissuasion a montré son efficacité, avec par exemple une réduction de 63 % du taux mensuel d'homicides de jeunes. » (p. 250) Montrant que « le trafic de drogues n'est pas nécessairement lié à la violence », elle a été qualifiée de « miracle de Boston » et a inspiré depuis d'autres villes américaines, certains pays d'Amérique latine ou encore la ville de Londres. Elle laisse penser qu'une issue, au moins partielle, se dessine du côté d'une « réduction des dommages liés au trafic », comme une issue s'était dessinée quinze ans plus tôt avec la réduction des risques sanitaires liés aux drogues. Dans ces brèches s'ouvrent la possibilité d'agir, quand les dégâts deviennent insupportables, mais aussi celle de faire bouger les représentations, et par là d'ouvrir la voie au changement.

Une stratégie du changement

Telle est l'immense qualité de ce livre : proposer une stratégie de changement. La démarche est inédite ; elle porte le débat bien au-delà des nombreux argumentaires produits contre la prohibition. On peut s'interroger bien sûr sur la nécessité de poser un horizon au pragmatisme sur lequel elle s'appuie : décriminaliser l'usage, réduire les risques liés aux consommations ou aux trafics sont des ressorts d'action incontestables. Ces ressorts n'en laissent pas moins intactes des questions de poids posées par la prohibition, en termes de sécurité des consommateurs (produits livrés aux trafiquants du marché noir), de justice sociale (abandon de pans entiers des classes populaires aux tensions et à la précarité de la

débrouille, pour le plus grand profit d'organisations violentes) ou de politiques de prévention (difficulté à construire des interventions sociales audibles, quand les pratiques sont vouées à la diabolisation par l'interdit). Mais dans la partition des prises de positions politiques sur les drogues – divisées non pas en deux camps, prohibitionniste et anti-prohibitionniste, mais en un continuum de positions structurées dans les débats et les expérimentations des vingt dernières années –, les auteurs de *Drogues : sortir de l'impasse* font partie des « légalisateurs pragmatiques » et pensent que la déconstruction de la prohibition est une longue marche qui se fera par étapes.

Un livre à lire. Et à faire lire, surtout, à nos responsables politiques.

NOTES

1. Christian Bachmann et Anne Coppel, *La Drogue dans le monde, hier et aujourd'hui*, Paris, Seuil (« Points »), 1991, 1^{re} édition en 1989 sous le titre *Le Dragon domestique. Deux siècles de relations étranges entre l'Occident et la drogue*.
2. Anne Coppel, *Peut-on civiliser les drogues ? De la guerre à la drogue à la réduction des risques*, Paris, La Découverte, 2002.

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

UN, DEUX, TROIS, MILLE NOTRE-DAME-DES-LANDES!

ENTRETIEN AVEC **HERVÉ KEMPF***

PROPOS RECUEILLIS PAR ALICE LE ROY ET CHARLOTTE NORDMANN**

La ville de Nantes a une image de métropole « durable », pionnière en matière d'écologie urbaine (avec son tramway, ses parcs urbains, son label de capitale verte européenne). Dans ce contexte, l'opposition au projet d'aéroport à Notre-Dame-des-Landes a valeur de révélateur : elle manifeste une ligne de clivage entre deux conceptions de l'« écologie », entre ceux qui défendent un capitalisme vert, et d'autres qui estiment qu'il faut rompre avec la société de croissance. Si la lutte contre l'aéroport est indéniablement une lutte locale, si sa force tient à son ancrage dans un territoire singulier, ses enjeux, en revanche, sont bien plus généraux. Penser cette lutte implique donc de soumettre à la critique les catégories de notre géographie, comme nous le suggère Hervé Kempf en tentant de penser les rapports entre la lutte à Notre-Dame-des-Landes et d'autres luttes au Québec, au Chili, en Espagne : les lieux les plus lointains résonnent de problèmes similaires, et l'attention à une question « locale » est parfois le meilleur moyen de comprendre des enjeux universels.

Une lutte « locale » aux enjeux globaux

Le gouvernement tente généralement de discréditer les luttes locales en affirmant qu'elles expriment des intérêts particuliers, contraires à l'intérêt général. Or la force de la lutte qui se joue aujourd'hui à Notre-Dame-des-Landes ne repose-t-elle pas précisément sur le fait que cette lutte « locale » revendique une portée plus large ?

Il y a deux ou trois décennies on parlait beaucoup du syndrome NIMBY (« *not in my backyard* », « pas de ça à côté de chez moi »), qui se retrouve dans le discours de l'État sous la forme de : « les gens se bagarrent parce que c'est chez eux, mais si c'était à cinq kilomètres, ils ne se bagarreraient pas ». Or ce qui me frappe, c'est de voir à quel point les luttes locales s'articulent avec une compréhension et une vision de la situation globale. Les gens comprennent bien que s'ils se mobilisent contre un aéroport maintenant, ce n'est pas seulement pour le désir, légitime, de ne pas voir saccagé le cadre dans lequel ils vivent, mais aussi au nom d'une vision plus large des enjeux.

Cette articulation se retrouvait déjà dans la lutte contre l'autoroute A65 Pau-Langon, où les opposants invoquaient à la fois la défense d'un lieu, du patrimoine naturel, et la lutte contre le réchauffement

climatique. C'est d'ailleurs l'une des raisons du succès de ces luttes, puisqu'elles sont capables d'opposer l'intérêt général au discours de l'État, qui représente le plus souvent des intérêts privés : pour l'A65 comme pour le projet de Notre-Dame-des-Landes, le dossier économique a été arrangé pour le rendre artificiellement rentable en extrapolant de manière démesurément optimiste des projections de trafic. Mais dans la lutte contre l'A65, il n'y a pas eu la masse critique d'opposition qui fait que tous les arguments extrêmement convaincants avancés par les opposants parviennent à faire basculer le rapport de force.

Si on prend par exemple la bataille du gaz de schiste, en quelques mois, en 2010, il s'est produit une mobilisation tout à fait inattendue. Or ceux qui s'opposent à l'exploitation du gaz de schiste disent eux aussi qu'ils ne luttent pas seulement pour préserver les paysages de l'Ardèche ou de l'Aveyron, mais aussi parce que si on veut prévenir l'aggravation du changement climatique, il faut changer de système énergétique. Ce n'est pas en continuant à extraire de l'énergie fossile du sol que l'on va pouvoir aller dans cette direction. L'autoroute A65, comme maintenant les projets d'exploitation du gaz de schiste et d'aéroport à Notre-Dame-des-Landes sont devenus les symboles du désordre général qu'engendre un système à bout de souffle.

*Hervé Kempf est journaliste et essayiste. Auteur de *Comment les riches détruisent la planète* (2007), il vient de publier *Fin de l'Occident, naissance du monde* (2013).

**Alice Le Roy enseigne l'écologie urbaine après avoir été conseillère à la mairie de Paris de 2001 à 2010. Elle est co-auteur des documentaires *Écologie, ces catastrophes qui changèrent le monde* et *La Saga des écolos*, et du livre *Jardins partagés. Utopie, écologie, conseils pratiques*.

Charlotte Nordmann est essayiste et traductrice, auteur notamment de *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*. Toutes deux sont membres du collectif éditorial de la *RdL*.

De ce point de vue, ce n'est sans doute pas un hasard si c'est un projet d'aéroport qui a suscité une telle mobilisation : construire un aéroport, c'est considérer que la promesse du « développement » justifie de sacrifier d'importantes surfaces agricoles, d'organiser la consommation massive d'énergies fossiles et de nourrir le désir d'hypermobilité des classes aisées.

Précisément parce qu'il s'agit d'une lutte dont la portée dépasse le périmètre du projet, Notre-Dame-des-Landes rassemble des militants d'origine et de traditions très différentes. Comment s'est opérée cette rencontre, l'articulation entre les opposants historiques, qui avaient une approche plus traditionnelle de l'action politique, et ceux qui sont arrivés ensuite ?

La rencontre a eu lieu lors du Camp Action Climat organisé à Notre-Dame-des-Landes à l'été 2009, quelques mois avant le sommet de Copenhague. Dans cette ambiance internationale de très grand intérêt pour la question climatique, certains mouvements posaient la question, qui est toujours pertinente pour une large partie du mouvement écologiste, de savoir comment concrètement faire en sorte que le débat sur le changement climatique s'articule avec des luttes concrètes, avec des engagements quotidiens et des luttes de terrain. Le Camp Action Climat, qui reproduisait un événement qui avait eu lieu en Angleterre lors du mouvement contre la

3^e piste de l'aéroport de Heathrow, était évidemment intéressant de ce point de vue.

Personnellement, en tant que reporter, j'y ai redécouvert à la fois le sujet de l'aéroport mais aussi, tout de suite, cette interaction qui s'est faite, d'ailleurs de manière assez difficile, entre les opposants historiques – associatifs, paysans, cadres, retraités, avec des formes de lutte et d'argumentation traditionnelles – et une nouvelle mouvance – que je qualifie avec beaucoup de prudence puisqu'elle ne se qualifie pas elle-même, ce qui fait partie de sa démarche de résistance au système – plus anarchiste, plus jeune, plus autonome dans son inspiration et plus radicale par rapport à l'institution.

Il y a eu des frictions au départ, notamment sur l'attitude à adopter face aux médias, mais alors que le pouvoir cherchait à diviser les méchants anarchistes et les bons opposants traditionnels respectueux de la loi et de l'ordre, en espérant une réponse violente qui séparerait le bon grain de l'ivraie, c'est tout à fait l'inverse qui s'est passé. Les paysans locaux et les opposants historiques ont accepté que les autres s'installent sur des terrains vacants. Il y a à peu près un an, les ZADistes [*les occupants de la ZAD, la « zone d'aménagement différé », rebaptisée « zone à défendre »*] voulaient faire un maraîchage sur près de 5000 m² près d'une maison abandonnée, et les paysans et des opposants traditionnels sont venus les aider avec leurs tracteurs. Plus tard, en octobre 2012, lors de la grande intervention policière sur la zone, les

EXTRAIT / L'AVION, « DÉSOLÉ, ÇA FAIT PARTIE DE NOTRE MODE DE VIE » ?

Jeremy Paxman : Donc vous ne voulez pas que les gens partent en vacances en avion ?

Joss Garman : Il est très important que nous réduisions nos déplacements en avion. Nous pourrions déjà commencer par arrêter les vols moyen courrier, les vols qu'on prend sur un coup de tête...

Jeremy Paxman : Personne ne devrait plus prendre des vols moyen courrier ?

Joss Garman : Nous ne devrions pas prendre l'avion sur des distances facilement accessibles par le train, qui pollue dix fois moins que l'avion. Vous savez, il y aura 185 millions de morts en Afrique au XXI^e siècle à cause du changement climatique, et des gens vont encore à Barcelone pour le week-end en disant : « Désolé, ça fait partie de notre mode de vie ».

John Hanlon : J'admire l'enthousiasme et l'engagement de l'action directe... mais il y a d'autres éléments dans la balance, comme le

développement socio-économique, dans lequel l'industrie aérienne joue un rôle important.

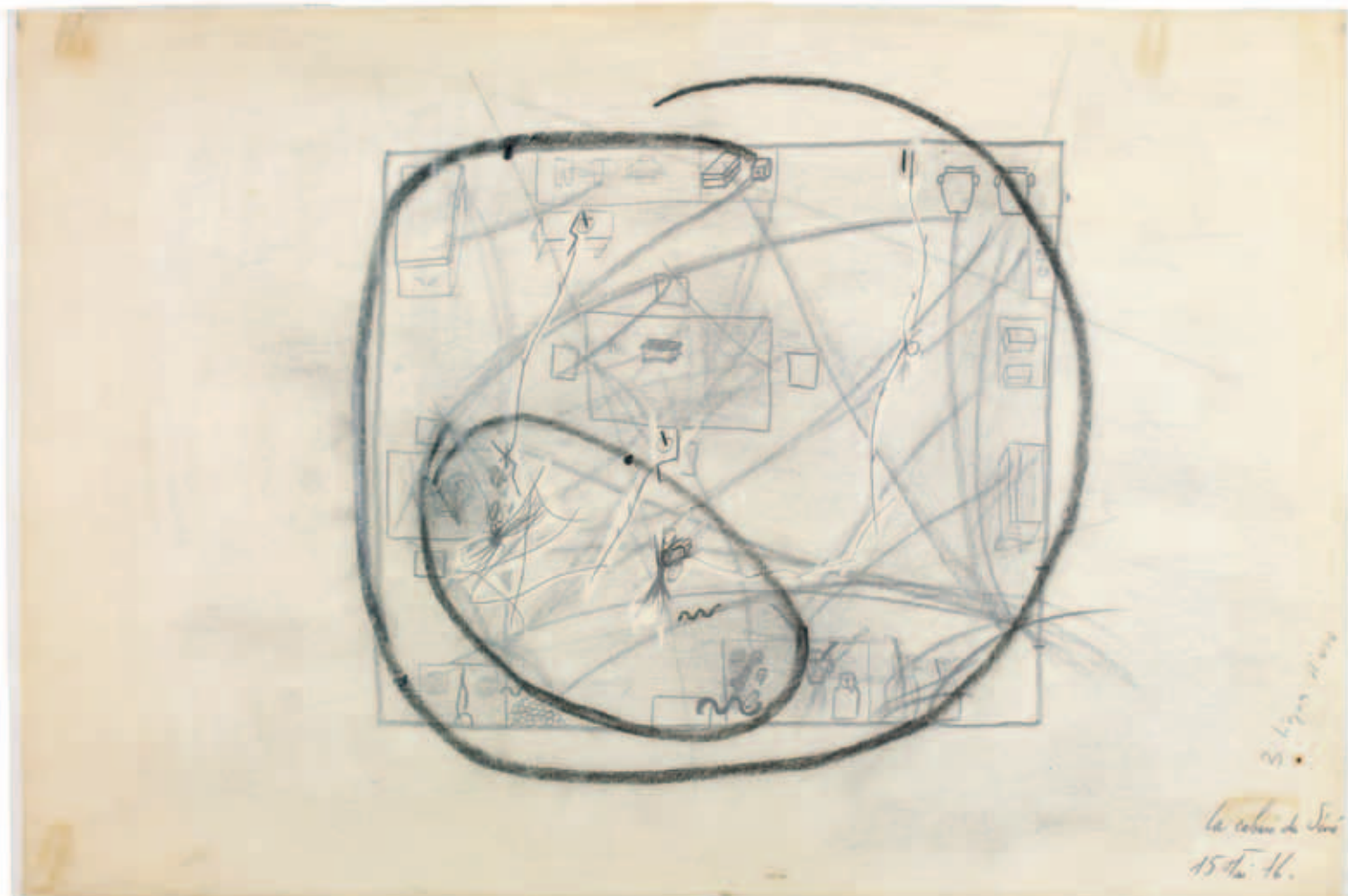
Jeremy Paxman : D'autres éléments dans la balance ? Quand il y a d'un côté une virée en avion à Prague et de l'autre des millions de gens qui vont mourir en Afrique ?

John Hanlon : Les gens qui voyagent à l'étranger pour leurs loisirs effectuent des choix rationnels concernant leur mode de vie, et il se pourrait tout à fait que ces personnes décident de compenser cela par d'autres façons de consommer.

Joss Garman : 75 % de ceux qui prennent ces vols appartiennent à des catégories socio-professionnelles aisées. Il ne s'agit pas de gens pauvres qui prennent des vacances une fois par an, il s'agit de gens riches qui prennent l'avion régulièrement. Le propriétaire d'une résidence secondaire en Espagne prend l'avion en moyenne six fois par an. Pendant ce temps-là, les habitants de Tuvalu,

un État insulaire du Pacifique Sud, voient leur pays tout entier englouti. Vous imaginez si la Grande-Bretagne était engloutie ? Quel est pour vous le niveau acceptable de CO₂ dans l'atmosphère ? Et pensez-vous que nous pourrions y arriver en augmentant de 300 % le trafic aérien d'ici à 2030 ? Les chercheurs de l'université d'Oxford ne sont pas de cet avis. Vous, si ?

Extrait d'un débat organisé par le journaliste de la BBC Jeremy Paxman avec Joss Garman, co-fondateur de l'association Plane Stupid, qui dénonce les impacts du trafic aérien sur le climat, et John Hanlon, représentant de l'association des compagnies aériennes *low cost*. Diffusé le 30 novembre 2006, il faisait suite à la publication du rapport « Predict and Decide - Aviation, Climate Change and UK Policy » rédigé par l'Environmental Change Institute de l'université d'Oxford (trad. d'A. Le Roy).



opposants historiques sont venus témoigner, appuyer et même soutenir physiquement les ZADistes. Les jeunes, les rebelles anarchistes n'étaient pas seuls face à l'appareil d'État, il y avait des citoyens « normaux » qui s'opposaient eux aussi à la violence d'État par solidarité. Les opposants traditionnels ont d'ailleurs compris très vite qu'ils n'avaient pas le nombre pour tenir les 2 000 hectares, qu'ils ne faisaient pas le poids. Il n'y a que quelques fermes en exploitation et cinquante personnes environ qui vivent sur la zone. Quand les ZADistes sont venus, ils étaient nombreux, et ils ont introduit une circulation de gens qui venaient, qui repartaient. Donc le nombre permettait de donner du poids à la résistance. Dans ce type de débat, il n'y a pas seulement l'enjeu argumentatif, juridique, la qualité du dossier ou le rapport de force dans la politique institutionnelle qui sont importants, il y a aussi la présence physique sur le terrain qui est indispensable.

Une lutte ancrée dans un territoire

Notre-Dame-des-Landes est une lutte très fortement ancrée dans un territoire. N'est-ce pas là une des explications de sa force, dans un contexte politique où les perspectives de luttes plus générales ont peine à s'exprimer ?

Ce sont des formes très concrètes d'autonomie qui s'expérimentent là, et c'est un des aspects les plus passionnants de cette lutte. Il n'y a pas d'organisation formelle, écrite, mais les gens, assez spontanément, viennent, trouvent leur place, aident à construire une maison, à faire du maraîchage... Les maisons sont construites, et à la Châtaigneraie, elles sont vraiment bien construites. On parle de « cabanes », mais ce ne sont pas des cabanes !

Bien sûr, comme dans tout système collectif, il y a des ratés, mais la vie s'ajuste entre les gens de manière quand même tout à fait remarquable. Dans l'esprit des zones d'autonomie temporaire, les TAZ théorisées par Hakim Bey¹, les gens essaient de vivre sans argent, en répondant aux besoins au fur et à mesure qu'ils s'expriment. Les gens circulent sur des vélos qui ont été réparés et remis en circulation par un atelier qui s'est créé au cœur de la zone, aux Fosses Noires. Il y a une boulangerie, des dons... ça se vit dans la dynamique de lutte, donc dans l'énergie que donne la lutte, qui a pris d'autant plus de force et de confiance en elle qu'elle a connu un certain succès, car après tout l'État voulait les expulser, et il n'y est pas parvenu.

Cette communauté est aussi nourrie de l'énergie du regard extérieur, c'est-à-dire que ce qui facilite aussi cette vie sans argent et de partage, c'est qu'il

y a eu depuis l'intervention policière du 16 octobre du matériel, des matelas, de la nourriture et de l'argent qui sont arrivés de partout. Donc l'exposition publique de cette lutte a suscité un afflux d'énergie extérieure : à la fois un afflux d'énergie mentale invisible, mais aussi une énergie très concrète.

Vous décrivez une parenthèse qui échappe, en tout cas pour le moment, au maillage productiviste et à la spéculation foncière. Comment voyez-vous l'avenir pour les 2 000 hectares de Notre-Dame-des-Landes ? Y a-t-il un sens général à donner à cette lutte ?

D'abord son issue reste extrêmement incertaine. Il y a évidemment la possibilité d'une intervention policière d'envergure après la publication des conclusions de la commission du dialogue. Mais depuis longtemps déjà les opposants se posent la question de la suite, en cas de victoire, et notamment de l'utilisation des terres. Car Notre-Dame-des-Landes pose une question fondamentale, qui est la question de l'accès à la terre, de l'installation agricole et du développement de la paysannerie. Pour l'instant, la situation est totalement bloquée par le verrou économique posé par les structures de spéculation foncière, qui entraînent une diminution continue du nombre d'exploitants agricoles et l'extension indéfinie de la taille des exploitations, pour celles qui ne sont pas accaparées par un étalement urbain qui, lui aussi, suit des logiques de spéculation.

La lutte « locale » contre l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes touche là encore à une question on ne peut plus générale. C'est un point que je développe dans *Fin de l'Occident, naissance du monde* : alors que la *doxa* économique affirmait que le travail paysan était voué à régresser à mesure que la productivité agricole augmentait, dès lors qu'on prend en compte les questions écologiques, la perspective se renverse. Dans un contexte de limitation des ressources et de tension démographique, le modèle d'une agriculture de masse utilisant peu de travail mais beaucoup d'énergie, d'eau, de pesticides et d'engrais chimiques n'apparaît plus adapté.

Du coup, l'un des enjeux aujourd'hui est de favoriser l'installation de nouveaux agriculteurs en même temps que le maintien des petits agriculteurs existants. Plusieurs mesures pourraient jouer un rôle décisif. Pour empêcher la spéculation foncière et permettre que de jeunes agriculteurs disposent de terres pour se lancer, il me paraît essentiel de mettre en place des offices fonciers publics fondés sur ce principe. De même, on ne sortira pas de la situation actuelle sans contrôle des marges des circuits de distribution, qui ont actuellement la capacité d'imposer leurs prix aux fournisseurs et sont au cœur des

circuits de corruption locale et de spéculation foncière, tout en induisant des modes de consommation axés sur le transport lointain écologiquement très dommageables.

Notre-Dame-des-Landes pose une question fondamentale, qui est la question de l'accès à la terre.

Notre-Dame-des-Landes est partout

Ce type de lutte de défense d'un territoire n'est-il pas justement appelé à se multiplier dans une situation où les ressources naturelles deviennent rares et où se manifeste une volonté d'exploitation maximale du territoire ? Dans des sociétés qui rencontrent leurs limites écologiques, et sur une planète qui va compter 9 milliards d'habitants en 2050, les terres arables et les réserves de biodiversité ne vont-elles pas acquérir une importance majeure ? On a le sentiment de voir apparaître « ici », au Nord, des formes de luttes qui étaient sans doute plus fréquentes dans les pays du Sud, dont les ressources sont consciencieusement pillées.

Effectivement, nous sommes aujourd'hui à un point de bascule : l'espace écologique est désormais strictement limité, de sorte que son appropriation devient de plus en plus délicate. Dans ce cadre, au Nord et au Sud, des problématiques similaires émergent : le choc écologique, le renchérissement des ressources, le ralentissement de la croissance du PIB et, surtout, une inégalité généralisée qui s'oppose à ce que soient engagées les politiques nécessaires. Dans des contextes très différents, on observe des formes d'articulation des luttes écologiques et sociales. J'en donnerai quelques exemples significatifs. En 2011, au Chili, c'est la protestation contre des projets de barrages écologiquement destructeurs en Patagonie, et plus précisément l'énorme manifestation qui a eu lieu à Santiago du Chili, dont l'ampleur a surpris même les organisateurs, et où semble-t-il nombre d'étudiants étaient présents, qui a impulsé le mouvement étudiant contre les frais de scolarité trop élevés. Au Québec, la lutte contre les gaz de schiste a précédé le « Printemps érable », le puissant mouvement étudiant contre l'augmentation des frais d'inscription à l'université, qui a par ailleurs été ponctué en avril 2012 par une manifestation massive à Montréal le Jour de la Terre.

Je suis par ailleurs frappé – soit dit en passant – par l'efficacité et la cohérence des « luttes paysannes » depuis plusieurs années, à la différence des luttes

du mouvement ouvrier aujourd'hui : je pense par exemple à la lutte contre les OGM, avec le mouvement des faucheurs volontaires. Il me semble que, tandis que les appareils de répression sont particulièrement efficaces dans les villes, et parviennent à y étouffer toute résistance – comme ça a été le cas

L'enjeu aujourd'hui me paraît effectivement être que Notre-Dame-des-Landes ne tourne pas au « Disneyland » de l'autonomie.

avec le matraquage des Indignés, en France –, en zone rurale, les forces de police sont beaucoup plus désarmées – en même temps que l'expérimentation des formes d'autonomie peut être facilitée.

Cela étant, en l'absence de débouchés politiques, ces résistances et ces expériences d'autonomie sont fragiles. Au Chili, par exemple, le mouvement populaire, extrêmement fort, n'a pas pu trouver d'expression dans le champ de la politique institutionnelle parce que le système politique est verrouillé par un arrangement institutionnel mis en place par Pinochet, et qui assure une surreprésentation des partis conservateurs. La situation n'est pas la même sur ce plan par exemple en Grèce, où les mouvements de protestation peuvent trouver un relais politique avec Syriza, ou encore au Québec, où le PQ a été porté par la vague de contestation. S'il reste évidemment à voir quelle politique il va mener, on peut déjà noter que le PQ a mis fin à l'augmentation des frais universitaires, qu'il a bloqué plusieurs projets concernant les gaz de schiste, ou encore qu'il a lancé des enquêtes sur la corruption. Pour moi – et c'est là où je prendrais mes distances vis-à-vis d'une perspective strictement « autonomiste » –, la question des relais politiques est déterminante.

Cependant, en France, les principaux partis politiques partagent le même projet de société d'une société capitaliste de croissance et ceux, présents dans le champ institutionnel (le Parti de gauche et Europe Écologie Les Verts), qui pourraient porter un projet de société alternatif sont soit trop faibles soit muselés par leurs alliances. Donc on ne voit pas bien quelles forces politiques pourraient porter de façon claire et déterminée l'opposition à l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes.

Notre-Dame-des-Landes est un lieu où s'expérimentent des formes d'autonomie, où se rencontrent des militants d'horizons très différents, mais c'est aussi un symbole, un lieu qui cristallise

des espoirs, qui incarne la possibilité de la résistance à un ordre absurde et destructeur, à la logique aveugle du capitalisme. En même temps, vous dites craindre qu'il ne devienne une sorte de « fétiche », que la focalisation sur un lieu « stérilise » en quelque sorte la lutte.

L'enjeu aujourd'hui me paraît effectivement être que Notre-Dame-des-Landes ne tourne pas au « Disneyland » de l'autonomie, que ce lieu ne soit pas sacralisé, qu'il ne fasse pas oublier tous les autres lieux où se mènent des luttes similaires : les « Grands projets inutiles » auxquels s'opposer ne manquent pas, et ils suscitent des mobilisations un peu partout en Europe. L'important est de multiplier les zones d'autonomie, comme c'est le cas, dans un contexte d'effondrement général, en Grèce ou en Espagne, où par exemple des ouvriers, des employés, reprennent des entreprises qui devaient fermer. Il faut donc à la fois voir ce qu'a de singulier un lieu comme Notre-Dame-des-Landes, les possibilités qu'il ouvre et qui n'existent effectivement pas partout, et ce qu'il a de banal, au sens où ses enjeux sont généraux et concernent une multiplicité de lieux – Notre Dame-des-Landes est partout.

NOTES

1. Dans le livre du même nom : *TAZ. Zone autonome temporaire*, trad. de C. Tréguier, publié par les éditions de L'Éclat (1997) et librement accessible en ligne.

LES BANQUETS DES SOURDS-MUETS AU XIX^E SIÈCLE ET LA NAISSANCE DU MOUVEMENT SOURD

PAR ANDREA BENVENUTO*

« Pour prendre un exemple extrême, les défenseurs des handicapés nous enjoignent désormais de cesser de penser le handicap comme une infirmité à “guérir” ou à “éliminer”, et de nous mettre à le considérer sur le modèle de la race: “Nous ne pensons pas que les Noirs désirent ne plus être noirs, pourquoi penser que les sourds voudraient entendre?” » (Walter Benn Michaels, *La Diversité contre l'égalité*, 2006) Ainsi, encore aujourd'hui, l'idée qu'une « infirmité » puisse fonder une identité politique suscite les sarcasmes. Pourtant, dès le début du XIX^e siècle, les « banquets de la nation sourde » visaient à contester en actes cette réduction de la surdité à une affliction, à affirmer l'existence d'une « culture sourde ». Récit de cette irruption dans l'espace politique.

Il est fréquent d'entendre que la surdité est un handicap invisible. On peut voir le handicap d'un handicapé moteur ou d'un aveugle, mais pas celui d'un sourd. Cette proposition est discutable. Si ce qui est invisible se rapporte à la fonction partiellement ou totalement perdue d'un organe, alors le propos relève du truisme, on ne voit pas plus une insuffisance cardiaque ou rénale. Mais si, comme l'affirme le sociologue Bernard Mottez, « on n'est pas sourd tout seul. Il faut être au moins deux pour qu'on puisse commencer à parler de surdité. La surdité est un rapport. C'est une expérience nécessairement partagée » (Mottez, 2006, p. 160), alors la proposition est tout simplement fautive. Il suffit de voir des sourds discutant en langue des signes pour comprendre qu'ils sont sourds. Selon la légende, l'abbé de l'Épée a « découvert » la surdité, au milieu du XVIII^e siècle, lors de sa rencontre avec deux sœurs jumelles conversant entre elles par signes. Il est plus fécond de concevoir l'histoire de la visibilité-invisibilité de la surdité non dans un sens physique, mais politique. Dès lors ce qu'on voit, ou ce qu'on ne voit pas, n'est plus l'infirmité organique mais les efforts individuels et collectifs des sourds pour donner des preuves incessantes de leur existence. Il y a quelques années, Bernard Mottez remarquait encore: « *Les Sourds ont-ils une âme? Les Sourds ont-ils la notion du bien et du mal? Les Sourds se comprennent-ils entre eux? Les Sourds ont-ils accès à l'abstraction? La Langue des Signes est-elle une vraie langue? Les Sourds ont-ils un inconscient? La Culture sourde existe-t-elle? On ne leur fait par avance crédit sur rien. Ils doivent tout prouver. C'est une vieille tradition* » (Mottez, 2006, p. 93). La première expérience de mobilisation collective des sourds remonte au XIX^e siècle. Avant de montrer les

raisons de la constitution de ce mouvement, un détour sur le contexte qui l'a vu naître s'impose.

Institutionnalisation de l'éducation des sourds et prémices de l'idéologie oraliste

La langue des signes, langue naturelle des sourds, est vieille comme l'histoire de l'humanité. Depuis les références anciennes (Platon, dans le *Cratyle*, évoque les gestes des sourds, Pline l'Ancien, dans son *Histoire Naturelle*, rapporte l'exemple de l'éducation d'un sourd par la peinture au I^{er} siècle après J.-C.) jusqu'à celles plus modernes des précepteurs espagnols, entre autres, dès le XVI^e siècle, l'instruction des sourds s'est progressivement institutionnalisée. Ce seront les hommes d'Église (comme les Espagnols Pedro Ponce de León, 1520-1584, ou Juan Pablo Bonet, 1579-1623), qui jetteront les bases de cette instruction basée sur l'enseignement de la lecture et de l'écriture par la dactylogogie (signes manuels représentant l'alphabet), l'articulation de la langue vocale et le recours à la gestualité. Jacob Rodriguez Pereire (1715-1780), juif d'origine portugaise, entame l'éducation de son premier élève sourd en France avec l'objectif de lui enseigner la parole articulée. Le véritable tournant se produit au milieu du XVIII^e siècle avec Charles-Michel Lespée (1712-1789), surnommé l'abbé de l'Épée, qui met en place un enseignement collectif et l'utilisation de la langue naturelle des sourds comme langue d'enseignement. En rendant collective leur éducation, en utilisant leur langue naturelle, en les considérant comme des êtres capables d'intelligence, en favorisant leur regroupement et, de là, l'expansion de leur langue, l'abbé de l'Épée a joué un rôle incontestable dans l'émancipation sociale des sourds. Cependant, au cours

*Andrea Benvenuto est philosophe (INSERM-MSSH et université Paris 8).

du XIX^e siècle, l'idéologie oraliste, qui considère le recours à la langue articulée comme la condition de l'accès des sourds à la pensée, combattra la langue des signes, jusqu'à l'expulser des salles de classe après le congrès de Milan de 1880. Il faudra attendre le milieu du XX^e siècle pour que la langue des signes commence à changer de statut dans les discours et les pratiques sociales, éducatives et médicales des entendants vis-à-vis de la communauté sourde.

Le travail de l'abbé de l'Épée a donc été décisif, bien que son héritage ait été remis en question à partir du début du XIX^e siècle. Mais retraçons à grands traits cette histoire. À la fin du XVIII^e siècle, les institutions pour sourds qui enracinent leur tradition dans celle de l'abbé de l'Épée se multiplient, portant les sourds sur le devant de la scène publique et les rendant plus visibles qu'ils n'ont jamais été. Leur existence sociale commence à être reconnue. Lorsque l'abbé de l'Épée meurt, en décembre 1789, les débats sur la citoyenneté battent leur plein. Jusqu'ici entreprise privée, celle de l'abbé, c'est à la puissance publique que l'institutionnalisation de l'éducation des sourds doit son formidable essor. Le 29 juillet 1791, un décret adopté par l'Assemblée nationale crée l'Institution nationale des sourds-muets de Paris. Dans la première décennie qui suit sa création, on constate la prise de contrôle de l'institution par l'État (Buton, 2009), l'objectif étant de donner aux sourds les moyens de leur autonomie par le biais d'un métier qu'ils apprendront dans des lieux spécifiques. La période postrévolutionnaire officialisera l'éducation des enfants sourds en suivant la tradition de l'abbé de l'Épée, mais c'est aussi la période où l'orientation oraliste commence à faire ses premiers pas, et cela depuis la mort de l'abbé Sicard, directeur de l'institution de Paris jusqu'en 1822. Les premières décennies du XIX^e siècle ont vu en effet naître l'oralisme, ce mouvement qui a fait de l'enseignement de la parole articulée et de la lecture sur les lèvres une idéologie. Si l'éducation orale telle qu'elle a été appliquée par les précepteurs des sourds jusqu'au XVIII^e siècle peut être comprise comme une

méthode pour enseigner la langue orale aux sourds, l'oralisme fait de cet enseignement non simplement une méthode mais une fin en soi. La séparation des élèves qui articulent de ceux qui signent pour empêcher la « contagion », l'enseignement de la parole articulée, réservé aux seuls professeurs entendants et qui entraîne la rétrogradation des professeurs sourds au rang de répétiteurs, sont des éléments d'une politique qui déborde largement le cadre pédagogique et déclenche la résistance des sourds.

La « nation sourde » et les banquets des sourds-muets

En 1834, soit cent vingt-deux ans après la naissance de l'abbé de l'Épée et au moment où l'influence de son œuvre régresse, Ferdinand Berthier (1803-1886), professeur sourd à l'Institution de Paris, et quelques-uns de ses collègues sourds comme Alphonse Lenoir et Claudius Forestier (lequel deviendra plus tard directeur de l'école des sourds-muets de Lyon), décident de créer un Comité de sourds-muets. La première décision de ce comité, lors de la séance du 15 novembre 1834, est d'organiser des banquets annuels pour célébrer la naissance du « père des sourds-muets » : « *c'était là un événement hors de ligne, une révolution entière pour le peuple sourd-muet. Aussi salua-t-il de ses applaudissements l'ère nouvelle dans laquelle il entrait. Chaque année depuis, il a été fidèle au rendez-vous; et ses banquets sont devenus de plus en plus brillants, de plus en plus nombreux*¹ ». Les banquets, au XIX^e siècle, ont une fonction politique de célébration ou de contestation du régime en place. Les banquets des sourds-muets mobilisés contre les dangers encourus par leur langue et pour leur statut professionnel s'inscrivent pleinement dans ce cadre. Ils constituent un lieu de résistance à l'emprise de l'idéologie oraliste et un lieu de création d'un espace nouveau au sein même de la collectivité des sourds.

L'objectif explicite de ces banquets est la célébration de la mémoire et de l'œuvre du « père spirituel » des sourds-muets, l'abbé de l'Épée. Mais le récit du

CITATION / LES SOURDS, AUTREFOIS OBJETS DE PITIÉ, AUJOURD'HUI CORPS POLITIQUE

Frères! Aujourd'hui vous êtes tout autres que vous n'étiez il y a à peine quelques années; ne vous en apercevez-vous pas? Autrefois errants et perdus dans une population immense, on vous remarquait à peine, et vous végétiez dans un triste isolement. Vous ne viviez que pour vivre. Vos joies et vos peines étaient concentrées dans vos cœurs et ne trouvaient pas d'échos sympathiques au dehors. Votre infortune inspirait aux uns une pitié stérile et quelque

fois dédaigneuse, aux autres de la répugnance et même le dégoût qu'un vermisseau inspire au passant qui dédaigne même de l'écraser. Maintenant quel changement!... On vous a restitué le rang qui appartient de droit à l'intelligence dans la hiérarchie sociale. Vous rencontrez sans cesse, parmi vos frères, des hommes qui s'empressent de vous offrir leur amitié, leurs services, de mettre leurs talents à votre disposition. D'où vient un si grand

changement? C'est que vous êtes devenus une nation, et que vous avez un chef digne de vous représenter, un chef dont les nobles qualités et le rare mérite ont su vous procurer de chauds défenseurs, des amis zélés, sincères.

Toast porté à Ferdinand Berthier,
6^e banquet, 1839.



premier banquet pose d'emblée une idée centrale qui sera plusieurs fois reprise dans les discours : c'est par leur intelligence que les sourds ont conquis leur place dans la société. Le dimanche 30 novembre 1834, « à cinq heures, près de soixante membres de cette nation toute à part étaient réunis dans les salons du restaurant de la place du Châtelet [Le Veau qui tête]. Il y avait là des professeurs, des peintres, des graveurs, des employés de différentes administrations, des imprimeurs, de simples ouvriers qui, rejetés par la nature marâtre du sein de notre société, ont trouvé les moyens, par leur intelligence, d'y rentrer et d'y conquérir des positions qui les font vivre honorablement² ». Les participants à ces banquets étaient tous des hommes – jusqu'en 1883 –, membres de la communauté sourde, étrangers de passage à Paris et invités d'honneur. Le nombre de participants, leurs

objectifs, les conditions pour y accéder, la langue admise, enfin, tout était géré par un comité constitué par des sourds et quelques amis entendants. Quatre ans plus tard, en 1838, le Comité de sourds-muets présidé par Ferdinand Berthier devient la Société centrale d'assistance et d'éducation des sourds-muets, première association de sourds en France et dans le monde. Pionnière aussi pour le mouvement plus large des personnes dites, aujourd'hui, handicapées.

Le contenu des discours tenus aux banquets des sourds-muets dans la « seule langue admise [...], la mimique », c'est-à-dire la langue des signes selon la terminologie actuelle, nous sont parvenus par différentes sources : les procès-verbaux manuscrits des réunions de la Société centrale des Sourds-Muets de Paris, qui seront publiés en trois tomes, la presse ou des récits divers qui donneront une image du rôle de

CITATION / D'UN ISOLEMENT MORTIFÈRE À LA VIE DU COLLECTIF

Souvenez-vous de ce que nous étions il y a quatre ans à peine; voyez ce que nous sommes aujourd'hui. Ne voyez-vous pas qu'en si peu de temps nous avons fait un pas immense vers un but qui est le nôtre à tous en général, le vôtre en particulier: l'émancipation intellectuelle des sourd-muets?... Nous étions isolés au milieu du monde;

aujourd'hui nous sommes réunis. Sans appui, sans lien commun, chacun des sourds-muets vivait pour soi et par soi-même, comme il pouvait: triste vie! Vie qui était comme une sorte d'exil au sein de la société, comme une mort anticipée!... Aujourd'hui nous avons réuni nos intelligences, nos efforts, nos lumières; aujourd'hui nous formons,

à nous tous, un corps, dont tous, membres actifs et dévoués, nous voulons le bien-être; aujourd'hui, nous qui n'étions pas, nous sommes!

Claudius Forestier répondant au discours du président Berthier, 5^e banquet, 25 novembre 1838.

l'Abbé qui ne fait pas l'unanimité parmi les sourds. Fêter la venue sur Terre de leur « *saint Vincent de Paul* », « *apôtre* », « *Messie* », « *Rédempteur* » suggérait que l'Abbé de l'Épée aurait réintégré les sourds à l'univers des hommes. C'est l'idée de « régénération » inspirée par l'esprit des Lumières. Bien que les sourds reconnaissent la grande valeur de l'œuvre de l'abbé, ils donnent cependant un autre sens à l'idée de leur régénération : grâce aux banquets, ils constituent une nation. C'est-à-dire que la régénération ne s'arrête pas avec l'arrivée du « messie » (comme l'abbé de l'Épée se voyait désigné dans certains des hommages qui lui étaient rendus), ni avec l'idée de réunir les individualités autrefois « *exilé[s] au sein de la société* ». La nation sourde esquisse une politique qui met la force du collectif à son service. C'est l'idée de mise en commun de leurs intelligences, de leurs efforts et de leurs lumières qui est mise en avant, « *aujourd'hui nous formons, à nous tous, un corps* ». La nation sourde naît au moment où la pratique d'un enseignement par signes, héritage de l'abbé de l'Épée que les sourds sont toujours prêts à lui reconnaître, est menacée. Mais les sourds savent que « *l'abbé de l'Épée n'a pas plus inventé la langue des signes que Christoph Colomb n'a inventé l'Amérique. Tous deux ont découvert ce qui était perdu, oublié depuis des siècles* ». Ferdinand Berthier le formule ainsi : « *tout à coup, au milieu du XVIII^e siècle, apparaît un génie hardi, sublime qui, entouré de sourds-muets, élève la voix et dit à son siècle: Ouvre les yeux, siècle aveugle!* » L'abbé de l'Épée n'a pas rendu les sourds à la société, il a contribué à les rendre visibles, avec l'organisation de leur instruction, à un siècle aveugle à leur présence. D'ailleurs, à la fin du XVIII^e siècle, un autre sourd, Pierre Desloges, le dit clairement : « *Il y a de ces sourds et muets de naissance, ouvriers à Paris, qui ne savent ni lire, ni écrire et qui n'ont jamais assisté aux leçons de M. l'abbé de l'Épée, lesquels ont été trouvés si bien instruits de leur religion par la seule voie des signes, qu'on les a jugés dignes d'être admis aux Sacrements de l'Église, même à ceux de l'Eucharistie et du Mariage. Il ne se passe aucun événement à Paris, en France et dans les autres parties du Monde, qui ne fasse la matière de nos entretiens*³ ». Pour les sourds, l'enjeu des banquets est défini en

termes de visibilité. Il s'agit de rendre visible ce qui jusqu'alors ne l'était pas : les sourds existent, les sourds sont des êtres parlants et intelligents. L'œuvre de l'Abbé a contribué à les rendre visibles et, en lui rendant hommage par des banquets, les sourds déplacent les frontières entre visibilité et invisibilité. Le toast porté par Ferdinand Berthier à la presse ne peut être plus éloquent : « *À la presse! C'est bien d'elle qu'on peut dire: elle a fait des miracles. Elle a donné des accents aux peuples si longtemps muets. Elle a fait plus: elle a forcé les grands, si longtemps sourds à cette voix puissante, de leur prêter enfin une oreille attentive. À la presse! Autant et plus que nos concitoyens nous nous plaçons sous son égide. C'est à elle que nous en appellerons si quelques sots tentaient encore de nous ravalier, et de nier qu'une intelligence égale nous donne des droits égaux dans la grande famille humaine. À la presse donc les sourds-muets reconnaissants!* » La presse s'intéresse aux banquets et représente effectivement un instrument politique puissant. Des comptes rendus du premier banquet tenu le 30 novembre 1834, par exemple, ont été publiés dans les journaux comme *Le Temps*, *La Chronique de Paris*, *Le Courrier français*, *Le National*, *Le Journal des débats*, *La Quotidienne*, *La Gazette de France*, *La Tribune*, *Le Moniteur universel*, *Le Corsaire*, *Le Cabinet de lecture*, *Le Journal de Paris*, *L'Impartial*. En donnant la parole aux muets et en forçant les entendants à prêter l'oreille, Berthier énonce une redistribution des places. Le sourd n'est pas celui qui n'entend pas mais celui qui ne veut pas entendre et le muet a une voix puissante. L'« infirmité » des sourds ne suffit pas à expliquer leur exclusion : celle-ci peut aussi bien toucher n'importe qui, puisqu'elle relève avant tout d'une distribution sociale des places.

Reconfiguration de la scène en termes égalitaires

Les banquets ont instauré le culte de l'abbé de l'Épée mais ils ont matérialisé une autre idée, la seule qui relève véritablement d'une émancipation des sourds : la prise en main collective de leur sort. Tous les éléments sont réunis : un seul corps, une langue commune, un chef spirituel (l'abbé de l'Épée)

BIBLIOGRAPHIE

Maryse Bezagu-Deluy, *L'Abbé de l'Épée, instituteur gratuit des sourds et muets 1712-1789*, Paris, Seghers, 1990.

François Buton, *L'Administration des faveurs. L'État, les sourds et les aveugles (1789-1885)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

Florence Encrevé, *Les Sourds dans la société française au XIX^e siècle*, Paris, Créaphis Éditions, 2013.

Alexis Karacostas et Lysiane Couturier (dir.), *Le Pouvoir des Signes*, Paris, INJS, 1989.

Bernard Mottez, *Les Sourds existent-ils ? Textes réunis et présentés par Andrea Benvenuto*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Jean-René Presneau, *Signes et institution des sourds. XVIII^e-XIX^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.

et un président (Ferdinand Berthier) qui les représente. Les banquets concrétisent le moment où la langue des signes permet aux sourds d'occuper dans la vie de la cité une autre place que celle de sujets d'instruction, place que l'abbé de l'Épée avait tant contribué à leur donner. Ils sont une étape politique capitale de la constitution du mouvement. La revendication du droit à la langue des signes dans toute son ampleur permet aux sourds de prendre la parole dans l'espace public et d'intervenir dans le champ politique. Acte d'émancipation par excellence, cette prise de parole sape le régime de l'inégalité. Les sourds, jusque-là déclarés incapables, montrent leurs capacités. La « nation sourde » rassemble ses membres autour d'un héritage menacé qui les lie et constitue leur identité. Mais, dans le même mouvement, elle produit une désidentification, au sens d'une reconfiguration de la place à laquelle le sourd était jusqu'alors « naturellement » lié, celle d'un être immature, incapable, triste et isolé. Des êtres spoliés de leur parole la prennent, reconfigurant la scène sur un mode égalitaire. C'est ce que manifestent très clairement les discours prononcés par les sourds. Ils développent trois idées : l'exercice de l'intelligence conduit à l'émancipation intellectuelle, l'action du groupe de pairs permet de contrer l'isolement social et intellectuel, et cette action doit permettre aux sourds d'accéder à une nouvelle place sociale. L'enjeu fondamental de ces banquets est donc l'affirmation de l'égalité – il y a égalité entre sourds et entendants parce que tous peuvent être reconnus dans leur singularité d'êtres parlants et intelligents. Pour produire cette reconnaissance, les sourds ont renversé les rapports entre êtres « parlants » : celui qui doit être traduit, invité, accepté parmi les amis des sourds-muets, c'est l'entendant. Mais l'enjeu des banquets est aussi la revendication d'une égalité de condition, toujours à conquérir. Si le principe d'égalité ne demande pas de preuves, les conditions sociales de son application sont loin d'être réunies. La force de la « nation sourde » est d'avoir rendu visible ce qui n'était auparavant même pas pensable : les infirmes accueillis pour être rendus à la société des hommes par la Révolution française sont des êtres parlants et intelligents comme n'importe qui. La « nation sourde » change les positions des sujets sourds au sein de la « grande nation » : de sujets éducatifs, les sourds deviennent des sujets politiques. Mais elle n'assure pas pour autant leur place dans l'organisation sociale. L'éviction progressive de la langue des signes de l'enseignement des sourds a aussi entraîné la perte de leur statut professionnel.

Dans les banquets, la « nation sourde » s'incarne, prend corps, à travers le corps physique de ses concitoyens. Dans cette nation, il y a des sourds, des entendants, des amis des sourds. Mais la surdité n'est

pas une condition d'appartenance, ce qui définit la « nation sourde », c'est le partage d'un mode de voir, de dire, de penser. La nation sourde n'a de sens que dans le rapport au corps politique constitué par des individualités sourdes et entendants.

NOTES

1. *Banquets des sourds-muets, réunis pour fêter les anniversaires de la naissance de l'abbé de l'Épée*, relation publiée par la Société centrale des sourds-muets de Paris, Paris, Jacques Ledoyen Librairie, 1842, p. 8.
2. *Banquets des sourds-muets, op.cit.*, tome I, p. 5.
3. Pierre Desloges, *Observations d'un sourd et muet sur un cours élémentaire d'éducation des sourds et muets, publié en 1779 par M. l'Abbé Deschamps, chapelain de l'église d'Orléans*, Orléans, Association Étienne de Fay, 1991, p. 20.
4. Toast de Ferdinand Berthier à la presse, 2^e banquet, 6 décembre 1835.

DELIGNY – CARTOGRAPHIER LES TERRITOIRES DU COMMUN

ENTRETIEN AVEC SANDRA ALVAREZ DE TOLEDO ET BERTRAND OGILVIE*

PROPOS RECUEILLIS ET INTRODUITS PAR CHARLOTTE NORDMANN**

À PROPOS DE

Cartes et lignes d'erre, Paris, L'Arachnéen, 416 p., 32 € - à paraître le 11 avril 2013 (ouvrage bilingue français-anglais). *Cartes et lignes d'erre* reproduit près de deux cents

des cartes produites par Jacques Lin, Gisèle Durand, Marie-Dominique Vasseur, Thierry Bazzana et Jean Lin au sein du réseau constitué par Fernand Deligny, accompagnées

de descriptions rédigées par Sandra Alvarez de Toledo d'après des entretiens avec les auteurs des cartes, et d'une postface de Bertrand Ogilvie.

Il y a des enfants qui ne parlent pas, il y a des enfants dont le corps refuse de se plier à des fonctions qui nous paraissent fondamentales : dont les mains se dérobaient quand il s'agit de tenir quoi que ce soit, dont la bouche refuse de mâcher, qui répètent infiniment des gestes qui nous paraissent à « nous », « normaux », à nous qui parlons d'eux, sans signification, sans nécessité. Il y a des enfants qui explosent en cris, en violence, contre eux-mêmes, contre l'extérieur. Il y a des enfants qui sont « insupportables » à la société, dont elle ne sait que faire, sinon les renfermer dans des lieux où « invivre », nous dit Fernand Deligny, ou les abrutir de médicaments, ou tenter de les « domestiquer » pour atténuer leurs conduites les plus gênantes. À ces enfants, la société ne cesse de dire et de faire sentir qu'ils « ne devraient pas exister ». Peut-on imaginer un lieu, une vie, qui fasse une place à cette différence radicale, qui nous permette de vivre avec eux sans violence pour eux ni pour nous ? Est-il possible de construire un espace commun, qui fasse une place à cette différence et ne cherche pas par principe à la réduire ? C'est ce qu'a cherché à penser et à mettre en pratique Fernand Deligny.

En 1968, Deligny, ancien instituteur et éducateur spécialisé qui, depuis la fin des années 1930, s'était occupé d'adolescents et d'enfants qui avaient en commun de manifester des « troubles du comportement », fonde dans les Cévennes, à Monoblet et dans les alentours, un réseau d'*aires de séjour* dans lesquelles des jeunes gens, ex-ouvriers, paysans, étudiants – éducateurs non professionnels –, vivent en « présence proche » d'enfants autistes. La *tentative*, comme l'appelle Deligny, durera trente ans. Parmi ces enfants, qui lui sont confiés par des psychiatres et des psychanalystes ou par leurs parents, les uns sont présents de façon permanente, les autres de passage. Les enfants et les *présences proches* vivent dans des campements ou dans des fermes ; leur mode de vie est extrêmement rude – l'une des conséquences du choix d'être hors institution, mais aussi une façon de redonner une place centrale à toutes les activités imposées par les nécessités matérielles. La vie quotidienne est rythmée

par ces activités auxquelles les enfants sont associés : préparer les repas, faire la vaisselle, construire des abris, puiser de l'eau... Dans toute leur attitude par rapport aux enfants, les adultes s'efforcent d'être avant tout attentifs à leur singularité, de ne pas chercher à les faire entrer à toute force dans nos cadres, nous qui nous constituons en disant « je », nous qui nous adressons constamment à d'« autres » et sommes mus par des buts et des projets. Pour Deligny, c'est seulement en prenant la mesure de leur altérité, en se rendant notamment attentif à leur rapport à l'espace, aux objets, aux gestes, qu'il est possible de construire avec ces enfants un espace commun. Peu à peu, se met ainsi en place dans les *aires de séjour* un langage sensoriel, gestuel, spatial, qui se substitue à la parole et aux injonctions verbales qui font violence aux enfants.

Cette expérience, recherche à la fois théorique et pratique, est indissociable de l'invention de formes expressives : Deligny est écrivain, il forge une langue,

*Sandra Alvarez de Toledo est éditrice, fondatrice des éditions L'Arachnéen.

Bertrand Ogilvie est philosophe et psychanalyste, auteur de *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême* (2012) et de *La Seconde Nature du politique. Essai d'anthropologie négative* (2012).

**Charlotte Nordmann est membre du collectif éditorial de la *RdL*, essayiste et traductrice, auteur notamment de *La Fabrique de l'impuissance II. L'école entre domination et émancipation* (2007).

un vocabulaire qui s'efforce de dire cette altérité radicale ; le réseau produira aussi des films et des récits. De cette diversité de formes témoigne déjà de façon fascinante le recueil des *Œuvres* (2007) de Deligny, mais cette invention de formes se manifestait aussi dans le réseau constitué par Deligny par une autre pratique : celle du tracé de cartes transcrivant

quotidiennement les déplacements et les gestes des enfants et des adultes. Alors qu'on ne connaissait jusqu'à présent que quelques-unes de ces cartes, la redécouverte récente de plusieurs centaines d'entre elles manifeste l'importance de cette dimension du travail du réseau constitué par Deligny – aussi énigmatique à première vue que significative.

J'essaie d'imaginer la réaction d'un lecteur tombant par hasard sur ce livre fait de cartes qui n'étaient pas destinées à être vues au-delà du cercle de ceux qui vivaient dans les *aires de séjour* avec Fernand Deligny... La première question est : d'où viennent ces cartes, que représentent-elles ?

Sandra Alvarez de Toledo : On ne connaissait jusqu'à présent des cartes du réseau constitué par Deligny que quelques-unes, certaines publiées de son vivant, d'autres reproduites dans les *Œuvres* (2007). Quant au reste, il avait disparu, et ce n'est que récemment que Gisèle Durand et Jacques Lin, qui conservent les archives de cette expérience de trente ans et la poursuivent aujourd'hui, en ont retrouvé plusieurs centaines – d'où le projet de ce livre. Ces cartes, on les voit dans deux films qui témoignent de l'expérience menée par Deligny : *Ce Gamin, là* (1975) et *Projet N* (1978). Le second est plus didactique, et les séquences concernant les cartes montrent, en montage parallèle, la transcription par les adultes sur des cartes ou des calques des trajets des enfants parcourant les *aires de séjour*. Dans la réalité, c'était moins systématique.

Concrètement, les cartes montrent, sur la base d'un espace organisé par différents repères de la vie courante (l'endroit où l'on fait la vaisselle, une cabane, le feu, etc.), des tracés de couleur différente, les uns – ceux des « présences proches », des adultes, avec leurs activités habituelles – plus centraux, plus larges, organisant l'espace général, et les autres plus « accidentels », venant s'ajouter à ces « lignes de force » de l'espace – qui représentent les parcours des enfants autour des

adultes, vers un point d'eau, leurs mouvements répétés –, avec une codification complexe selon les différents types de mouvement figurés : les uns utilitaires, orientés vers une réalisation, les autres « gratuits », pour eux-mêmes, par exemple.

SAT : Effectivement, mais le tracé des cartes n'obéissait pas à une méthode générale : c'est une pratique qui relève de la recherche. Les modes de transcription diffèrent selon les personnes qui ont tracé les cartes, selon les époques, selon les lieux. Les premières sont tâtonnantes, puis un vocabulaire graphique se met en place, qui devient de plus en plus fin, attribue des signes de plus en plus complexes à certains concepts (comme les *chevêtres*, le *coutumier* ou l'*orné*), distingue différentes natures de mouvement, différents degrés d'intentionnalité dans les *lignes d'erre* des enfants, c'est-à-dire dans leurs déplacements et leurs gestes ... À une époque, par trop de précision et de spéculation, la pratique en est arrivée à une impasse ; puis elle est repartie, sur un mode plus « direct ».

Ces signes sont toujours en relation avec la présence. La notion de *chevêtre*, qui est transcrite sous la forme d'un Y – c'est-à-dire au fond une branche, qui désigne l'adulte parlant, sur laquelle se greffe la branche plus courte de l'enfant – fait référence à l'adverbe de lieu, « Y », y être, *là* : le *chevêtre* désigne donc métaphoriquement le lieu du *commun*, qui ne passe pas par le langage, ce point où par exemple « s'enchevêtrent » les trajets des adultes et les *lignes d'erre* des enfants. Quant à la notion de *coutumier*, qui qualifie la coexistence de *présences proches* et de tâches en cours – des tâches effectuées conformément au respect de certains usages, pour répondre

UNE ENTREPRISE ÉDITORIALE HORS DU COMMUN

La publication, en 2007, aux éditions L'Arachnéen, du recueil des *Œuvres* de Fernand Deligny, somme rassemblant les textes majeurs de Deligny, de ses romans à ses articles, mais aussi des fac-similés de revues, des dessins, des images de films produits par le réseau qu'il avait constitué, des photographies et un appareil critique systématique, représente l'une des entreprises éditoriales les plus remarquables de

ces dernières années. Le projet ouvert par ce recueil, qui permet de prendre la mesure de l'importance et de la complexité de l'« œuvre » indissociablement théorique, pratique et esthétique de Deligny, s'est poursuivi avec la publication d'un petit livre, *L'Arachnéen*, recueil de textes pour la plupart inédits de Deligny, accompagnés de photographies du réseau, puis aujourd'hui avec la publication de *Cartes et lignes d'erre*

ainsi que du *Journal de Janmari* (200 p., 32 €), qui paraîtra aussi en avril 2013, et présente une large sélection des tracés, « cernes » et lignes, produits au fil des ans par Janmari, l'enfant autiste qui accompagna depuis le départ et jusqu'à sa mort « la tentative » de Deligny dans les Cévennes.

au besoin d'immuable des enfants –, elle est transcrite sous la forme d'un *radeau* : les lignes verticales sont les présences, les horizontales, les tâches. La carte montre un espace et la plus ou moins grande attirance des enfants pour ces lieux où présences et tâches se conjuguent, elle produit l'image d'un rythme, un rythme de vie et de coprésences.

Bertrand Ogilvie : L'échelle des cartes varie elle aussi : elles peuvent représenter des « microgestes » – les gestes de la vaisselle, par exemple –, elles peuvent constituer comme une photographie de la gestuelle individuelle, très proche, comme elles peuvent porter sur des territoires très vastes.

Mais malgré cette diversité, l'enjeu est chaque fois le même : il s'agit de trouver une alternative au langage pour saisir quelque chose du monde dans lequel vivent ces enfants, dont Deligny décrète que ce serait une erreur que de vouloir le *dire*. Certes, Deligny a aussi inventé une écriture qui s'efforce de tordre le langage pour qu'il laisse voir ce qu'ordinairement le langage fait disparaître, mais les cartes sont pour lui la seule façon de faire apparaître quelque chose que notre regard imprégné de langage ne cesse de manquer, parce que le langage suppose l'attente constante de la signification. Il s'agit, par le *tracer*, de suspendre l'interprétation, de laisser apparaître ce que le discours interprétatif manque. Alors qu'on élimine systématiquement du discours ce qui semble parasite, au contraire, quand on dessine, le « parasite » ressort.

SAT : Je voudrais ajouter que l'idée du *tracer* est venue à Deligny des cercles que Janmari [voir encadré] a tracés indéfiniment, immuablement, jusqu'à la fin de sa vie¹. Dans cette activité de tracer, il voit de l'originaire, un geste qui ressortit à l'humain par-delà l'histoire. Il y a de ça lorsqu'il propose à Jacques Lin ou Gisèle Durand de tracer : retrouver ce geste, suspendre la tendance à comprendre et verbaliser.

Les cartes ont aussi joué un rôle central dans la pratique de Deligny dans la mesure où il n'est jamais allé dans aucune des *aires de séjour*. En traçant ces cartes, les présences proches, Jacques Lin, Gisèle Durand et les autres, ces éducateurs sans diplômes qui vivent avec les enfants, lui font part de ce qui a lieu dans les *aires de séjour*. Par les cartes, Deligny peut voir l'espace, et le travailler. L'analyse des cartes leur permet de réfléchir ensemble à la conception de l'espace : « Tiens, tel enfant est passé par là, il y est revenu plusieurs fois, c'est donc un point important, un *repère* ; ici l'enfant n'a pas participé à la vaisselle, peut-être parce que nos gestes étaient confus, il faudrait donc éloigner la table de l'évier, éloigner les objets les uns des autres de manière à devoir amplifier nos gestes et les rendre ainsi plus visibles, etc. ». Il y a comme un travail d'« aménagement du territoire », qui vise à produire un espace vivable, du point de vue des enfants. Du point de vue des enfants et pas *pour* eux, puisque ce lieu est un lieu partagé avec les adultes. Cette manière de considérer l'espace avait pour effet d'apaiser les enfants. Sans d'ailleurs que cet apaisement soit à proprement parler visé.

Des cartes pour quoi ?

Une question qui revient à propos de l'expérience de Deligny est celle de savoir si vraiment il n'y a pas de visée thérapeutique dans cette pratique. Il me semble qu'il y a tout de même une « finalité », qui est de créer un espace commun vivable. Dans les commentaires sur les cartes, c'est assez apparent qu'il y a une attention à l'évolution des trajets, et notamment à la façon dont les trajets des gosses viennent tout à coup se mêler à ceux des adultes. Il y a aussi, vous l'avez dit, une volonté d'aménagement de l'espace pour favoriser ces rencontres. Tout cela a clairement une visée, me semble-t-il.

EXTRAIT / JANMARI, UN « ENFANT-SINGE », UN « MAÎTRE À PENSER »

Depuis plus d'un an vit parmi nous (sept ou huit) un gamin de douze ans qui n'a jamais dit un mot de toute sa vie. Il n'est ni sourd, ni muet, preste comme un chimpanzé. La seule présence qui le fasse frémir, vibrer, est celle de l'eau qui coule, source, fontaine ou robinet.

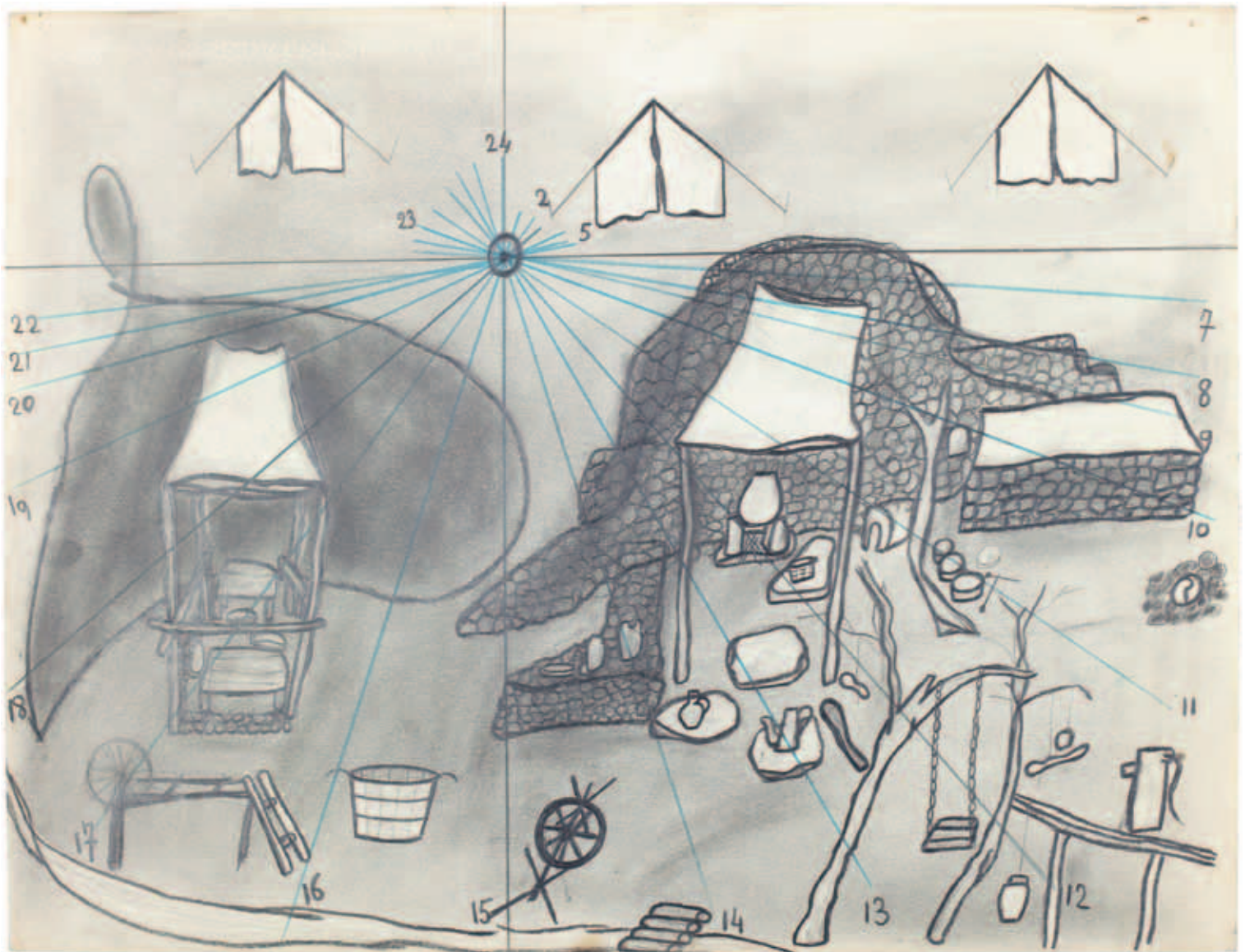
[...] De crétin qu'il était à se balancer, à se jeter par terre, à se cogner la tête contre les murs, il est devenu une brave petite bête qui met la table, va chercher l'eau, fait la vaisselle, ne nous quitte pas, l'un ou l'autre, où que nous allions, adapté à la vie sauvage :

par quel miracle qui remet en cause toutes les théories de l'enfant dans son milieu proche car enfin son père est maçon. Il a toujours vécu au sein de sa famille dans la banlieue HLM de Châteauroux et voilà qu'ici il se met nu dès qu'il peut dans le soleil : on dirait qu'il connaît par cœur des passages du *Livre de la jungle*. Il danse devant le feu. Pendant des mois, il est resté sur la pointe des pieds, même pour de longues marches : il flaire longuement ce qu'il mange. Il est beau, sauf quand il se met à grimacer, exactement comme un jeune

orang-outang. Enfant-singe comme on parle d'enfants-loup, mais comment tout ça peut-il venir de la banlieue de Châteauroux ?

Bref. Je ne finirai pas de le décrire et d'en parler. Il est, en fait, mon maître à penser puisque je l'ai pris avec nous pour chercher ce que pourrait être un langage non-verbal.

Fernand Deligny, lettre à François Truffaut, non datée (1968), parue dans *1895*, n° 42, février 2004.



BO : Sans doute, mais l'important est que Deligny ne part pas d'une visée, comme le veut l'ordre courant. Il part de l'attention à ce qui est. À partir de l'observation de la structure de l'espace que les adultes dessinent par leurs gestes sans en avoir conscience, à partir de l'attention portée aux trajets spontanés des enfants, se manifestent progressivement des «effets» non prévus, non projetés, que dans un deuxième temps Deligny peut chercher à favoriser. L'«objectif» n'est donc pas posé au départ mais apparaît peu à peu, grâce au tracé des cartes, qui permettent de voir où nous sommes et où sont les enfants – non pas pour les amener où nous sommes, mais pour aller où ils sont.

Deligny rompt ici avec toutes les notions si centrales pour la pensée éducative occidentale de «maturation», d'«évolution», de «formation». De façon générale, ce qu'il met à distance avec sa pratique, c'est la domination du point de vue du temps. Il part de l'espace, il lui attribue une primauté, et la question temporelle est mise de côté. Ce qui est central, c'est l'espace : ce qui s'y manifeste, et la façon dont, en y intervenant, on produit des effets, des «déplacements».

Cette cartographie des moments de vie de ce lieu commun n'est donc pas pensée comme la transcription des moments d'une succession, d'une évolution, d'un projet, d'un développement, d'un apprentissage, mais comme des coordonnées, des repères à partir desquels peut surgir un événement singulier, irréductible au moment d'un processus. De fait, on voit qu'il y a processus, au sens où l'on voit que les lignes d'erre se déplacent, se rejoignent, que quelque chose se modifie, que quelque chose de commun se construit, mais ce qui se construit ne se construit pas à partir d'un projet temporel, mais à partir d'un projet spatial. C'est dans ce cadre qu'un véritable événement peut se produire, un déplacement qui n'est pas simplement le prolongement d'un processus en cours, mais constitue un décalage par rapport à ce qui existait auparavant.

SAT : Tous sont à l'affût d'évènements qui peuvent surgir, de l'extérieur ou de l'intérieur. Lorsque des gens sont venus camper dans les parages – un groupe de jésuites, des étudiants, des proches –, il est arrivé qu'on leur confie un enfant pour la journée, dans

l'idée que le changement de situation pourrait produire de l'inattendu. De la même manière, en 1976, ils ont organisé une transhumance, ils sont partis camper ailleurs, à plusieurs kilomètres, pour voir. Mais il y a aussi les événements qui peuvent venir des enfants eux-mêmes. Lorsque Marie-Pierre, une enfant qui restait agrippée comme une arapède à Gisèle Durand, un jour, à la faveur d'un geste ou d'un son, s'est décrochée pour se déplacer seule, l'événement a suscité de l'émotion – et les cartes portent la trace de cette émotion; elles montrent bien le degré extrême d'attention des adultes, alors qu'ils feignent de ne pas voir les enfants. Ceux qui ont violemment critiqué leur indifférence, dénoncé le fait que les enfants auraient été prétendument livrés à eux-mêmes et au danger, n'ont rien regardé, rien vu, rien compris.

C'est aussi du « déplacement » que Deligny attendait un effet dans l'expérience, bien antérieure, de La Grande cordée². Deligny envoyait alors des adolescents présentant des troubles du comportement « ailleurs », pour des « séjours d'essai », grâce notamment au réseau des auberges de jeunesse, et grâce à ses réseaux communistes, qui lui permettaient de leur trouver par exemple une embauche dans des endroits très divers. L'idée – qui reposait sur une expérience – était que le déplacement produit des effets, que le contexte, le réseau dans lequel les individus sont pris les transforme, et qu'il est bien plus sûr de chercher à déplacer les sujets de cette façon que par un travail psychique en chambre.

BO : Pour revenir sur cette « visée » à l'œuvre, je dirais que ce projet d'espace *commun* est bien plus politique qu'il n'est « thérapeutique » – Deligny ne cesse d'ailleurs de faire résonner « commun » et

« communisme ». Il s'agit de construire un espace de vie où puissent cohabiter des différences radicales, non sur la base d'un projet commun, mais par la mise en place d'un espace qui permette que cette différence soit aussi différente que possible. Pour Deligny, on n'ira jamais assez loin dans l'idée que ces enfants sont autres, mais c'est parce qu'ils sont autres que nous pouvons nous rapprocher d'eux, et les rapprocher de nous. C'est sur la base de cette altérité que quelque chose de commun peut se construire : ce n'est pas une communauté fusionnelle, c'est au contraire une communauté qui creuse l'altérité.

Valeur esthétique de ces cartes ?

Ces cartes, vous l'avez dit, jouaient un rôle central dans la pratique du réseau mis en place par Deligny, mais elles n'étaient pas destinées à être vues au-delà. Quel sens cela a-t-il de les publier aujourd'hui, sont-elles seulement lisibles, pour qui ne participe pas à la *tentative* ? Est-ce parce qu'il y a une valeur « esthétique » de ces cartes, même si elle n'est pas intentionnelle ?

BO : Pour moi, ces cartes ont un rapport avec l'esthétique, au sens où elles expriment, à leur corps défendant, une espèce de grammaire, de répertoire originel de gestes possibles. Dans la mesure où ces formes ont un rapport avec ce fonds général des gestes possibles, elles sont le reflet de ce que l'être humain est capable de faire comme formes en général. Il me semble que c'est le point originel de l'esthétique, et en cela on peut dire qu'elles ont une valeur « esthétique », mais seulement si on en passe par ce détour, si on se rapporte au sens anthropologique de l'esthétique.

Je pense par exemple à ce qu'a fait dans les années 1920 Aby Warburg, l'historien de l'art, à propos des

EXTRAIT / UN ENFANT « IRRÉCUPÉRABLE »... DANS DES CIRCONSTANCES DONNÉES

Depuis des semaines, Y. n'en décarrait pas de cette couverture devenue natte posée sur l'herbe et les cailloux. Tout essai pour le faire marcher se soldait par des hurlements, et le petit corps soudain en boule s'y rapatriait, sur la natte pour s'y asseoir et c'est tout. Il nous arrive d'être fiers, d'une fierté toute viscérale, quand il y en a un qui bouge. Dans ce cas-là, bouger veut dire que l'enfant en sort de cette identité de manière d'être, et alors que je vérifie dans le dictionnaire ce qu'identité officiellement veut dire, j'y lis que ce mot-là désigne ce qui fait qu'une chose est de la même nature qu'une autre et l'ensemble des circonstances qui font qu'une personne est bien telle personne déterminée. Ce que je m'essouffle à proclamer, prédire et prouver,

voilà que le dictionnaire le plus courant le dit. Une personne, c'est le fait d'un ensemble de circonstances qui la détermine à être telle ou telle. [...]

Et c'est une honte, la manière dont on traite ces enfants-là. Il n'y peut rien, ce professeur abusé par son savoir studieuse-ment acquis, s'il édicte en toute connaissance de cause, en son âme et conscience professionnelle, que cet enfant-là qu'il a examiné, il l'est, à son avis qu'on lui demande : « irrécupérable », sauf qu'il aurait dû ajouter : « ... dans des circonstances données, telles que je les connais et les admetts et qui sont celles où il est placé ». Prescrites, elles le sont, les circonstances, et non pas par ce professeur-là ni par un autre.

Il a donc à peu près raison d'écrire ce qu'il écrit. Diagnostic et pronostic sont justes, comme il est on ne peut plus juste d'écrire et de parapher qu'un tel autre enfant privé d'air va en crever.

D'où ces cartes où elle s'y faufile, cette ligne d'erre, ligne de faille en marge du prévu et de l'entendu, ligne à partir de laquelle je m'en sépare des psychologies et des psychiatries puisqu'il y va des circonstances qui ne sont pas de leur ressort.

Fernand Deligny, *Nous et l'innocent* (1975), in *(Œuvres)*, Paris, L'Arachnéen, 2007, p. 762, 765.

danses des Navajos avec les serpents: étudiant des rites de fécondation, il y observe des gestes qui lui paraissent avoir quelque chose de commun avec des arabesques, avec des types de trait qu'on trouve dans l'art de la Renaissance. Si l'on peut voir quelque chose de commun entre ces deux types de formes, ce n'est évidemment qu'en passant par ce point originaire de la façon dont une civilisation organise comme ayant une valeur signifiante des gestes au détriment d'autres, définis au contraire comme «parasites».

Deligny estime que son travail est de «déparasiter» la totalité des gestes de ces enfants pour faire apparaître leur monde, qui est comme une autre ethnie qui n'a jamais eu d'existence historique reconnue, et qui n'existe nulle part ailleurs que là où lui et eux sont présents. C'est ce qu'il dit dans *Singulière ethnie* (1980): «Je suis l'ethnologue d'une ethnie qui émane de notre présence commune.» Pour parvenir à *voir* ces enfants qui sont si complètement autres, il faut parvenir à les observer sans préjugés, ce qui passe non par un effort moral, mais par l'invention d'un dispositif de dé-subjectivation a-langagier, dans lequel les cartes jouent un rôle central.

SAT: L'une des façons dont Deligny a pu se départir d'une vision strictement thérapeutique, est de voir des «formes» dans les manières d'être de ces enfants. C'est ce qu'il faut entendre dans son usage du terme *orné*: il ne parle pas de stéréotypies, il parle d'*orné*, évoquant par là tout ce qui, dans les gestes des enfants, excède l'efficacité immédiate. Il a été réellement séduit, touché, ému par les formes de certains de leurs gestes. Ça n'est donc pas très surprenant que ces formes aient donné lieu à des formes, et que certaines transcriptions soient proches de notations chorégraphiques.

BO: Les transcriptions découlent des gestes des enfants, elles s'articulent à elles. Les adultes aussi sont des enfants. C'est une idée sur laquelle Deligny revient sans cesse: il y a de l'autiste en nous. Quand ces jeunes gens qui vivent avec les enfants tracent, ils entrent en contact avec les tracés, les gestes des enfants, parce qu'eux-mêmes sont habités par ces gestes.

Ce serait un autre sens de la notion de *chevêtre*: s'il y a une attention prêtée aux moments où les enfants se raccrochent à ce que nous pouvons faire, inversement, avec la pratique des cartes, ce sont les adultes qui reprennent quelque chose que les enfants font, se mêlent à leur pratique en refaisant pour ainsi dire leurs mouvements.

SAT: Oui, je n'y avais pas pensé, c'est une forme d'échange. Deligny a inventé une autre notion, qui est celle de *point de voir*, le point de vue a-subjectif,

infinitif, des enfants autistes. C'est ce renversement qu'il propose de considérer: bâtir un espace, un monde, à partir de ce *point de voir*. Pour voir (mais aussi sentir, sans doute, repérer), les adultes empruntent leurs *gestes pour rien* aux enfants, leurs détours... Pour voir et tâcher de se faire voir d'eux aussi. Jacques Lin

La force de la tentative de Deligny consiste dans le renversement qu'il opère lorsqu'il fait passer la question «que faire?» (et non pas que faire de ces enfants, mais que faire avec ces enfants) avant la question de savoir qu'en penser.

me disait ainsi qu'ils avaient toujours le souci de faire en sorte que les *aires de séjour*, aussi rude, aussi précaire que soit la vie qu'ils y menaient, soient belles. Ils n'avaient rien, mais les trois casseroles qu'ils avaient, ils les posaient de façon à ce que ce soit beau. De la même manière, dans leur effort pour décomposer et amplifier leurs gestes dans les tâches quotidiennes – un effort inspiré par le souci de les rendre plus repérables pour les enfants –, ils en arrivaient à produire quelque chose qui évoquait une danse.

BO: La force de la *tentative* de Deligny consiste dans le renversement qu'il opère lorsqu'il fait passer la question «que faire?» (et non pas que faire *de* ces enfants, mais que faire *avec* ces enfants) avant la question de savoir qu'en penser. Il s'agit d'inventer des formes de vie qui donnent une existence sensorielle à ces territoires de l'autre, qui créent donc un espace commun – mais cette question du faire ouvre immédiatement, comme on l'a vu, sur quelque chose à penser, sur ce que j'appellerais une «anthropologie politique». C'est de ce travail de recherche liant indissociablement pratique et pensée qu'émanent les cartes.

NOTES

1. «Janmari», dont Deligny a «trafiqué l'orthographe courante», considérant que «son identité remarquable, il [était] évident qu'il ne la [devait] pas au registre de l'état civil, identique par ses manières d'être à Victor de l'Aveyron, l'enfant sauvage observé par Itard», est l'enfant autiste dont la rencontre a été pour Deligny décisive dans le projet de constitution du réseau dans les Cévennes. Il s'agissait au départ de trouver un lieu où «vivre en présence proche de Janmari», et Janmari, qui vécut là jusqu'à sa mort, devint peu à peu une cheville ouvrière du réseau. Le *Journal de Janmari*, où est reproduite une large sélection de tracés de Janmari, paraîtra en même temps que *Cartes et lignes d'erre*. 2. La Grande cordée est le nom d'une association de «prise en charge en cure libre», créée par Deligny en 1947 à Paris, dont tous les membres fondateurs sont communistes et dont le président est Henri Wallon. Elle dure jusqu'en 1962.



Iconographie : Les cartes et lignes d'erre du réseau Deligny

Les cartes et « lignes d'erre » du réseau Deligny, qui composent, avec deux dessins de Janmari et quelques photographies de Thierry Boccon-Gibod et Alain Cazuc, l'iconographie de ce numéro, sont publiées, avec l'aimable autorisation de Gisèle Durand-Ruiz et de Sandra Alvarez de Toledo, à l'occasion de la parution, le 11 avril 2013, de *Cartes et lignes d'erre. Traces du réseau de Fernand Deligny, 1969-1979* et du *Journal de Janmari* aux éditions L'Arachnéen (www.editions-arachneen.fr). Pour en savoir plus, lire l'entretien avec Sandra Alvarez de Toledo et Bertrand Ogilvie publié dans ce numéro.

Crédits

Couverture : Thierry Boccon-Gibod ; 2^e de couverture : Gisèle Durand-Ruiz ; p. 7 : Jacques Lin ; p. 10 : Thierry Bazzana et Marie-Madeleine Godet ; p. 15 : Jacques Lin ; p. 18 : Jean Lin ; p. 23 : Alain Cazuc ; p. 27 et 33 : Gisèle Durand-Ruiz ; p. 36 : Jacques Lin ; p. 40-41 : tracés de Janmari ; p. 45 : Fernand Deligny ; p. 47 : Jacques Lin ; p. 51 : Thierry Boccon-Gibod ; p. 58 et 66 : Jean Lin ; p. 71, 73 et 77 : Gisèle Durand-Ruiz ; p. 80 : Thierry Boccon-Gibod.

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

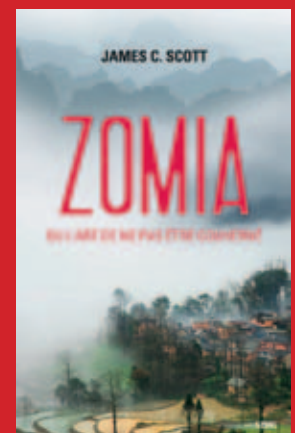
LES ÉDITIONS DU Seuil

une maison engagée

Sciences Humaines



Actualités et documents



Seuil