APPEL

Les *Révoltes logiques* sont nées en 1975 à la frontière de plusieurs raisons. Les unes étaient suscitées par les illusions et les désillusions de l'après-68, les autres par un refus des différentes formes de retour aux traditions que celles-ci induisaient.

Déjà sans doute les questions et les recherches politiques, historiques, philosophiques ou artistiques, qui alors se multipliaient, vivaient sous la menace de leur recouvrement par des impérialismes théoriques — et commerciaux — nouveaux. Il semblait pourtant possible de reconstituer, en deçà et au-delà des certitudes dogmatiques sur le Peuple, l'État et la Révolution, la complexité historique et les effets de miroir des pratiques et des discours des acteurs sociaux. Et de même, on pouvait s'interroger sur le sens de ces positivités — nudité de l'archive, ethnologie « intérieure », mémoire populaire — qui venaient opposer leurs évidences charnelles aux méfaits de l'idéologie.

En cinq ans de tâtonnements dans cette voie, nous avons reçu des marques d'intérêt et d'encouragement qui ont parfois vaincu nos propres incertitudes. Mais nous avons aussi éprouvé que « l'autre côté » de la contradiction progressait beaucoup plus vite que le nôtre. Les conditions idéologiques et commerciales actuelles laissent bien peu d'espace à la diffusion de travaux que leur nature fragmentaire et leur forme interrogative rejettent en dehors des créneaux rentables. Les journalistes compétents ne retrouvent plus le temps de signaler l'existence des « petites » revues à leurs lecteurs et les libraires sont de moins en moins nombreux à vouloir s'en encombrer.

Aussi demandons-nous à ceux qui ont manifesté leur intérêt pour notre travail ou à ceux qui, comme nous, s'essaient à quelques pas sur ces chemins entre les raisons du non-consentement à l'ordre et celles de la recherche de nous soutenir en souscrivant un abonnement à *Révoltes logiques*. Il va de soi que, pour nous, cet appel ne prend sens que s'il débouche sur un effort pour développer, hors du système dominant, de nouveaux lieux de recherche, de discussion et de diffusion.

Imprimerie Ch. CORLET

LES RÉVOLTES LOGIQUES — N° 13 - HIVER 1981

Les révoltes logiques

n°13 30 f.

QUESTIONS D'IDENTITÉ

- Le prolétaire et ses doubles
- Mendiants et précaires
- Voyage en Afghanistan
- Judaïtés

- Nouvelle stratégie judiciaire ?

cahiers du Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte

Démocratie

« Le drapeau va au paysage immonde, et notre patois étouffe le tambour.

« Aux centres nous alimenterons la plus cynique prostitution. Nous massacrerons les révoltes logiques.

« Aux pays poivrés et détrempés! — au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires.

« Au revoir ici, n'importe où. Conscrits du bon vouloir, nous aurons la philosophie féroce; ignorants pour la science, roués pour le confort; la crevaison pour le monde qui va. C'est la vraie marche. En avant, route! »

A. Rimbaud

Arthur Rimbaud.
Illuminations (1873-1875).

Les révoltes logiques n°13 30f.

cahiers du Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte

Collectif de rédaction :
Jean Borreil, Serge Cosseron, Stéphane Douailler, Christiane Dufrancatel, Arlette Farge, Geneviève Fraisse, Philippe Hoyau, Daniel Lindenberg, Danièle Rancière, Jacques Rancière, Pierre Saint-Germain, Michel Souletie, Patrice Vermeren.

Pour prendre contact avec la revue : permanence le 1er et le 3ème jeudi du mois, de 17 à 19 heures, aux Éditions *Solin* 1 rue des Fossés-St Jacques, 75005 PARIS Tél. 354.39.46.

L'abonnement annuel pour 4 numéros : 100F (Étranger 120F) - Le numéro : 30F.

Édité par Solin
1 rue des Fossés Saint-Jacques-75005 PARIS

Composé par
les travaElles
Imprimé par CORLET
CONDÉ-sur-NOIREAU

Dépôt légal :
1er trimestre 1981
Numéro paritaire 57874

Directeur de la publication
Jean Borreil
ISSN 0 229-6886.

sommaire

N°13 - Hiver 80-81

QUESTIONS D'IDENTITÉ

• **Le Prolétaire et son double**
par Jacques Rancière 4

• **Enfance ouvrière, enfance coupable**
par Alain Faure 13

• **La non reproduction ?**
par Patrick Cingolani 22

• **Afghanistan, la guerre des paysans**
par Olivier Roy 50

DÉBAT

• **La stratégie judiciaire hier et aujourd'hui**
(J. Vergès, J. Lapeyrie, S. Douailler et P. Vermeren) 65

LECTURES

• **L'impossible mémoire de soi**
par Jean Borreil 73

• **L'usine nostalgique**
par Jacques Rancière 89

• **L'univers des sous-prolétaires**
par Arlette Farge 98

1, RUE DES FOSSÉS SAINT-JACQUES, 75005 PARIS

Questions d'identité

On peut lire en page quatre de couverture un « Appel » qui établit un rapide bilan des problèmes que rencontre aujourd'hui une « petite » revue. Une situation somme toute excellente pour persévérer dans le projet irréaliste du premier numéro des *Révoltes Logiques*.

En le débarrassant sans doute de certaines naïvetés. Nous avons appris qu'il n'y avait pas de mémoire populaire à retrouver dans sa virginité, que le projet de faire l'archéologie de notre modernité ou la généalogie de nos contradictions était partout arrêté par le mur de l'inaccompli ou de l'indécidable. Que, tout au plus, on pouvait dessiner des ponts entre nos questions, les émergences et les ruptures de notre temps, avec d'autres questions, d'autres interruptions, des chemins oubliés, des brèches refermées, des événements trop minimes, des paroles trop futiles ou trop bavardes pour que l'histoire ait quelque chose à faire d'en garder la mémoire : des déserteurs de l'an II, un journal de femmes en 1832 ou en 1848, des histoires de servantes, la balle du colporteur, des discussions d'ouvriers métaphysiciens ou des justifications grotesques de syndicalistes partis sur les chemins de la honte...

Peut-être avons-nous aussi fini par pressentir que cela, qui était « tout ce que nous pouvions faire », touchait à ce qui était le plus important à comprendre : le retour de ce qui se répète dans ce qui bouge, l'expérience de certaines limites absolues : sous les acquis, les victoires et les défaites de cent cinquante ans de « mouvement ouvrier », l'angoisse, si semblable dans ses mots, du premier matin de l'atelier où une vie se sent condamnée à se perdre; ou bien le désarroi du militant à rechercher sur les visages fermés les signes du peuple élu et de l'espérance. Questions de savoir pourquoi il faut y aller et ce que peut vouloir dire : en sortir.

Ou bien la question, toujours reposée à ces autres supposés sujets de la subversion, les femmes, les « nationalitaires » d'aujourd'hui. Pourquoi diviser : la République, la classe, le front uni de la gauche et des gauchistes, et la collectivité des femmes ? Et quelle sorte de reconnaissance peut-elle s'y gagner qui ne se sente aussitôt retournée ?

Interrogations sur la possibilité de parler, sur l'essence du « social » et du « politique », qui nous renvoient, bien sûr, celle de notre place d'observateurs, de confidents, en quête de quel prix réservé au meilleur récit de voyage ?

★ ★ ★

Ce qui est en question particulièrement dans ce numéro : comment se reconnaître, être reconnu, cesser de se reconnaître dans cette identité de travailleur, que le philanthrope refuse au mendiant, que le « précaire » récuse, par peur d'y être trop pris et « abîmé ».

Qu'est-ce qui s'engage dans le regard inquiet qui cherche à discerner sur ses objets une identité adéquate : fier artisan de la menuiserie, ouvrier-masse exemplairement dépossédé, donc riche de toute virtualité, de l'usine despotique ? Qu'avons-nous à faire et qu'allons-nous voir sur le terrain des autres : le petit vagabond, l'ouvrier exemplaire, le paysan afghan ? Et comment échapper au piège que recèle toujours l'assignation d'identité impliquée dans la critique même que nous pouvons faire du regard « de loin » porté sur « l'arriération » du paysan et de l'ouvrier ?

Mais aussi, que signifie : être toujours en déplacement, toujours occupé sur le territoire des autres à faire valoir auprès des nôtres l'identité véritable de ceux-là, quel amour d'orients, réels ou figurés, s'investit là ? Puisqu'aussi bien nous n'avons à juger aucun délinquant ni à sauver aucune âme perdue.

Croisement de regards : de l'observateur sans doute; et aussi du Juif et de la culture de ses pères; du prolétaire et de son double — ancien ou moderne; du paysan dont on veut démontrer que la condition de travail est communautaire; regard du prisonnier encore, de cet accusé qu'il faut innocenter tout en manifestant cette identité militante qui le désigne comme coupable... Qui reconnaît qui (et quoi) ? Qui se reconnaît ?

R.L.

Le Prolétaire et son double
ou
Le Philosophe inconnu

Le texte ici présenté est la transcription d'un exposé de soutenance de thèse sur ***La formation de la pensée ouvrière en France : le prolétaire et son double*** **. Sa publication n'entend pas ouvrir dans* Les révoltes logiques *une rubrique des discours de réception mais indiquer un parcours où se réfléchissent un certain nombre des questions qui motivent l'existence de la revue et des étapes de son cheminement.*

★ ★ ★

Je voudrais expliquer pourquoi je présente à des philosophes et à des historiens un travail qui n'est pas véritablement de la philosophie, sans être exactement de l'histoire, expliquer pourquoi, au lieu de développer une thèse philosophique, je raconte ces histoires d'ouvriers du siècle passé — pourquoi, enfin, j'ai appréhendé l'histoire ouvrière non pas là où on la voit se faire — dans les luttes de l'atelier, les organisations et les mouvements —; pas non plus là où l'on cherche son enracinement — dans la formation de la population ouvrière, ses modes de vie ou ses pratiques culturelles —; mais dans ces échanges d'arguments et de fantasmes, ces parcours réels et imaginaires, ces passions et ces délires qui font se rencontrer, entre les années 1830 et 1860, quelques dizaines, quelques centaines au plus d'ouvriers, dont certains ont joué un rôle dans l'histoire ouvrière et politique, mais dont l'activité semble ici beaucoup plus s'apparenter à ce qu'on considère généralement comme l'agitation et le bavardage des intellectuels.

Expliquer cela, c'est dire comment le sujet de ce travail s'est dérobé, entre son titre initial « La formation de la pensée ouvrière en France » et son sous-titre final « Le prolétaire et son double ».

Au départ, il y avait la volonté de retrouver dans son identité première cette pensée propre de la classe ouvrière qu'aurait recouverte la chape du discours marxiste. J'avais participé à un mouvement qui avait proclamé que toutes les thèses du marxisme devaient se résumer en une seule : « On a raison de se révolter ». Malheureusement ce mouvement s'était assez vite essoufflé à vouloir accorder à la pure négativité de ce pronom indéfini le visage de la positivité prolétarienne, à découvrir que les raisons de se révolter étaient un peu plus complexes qu'il n'y paraissait d'abord. Il semblait alors nécessaire, pour comprendre ce mur élevé entre les prolétaires empiriques et le discours prolétarien que nous leur avions prêté, de remonter à ce point d'origine où le discours marxiste était venu se greffer sur les voix de la protestation ouvrière — voix d'un mouvement ouvrier « tel qu'en lui-même », à retrouver là justement où le marxisme avait rejeté l'archaïsme, la spontanéité et l'utopie.

Il y avait donc une critique de la conscience de classe, conçue à la manière marxiste, en termes de maturité ou d'immaturité au regard du développement des forces productives. Mais il y avait la commune assurance d'une classe-sujet, élaborant l'unité de son combat dans le renvoi entre des pratiques de lutte et des formes d'identité culturelles, que j'espérais retrouver dans le tissu des sociabilités ouvrières et des religions utopiques.

Or, à la place de cette unité culturelle, l'investigation offrait d'abord deux réalités séparées l'une de l'autre : d'une part, la chronique de ces combats innombrables, mais à chaque fois refermés sur la particularité de leurs acteurs — des épingliers de Rugles aux papetiers d'Annonay ou des mineurs d'Anzin aux tondeurs de drap de Lodève... —; de l'autre, la généralité de ces brochures et journaux ouvriers, où s'exprimait bien ce qui était cherché, une parole affirmant une identité ouvrière. Seulement cette affirmation était tout entière suspendue à la dénégation de l'identité prêtée par les Autres. Les ouvriers parlaient pour dire qu'ils n'étaient pas ces autres, ces « barbares » que le discours bourgeois dénonçait, et dont nous voulions à sa suite retrouver la positivité. Et cette parole, loin de s'enraciner dans l'humus de la culture utopique, manifestait son indifférence ou son refus à l'égard de l'extravagance ou de l'immoralité utopique.

Il est vrai que cette déception pouvait se retourner. Le vide même entre la dissémination des pratiques de lutte et les grands discours endimanchés de la dignité ouvrière autorisait une autre définition de l'identité ouvrière : identité stratégique, où le simple discours de la dénégation figurait le couronnement de la guerilla quotidienne des pratiques de résistance; discours de la norme exprimant une contre-légalité enracinée dans la bataille des règlements patronaux et des contre-règlements ouvriers, comme dans la multitude des illégalismes populaires. Le formalisme même de cette prise de parole et de cette revendication d'une bonne image permettait de les penser comme instruments au sein d'une stratégie globale de réappropriation du travail par lui-même, d'affirmation de sa place.

Et, de même, dans le refus de l'utopie on pouvait lire la prescience de classe d'une perception stratégique dénonçant dans la promesse du bonheur utopique la version avant-gardiste de la prospective bourgeoise. Dans le « travail attrayant », les « courtes séances » et l'« exercice parcellaire » des fouriéristes, la pensée ouvrière aurait pressenti l'offensive du travail morcelé, de la déqualification et des formes d'incitation douces au productivisme. Elle y aurait refusé cette indistinction même du temps de travail et du temps de loisir, annonçant une offensive d'asservissement total de la vie à la production. Et, face aux théories de l'émancipation amoureuse, elle aurait défendu, dans la famille, une cellule de résistance à l'invasion de la vie par l'ordre capitaliste et étatique.

A ce prix, on avait la positivité d'un sujet, faisant jouer ses formes d'identification autour d'un noyau solide : le travail, la lutte du travail pour le maintien de sa propriété et pour l'appropriation de son espace. L'on pouvait alors tracer une ligne droite, allant, à travers l'association

* A paraître en mars 1981 aux Éditions Fayard sous le titre : *La nuit des prolétaires*.

ouvrière et le syndicalisme révolutionnaire, de ces tailleurs grévistes de 1833 qui décidaient de confectionner pour leur compte à ces grévistes de Lip qui, en 1973, ponctuaient d'un discours identique de l'amour du métier et de la dignité ouvrière leur reprise en mains de l'usine patronale : voie autonome d'un socialisme et d'une révolution ouvrière dressés contre cette stratégie de dépossession qui allait des entreprises philanthropiques du paternalisme patronal du XIXe siècle aux grandes manœuvres de la barbarie industrielle — marxiste ou anti-marxiste — du XXe.

L'ennui était que ce discours ouvrier ne fonctionnait jamais si bien que lorsqu'il le faisait dans la logique des autres ou à leur profit. Le ferme discours de classe que *L'Atelier* opposait aux entremises de la philanthropie s'avérait en 1848 comme le simple discours des ouvriers de service de la République « honnête et modérée ». Ces rapports des délégués ouvriers à l'Exposition de 1867, affirmant le caractère irremplaçable de la femme au foyer, où j'avais voulu saisir la perspective d'une contre-offensive ouvrière globale à la stratégie bourgeoise d'encadrement de la vie, depuis la crèche jusqu'à l'hospice en passant par les cités ouvrières, il fallait y reconnaître un propos plus modeste : ce n'était que du Jules Simon recopié pour les besoins d'une cause plus médiocre de raréfaction des bras sur le marché du travail. Et la grande idée même de la civilisation des producteurs, fondant le syndicalisme révolutionnaire, s'avérait pareillement coincée, entre l'hymne officiel à la civilisation du travail et la mesquinerie des pratiques du malthusianisme corporatif. Sans parler de ce bout du chemin où une fraction de ses héritiers avait réussi à entraîner dans la Révolution nationale vichyssoise et la collaboration toute une part de cette grande tradition de la Révolution et du Socialisme ouvriers.

Il apparaissait ainsi que cette identité discursive de classe était à la vérité un indécidable, que le rapport duel qui la mettait en scène n'avait peut-être été à chaque fois que l'alibi d'une certaine politique.

A partir de là, pourtant, l'air du temps fournissait les moyens de faire retomber sur ses pieds le rapport duel nécessaire à la quête d'identité. Il suffisait de redistribuer les camps, de mettre l'ouvrier avant-gardiste, porte-parole et le militant utopiste, du même côté, celui du maître-penseur, face au prolétaire-plébéien. C'était l'époque où je dépouillais les rapports des missionnaires saint-simoniens envoyés dans les quartiers populaires, et il était aisé de reconnaître, dans la pratique du militant au service du peuple, non seulement le regard philanthropique du visiteur du pauvre et le fichage du commissaire de police, mais surtout la soif de pouvoir paternel — ou maternel — soutenant le dévouement apostolique. Il était facile également de reprendre l'histoire de la Communauté icarienne en montrant dans le discours paternel et paranoïaque de Cabet la pure préfiguration des dictatures de notre siècle — discours d'un pouvoir d'autant plus pur qu'il n'avait justement pas d'autre arme que celle de la parole; facile encore de retrouver l'indestructible résistance de la dérision plébéienne dans l'attitude de cet icarien qui lit son journal pendant que le Père de la Communauté « se fatigue » à prononcer un discours sur la Fraternité; ou de montrer le prolongement des résistances de l'atelier non plus dans le grand discours du producteur-roi mais dans la débrouillardise de ces Icariens désabusés fabriquant avec le bois de la Communauté des petits meubles pour leur femme ou des jouets pour leurs enfants.

Mais la question se posait alors : est-ce que ce menuisier débrouillard, bricolant sa vie de famille avec les matériaux récupérés sur la grande entreprise militante, ce n'est pas au fond le même personnage que le fier menuisier réclamant au nom de sa qualification et de son amour de la belle ouvrage la place des producteurs dans l'ordre social : ce personnage que les intellectuels et les politiques positivent autour d'un fantasme insistant : celui de la bonne identité et de la bonne place; travailleurs dont l'activité est de travailler, prolétaires dont le devoir est de combattre, plébéiens dont la nature est de résister ? L'auto-accusation du maître-penseur et la déférence envers la résistance muette inscrite dans le sourire de la dérision plébéienne laissaient exemplairement entendre le commandement prescrit dans toutes ces positivations, celui qu'exprimait franchement le conseil du poète installé, Victor Hugo, à l'apprenti poète-ouvrier « Soyez toujours ce que vous êtes » — à la suite duquel ce dernier rétablit la subordonnée : *afin que nous puissions demeurer ce que nous sommes*.

Dans la conjonction d'époque entre l'hommage philosophique à la plèbe, l'engouement des historiens pour l'archive orale, celui de la classe intellectuelle et politique pour les mémoires et les cultures populaires, pour les travailleurs ordinaires et les anti-héros de la France profonde, dans cet acharnement mis à « faire parler les muets », ne voyait-on pas toujours apparaître en dernière instance la figure d'un seul personnage : ce *soldat inconnu* dont le silence habituel et la parole occasionnelle fondent l'aptitude du discours politique à conférer des identités collectives, donnant à l'histoire la pesanteur de ses sujets agissants et réservant à la philosophie la légèreté de ses sujets pensants ?

A ce point de la réflexion, j'ai eu la chance de rencontrer non pas un muet mais un bavard : un menuisier aussi indifférent aux petits profits de la perruque qu'à la gloire du chef-d'œuvre. J'étais allé voir le fonds Gauny sur la foi d'un article, indiquant qu'à côté de poèmes et de correspondances un peu « exaltées » ce menuisier-poète saint-simonien avait laissé divers textes sur le travail et les conditions de la vie ouvrière. Or ce fonds livrait tout autre chose : la seule expérience directe en première personne qui nous soit restée de ce que pouvait bien alors signifier : être ouvrier; non pas une chronique du travail; le commentaire d'une expérience proprement philosophique : comment vivre philosophiquement la condition ouvrière ?

Expérience d'une identité ouvrière vécue sur le mode de la scission, du déchirement absolu, dénonçant dans la force robuste du fier travailleur la simple tension nerveuse du désespoir, marquant comme seule réalité essentielle du travail l'abstraction des heures de l'atelier, la réalité du temps volé, où la qualification et l'attrait éventuel du travail procurent tout au plus un divertissement à ses propres douleurs. Description mettant en cause ce chemin supposé naturel de l'exploitation à l'émancipation qui passerait par la « prise de conscience » et la réappropriation de l'identité ouvrière. Il y apparaissait bien plutôt que la voie de l'émancipation passait par la capacité de devenir autre; non par la prise de conscience, mais par le vertige, la perte d'identité. D'où le rôle irremplaçable de la rencontre avec l'Autre : parole du poète, de l'apôtre, du jeune bourgeois saint-simonien venu à la rencontre des prolétaires; seuls, ils peuvent énoncer des raisons de se révolter qui ne soient pas celles de l'égoïsme, entretenir une énergie rebelle qui se

différencie des tensions nerveuses du travail servile, ouvrir aux prolétaires la voie d'une association qui soit la communauté des affranchis et non celle des esclaves mécontents.

Par là, cette expérience renvoyait aussi à leur dérision les discours qui traînaient un peu partout sur l'idéal militant, conçu dans les catégories du sacrifice, opposé à la jouissance et payé en plus-value de pouvoir. A leur place apparaissait cette spirale comprenant dans la même nécessité la désertion de l'espace ouvrier et l'obligation de propager la parole apostolique; la jouissance de l'émancipation personnelle et la résonance en soi des douleurs des autres.

A partir de là il était possible de reprendre les pièces du discours de l'identité ouvrière et de reconnaître partout la marque de la scission : le sentiment de l'exil prolétaire, l'indifférence à la qualification tant vantée du travail, l'absolue solitude par rapport à ces ouvriers dont on faisait le discours ou l'image et la fascination pour ce qui se passait de l'autre côté de la barrière. Derrière la gloriole des chefs-d'œuvre et des Tours de France du compagnon Perdiguier, il y avait l'exécration de ces copeaux et de ces échardes dont une brochure plus discrète faisait l'inventaire. Derrière le grand discours glacé de l'Atelier, les rêves perdus de ce petit pâtre qui s'était cru inspiré par Dieu et ne pouvait se reconnaître — et appeler ses semblables à se reconnaître — dans l'image du travailleur-soldat qu'au prix de prendre subrepticement la place du peintre.

Scission intime qui commandait aussi le rendez-vous manqué du prolétaire avec l'utopiste. Car ces missionnaires saint-simoniens auxquels il était commode de donner le visage d'étudiants « au service du peuple », c'étaient en réalité des ouvriers ou d'anciens ouvriers dont tout le drame était d'être renvoyés par leur apostolat vers ces travailleurs égoïstes qu'ils avaient voulu fuir en se faisant saint-simoniens. Et derrière les parades du discours paranoïaque de Cabet et du parricide symbolique qui y met seul fin, il fallait rechercher la déchirure intime de ces fils ingrats, la façon dont ils avaient vécu l'impossible adéquation de la terre promise icarienne et du nouveau monde américain.

Ce travail a ainsi pris pour objet l'histoire de deux processus qui n'en font qu'un : parcours d'une identification, chronique des infortunes du dévouement. Et s'il fallait en dégager une « thèse » pour la discussion, elle pourrait être celle-ci : à la base des formes d'identification et du discours « propre » qui fondent l'idée de l'émancipation ouvrière, l'idée d'une classe et de son combat, il y a le phénomène singulier d'une production de sens qui n'est ni la conscience d'une avant-garde instruite par la science, ni la systématisation des idées nées de la pratique des masses; pur produit de l'activité non d'un groupe mais d'un réseau d'individus qui, par des chemins divers, se sont trouvés dans la position à la fois centrale et hors-jeu de porte-paroles : non pas des gens qui portent la parole des masses, des gens qui portent la parole, tout court; des individus séparés de leurs supposés semblables par cela seul qu'ils ont été saisis, entraînés dans le circuit d'une parole qui vient d'ailleurs, et qui ne peuvent se réconcilier dans une identité commune qu'en se faisant porte-paroles d'une manière inverse à celle que l'on entend d'ordinaire : en portant la parole *aux* masses.

Mais cette nécessité rencontre une double impossibilité. Par rapport aux prolétaires d'abord. Car jamais le rêve d'une association de philadelphes, affranchis de la mesquinerie des intérêts ouvriers, ne pourra s'identifier à l'association des ouvriers unis pour la défense des mêmes intérêts. Les ouvriers peuvent se racheter individuellement mais non collectivement de l'« égoïsme » inhérent à leur condition. Jamais l'apôtre ne parviendra à transformer ses « frères » ouvriers en travailleurs du règne moral de Dieu. Jamais il ne réussira à les rendre semblables à lui ou à se rendre semblable à eux.

Impossibilité aussi par rapport à ces Autres, seuls capables d'énoncer les raisons de se révolter, d'universaliser la démarche des porte-parole. Dès que le pur rapport d'amitié qui fonde le bonheur des rencontres singulières avec les missionnaires ou avec le Père devient un rapport collectif où les ouvriers sont interpellés en tant que tels, il entre dans le système du service et de la demande, renvoyant l'ouvrier sur la position de son identité « égoïste ».

Double impossibilité, donc. Et la thèse soutenue serait que c'est dans la spirale de cet impossible que peut s'élaborer une certaine image, une certaine identité, donnant son corps au discours de l'émancipation ouvrière; que celui-ci sera le discours de la classe ou du mouvement ouvriers, à la mesure même de l'incapacité de ses porteurs à trouver le principe de leur identification propre.

D'où l'on peut comprendre que le discours qui cherche à rendre compte de cette spirale se trouve dans une position limite par rapport à la philosophie comme par rapport à l'histoire.

A quoi la première se trouve-t-elle en effet confrontée sinon à ce qu'un sous-titre de la traduction Budé de *La République* dramatise en ces termes : « *La philosophie envahie par d'indignes sectateurs* » ? Bouleversement du dispositif, implicite ou explicite, qui soutient classiquement son existence, du partage entre trois catégories de personnages :
Premièrement, ces artisans — ou prolétaires — qui expriment leur identité dans la production des objets utiles ou la conduite des combats efficaces.
Deuxièmement, ces philosophes qui leur empruntent des paradigmes, pour tisser l'enchaînement de leurs raisons ou poser les pierres de leur édifice, et finissent par leur faire cadeau en retour d'une science de leur production et de leur combat.
Enfin, ces faux philosophes et faux ouvriers — peintres, sophistes, idéologues — qui font tomber la production dans le semblant et la conscience dans l'illusion.

Que peut-il donc se passer si des prolétaires, au lieu d'exprimer leur identité dans leurs produits ou leurs combats, se mettent à la réfléchir sur la toile des peintres ou dans les miroirs des sophistes ? Si cette réflexion les entraîne dans le vertige et le verbiage de la spéculation ? S'ils se mettent non seulement à proférer mais à pratiquer — dans les joies de l'ascèse ou les affres du déchirement — ces vérités spéculatives assez bouleversantes qui ne dérangent pourtant pas trop l'existence académique de ceux qui les professent : que l'être est identique au néant, le fini à l'infini et, en dernière instance, le sacrifice à la jouissance.

Ce qui en advient peut se décrire comme une certaine détérioration de

l'instrument philosophique. L'identité des contraires est une chose à ne pas mettre entre toutes les mains et ces artisans sophistes semblent de fait incapables de la faire accéder à une unité supérieure, de tenir ensemble les contraires autrement que dans la spirale de l'irrésolution, de ce mauvais infini qui donne à l'idéologie son nom savant.

Ce qui est en jeu dans cette invasion, c'est pourtant autre chose qu'un effondrement du sol philosophique du côté de l'irrationnel, plutôt le chemin d'une radicalisation de la question « Qu'est-ce que penser ? »

Ce « dehors » de la philosophie n'est pas pour autant le lieu de l'historien. Que peut-il bien faire en effet de ce parcours discursif ? N'est-il pas nécessairement pris dans une alternative ? Il peut prendre le discours de l'identité à son état d'achèvement et le traiter comme un fait culturel. C'est-à-dire que, dans les séquences de ce discours, il repérera un certain nombre de traits distinctifs, confrontables à d'autres traits culturels appartenant à la culture technique, aux modes de vie, aux sociabilités ouvrières. Mais pourra-t-il faire autre chose dans cette voie que la simple opération qui renvoie les éléments de ce discours aux prédicats d'un sujet ou enrichit un sujet collectif de propriétés nouvelles ? Sans doute il pourra dépasser la naïveté politique qui renverrait immédiatement aux propriétés d'un sujet déjà donné, classe ou mouvement ouvrier. Il pourra enrichir ce sujet d'une série de déterminations fines : marques du temps ou du décalage entre différents rythmes temporels; marques d'un territoire ou du parcours entre plusieurs territoires; traits distinctifs de tel groupe ou sous-groupe professionnel, culturel, politique, etc. Mais, par le biais d'une anthropologie ou d'une sociologie fine, nous serons toujours renvoyés à des *habitus*, à un *ethos* ouvrier, confirmant, en dernière instance, que les choses ne pouvaient pas ne pas être ainsi, annulant donc ce qu'il y a de singulier dans cette production de sens, dans cette parole qui dit la rencontre avec l'impossible.

Ou bien il prendra l'autre voie, celle qui veut s'occuper des pratiques ouvrières en laissant de côté l'idéologie et le supposé sujet du discours ouvrier. Mais prendre ce parti, dire que l'on s'occupe des pratiques et non d'idéologie, n'est-ce pas reconfirmer massivement — sous l'honnête apparence d'un principe de bonne méthode — le partage initial qui est justement mis en cause dans ce discours de l'impossible : le partage entre ceux dont le lot est la production et le combat, et ceux dont le lot est le discours et l'idéologie ?

Aussi la singularité de ce discours n'est-elle pas plus aisément appropriable par le discours historique que par la philosophie. Dans la mesure même où elle lui donne la possibilité de ses identifications, où elle prête matière à l'histoire, elle s'en trouve exclue, rejetée dans ce qui n'est pas historique. Elle doit en disparaître, non pas comme le refoulé, l'interdit ou l'impensé, mais comme l'insignifiant : un verbiage qui n'est comptable sur aucun des registres où la parole soit censée faire acte.

D'où la forme nécessairement labyrinthique et évanescente de ce récit restituant des voix non dans la nudité de leur appartenance populaire mais dans le suspens de leur quête impossible. Ces parcours et ces discours dont il fallait vérifier la matérialité par les procédés de l'historien, il fallait aussi les rendre à leur statut d'impossible. Il fallait rendre sensible, faire apparaître

dans sa fugitivité, cette existence dans l'histoire et hors de l'histoire, qui ne pourrait être appropriée par le discours de l'historien qu'au prix de s'y évanouir. A quoi pourrait faire allégorie l'épisode final de cette ancienne couturière, octogénaire et utopiste non repentie, dont le dernier mot est pour nous dire qu'elle pourra rentrer dans la vie réelle seulement lorsqu'elle sera aveugle — et qui meurt au demeurant avant d'avoir pu en faire l'expérience.

Le mode d'existence que j'ai été *contraint* de donner à ces silhouettes et à ces paroles déliées de leur ancrage se trouve ainsi rejoindre celui par lequel un poète contemporain, en parlant de Baudelaire et plus particulièrement du *Cygne*, définissait « l'acte et le lieu de la poésie » : « *Baudelaire substitue à l'archétype classique une passante lointaine, une femme réelle, mal connue, mais respectée pour sa fragilité essentielle, sa non-nécessité, sa mystérieuse douleur. Baudelaire ne crée pas cette Andromaque, il "pense" à elle, et cela signifie qu'il y a de l'être hors de la conscience et que ce simple fait vaut bien plus, dans sa donnée hasardeuse, que la demeure d'esprit. Voici, d'ailleurs, autour de cette femme blessée et dans la sympathie qu'elle éveille, que le monde au lieu de s'annuler comme jadis ou de proliférer vainement, comme dans la poésie pittoresque, ouvre la perspective de tous les êtres perdus, les captifs, les vaincus, écrit Baudelaire, tous ceux dont l'exil même rend la présence encore moins explicable, encore moins réductible.* »[1]

La *perspective* ici ouverte ne pourrait-elle s'identifier à cet *élargissement* que proclamait le premier cours de philosophie qu'il m'ait été donné d'entendre, un cours de Jean Wahl intitulé « *Défense et élargissement de la philosophie : le recours aux poètes* »?Le poète, cette année-là, était Rainer Maria Rilke, et l'on pourrait en tirer une géographie allégorique qui ne serait pas tout-à-fait dénuée de sens pour notre propos. On sait que Rilke, lorsqu'il vint à Paris, s'installa dans un petit hôtel de la rue Toullier — là où l'on accède, si l'on sort de la Sorbonne par la petite porte de côté. Et en y repensant, il était difficile de ne pas évoquer aussi cet adage de Georges Canguilhem dont nous avions naguère tant usé et abusé : « *Quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre : si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police.* »[2]

Cette invective de la philosophie à la psychologie et à l'ensemble des sciences humaines, nous avons eu, un certain temps, la tentation de la retourner à la philosophie, d'interroger ses servants sur le chemin par lequel ils sortaient eux-mêmes de la Sorbonne. Mais peut-être était-il plus intéressant de prendre une autre voie, de sortir par la petite porte de côté vers cette rue Toullier où, au début du siècle, un jeune poète exilé méditait lui aussi sur le parcours de la rue Saint-Jacques. A ceci près qu'elle n'était pas pour lui la croisée des chemins philosophiques mais le chemin énigmatique des existences prolétaires, suivi depuis leur origine — la Maternité de

1. Yves Bonnefoy, « L'acte et le lieu de la poésie » *L'Improbable*, Paris, 1959, p.160.

2. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Cahiers pour l'analyse*, n°1-2, p.83.

Port-Royal — jusqu'à leur terme — l'Hôtel-Dieu. Parcours fasciné par la question des visages, et surtout par ce visage qu'une femme du peuple tient enfermé dans ses mains : « *Dès que je l'aperçus,* dit le double du poète, *je me mis à marcher doucement. Quand de pauvres gens réfléchissent, on ne doit pas les déranger. Peut-être finiront-ils encore par trouver ce qu'ils cherchent ?* »[3]

Ne pas déranger les réflexions des pauvres gens, c'était peut-être aussi la condition pour accéder au Panthéon des poètes. N'étant pas tenu par la même obligation, j'ai cru bon de déranger cette femme du peuple, de mêler un instant nos pensées aux siennes; de poursuivre, à travers les rues tortueuses du quartier Saint-Jacques, le chemin emprunté jadis par le missionnaire saint-simonien, parti recruter des travailleurs pour le monde nouveau, jusqu'à la demeure du poète inconnu et du philosophe inconnu du Faubourg Saint-Marceau. Le principal héros de cette aventure, c'est en effet un de ces enfants du Faubourg Saint-Marceau qu'évoquait Diderot lorsqu'il posait, à l'intention des peintres, la question de ce qui, d'une identité sociale et morale, s'exprime sur une toile peinte : « *J'ai vu,* dit-il, *au fond du Faubourg Saint-Marceau, où j'ai demeuré longtemps, des enfants charmants de visage. A l'âge de douze à treize ans, ces yeux pleins de douceur étaient devenus intrépides et ardents; cette agréable petite bouche s'était contournée bizarrement; ce cou, si rond, était gonflé de muscles; ces joues larges et unies étaient parsemées d'élévations dures. Ils avaient pris la physionomie de la halle et du marché. A force de s'irriter, de s'injurier, de se battre, de crier, de se décoiffer pour un liard, ils avaient contracté, pour toute leur vie, l'air de l'intérêt sordide, de l'impudence et de la colère.* »[4]

L'histoire ici racontée est celle d'un enfant qui ne voulait pas changer de visage, qui reconnaît très exactement dans la force robuste du travailleur et l'œil noir du révolté, dont on lui fait hommage, les trois attributs de la déchéance prolétaire : l'intérêt sordide, l'impudence et la colère. Histoire d'une tentative vaine pour retrouver un visage perdu. Mais il m'a semblé qu'il était de quelque importance pour la pensée de faire surgir cette vanité au cœur de ce que nos discours reconnaissent volontiers comme le plus positif : l'ordre du travail productif et de la douleur prolétarienne. Peut-être la pensée de cette vanité touche-t-elle au cœur de la question de ce que nous sommes et de ce que nous faisons.

J. RANCIÈRE

3. Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, in *Œuvres en Prose*, Seuil, tome I, p.551.
4. Diderot, *Essais sur la peinture*, in *Œuvres Esthétiques*, Garnier, p.698.

Enfance ouvrière, enfance coupable

ENFANCE COUPABLE ET DÉLINQUANCE JUVÉNILE

L'enfance coupable, vieille antienne, gagna en devenant délinquance juvénile au début de ce siècle le statut de discipline à part entière dans les sciences de la déviance. Ses premiers maîtres trouvèrent dans les minutieux comptages publiés par les instances répressives des instruments de mesure tout élaborés pour démontrer facilement l'aggravation du phénomène : tant pour les mineurs[1] que pour l'ensemble des jeunes, le nombre des délits n'avait cessé d'augmenter au long du siècle, plus rapidement que les délits d'adultes, plus vite que la population. Mais Paris restait un champ incomparable et inépuisable d'observations, en tant que capitale de cette délinquance d'abord, grâce aux compte-rendus chiffrés de la Préfecture de police ensuite : des années 1870 à la première guerre, un millier de mineurs, bon an mal an, transitaient par le Dépôt, aux côtés d'adolescents et de jeunes adultes (16-20 ans) sept fois et demie plus nombreux. Sur 26700 arrestations annuelles (moyenne 1895-1913), dont 7500 jeunes, 1070 enfants peuvent apparaître assez peu de chose[2], mais en matière de délinquance enfantine, les statistiques répressives — cela fut maintes fois signalé au siècle dernier — ne sont qu'un reflet trompeur et édulcoré de la réalité. En effet, arrestation n'égale pas inculpation et, moins encore, transfert au Dépôt. Les statistiques préfectorales ne tenaient pas compte des affaires classées sans suite par les commissaires de quartier. L'étude de leurs registres[3] montre combien était importante cette sélection et, par là même, bien plus fréquente qu'il n'apparaît, la délinquance des plus jeunes : entre juin 1906 et décembre 1907, dans le quartier de la Gare (XIIIe arrondissement) 94 enfants de 8 à 15 ans furent traduits devant le commissaire, soit 46% des arrestations de moins de vingt-et-un ans[4]. Les délits enfantins, qui occupent des pages entières de ces volumes, constituaient le tout-venant de l'activité policière.

1. Le Code pénal de 1810 avait fixé la majorité pénale à seize ans. Elle fut portée à dix-huit ans en 1906.
2. Statistique des arrestations opérées dans le ressort de la Préfecture de police, Archives de la Préfecture de police, carton D[B]473.
3. Registres des PV des commissaires de police conservés aux archives de la Préfecture.
4. En 1906, les moins de seize ans ne représentaient que 12% des jeunes de moins de vingt-et-un transférés au Dépôt par les commissaires.

Cet enseignement de la statistique est parfaitement conforme aux préoccupations qui furent toujours celles des spécialistes de l'enfance coupable au XIXe siècle : pénalistes, juges, avocats, hauts fonctionnaires, philanthropes de cabinet ou de terrain, comme les responsables des œuvres de patronage prenant en charge l'enfant après son jugement, tous, jusqu'au plus obscur des conférenciers, n'ont jamais parlé que des plus jeunes, enfants d'âge scolaire ou apprentis en début de formation. La mode des « apaches » après 1900, qui diffusait par l'image et par l'écrit toute une naïve représentation de surineurs moustachus et de jeunes ouvriers en perpétuel lundi, n'a en rien modifié ou troublé leurs débats. Les idées de ces hommes ont toujours reposé sur quelques principes déterministes simples : le crime de l'adulte commence au délit de l'enfant, l'un conduit à l'autre comme la source va à la mer; pour comprendre la déchéance morale qui fait le criminel, cherchez l'enfant[5]. Conséquence, ou plutôt application de cet axiome au collectif : la criminalité de demain est l'enfance coupable d'aujourd'hui, les futurs héros des prétoires font leurs classes sous nos yeux. Que d'autre part les conscrits du crime soient les fils des ouvriers, qu'ils se recrutent exclusivement dans le milieu des classes populaires urbaines, était aussi pour eux une telle évidence que leurs ouvrages se contentaient de le rappeler d'un mot. Tous les délits enfantins sortaient du même moule, à commencer par le plus grave, le plus périlleux pour l'avenir de qui s'y livrait, le vagabondage, vrai Sésame du monde de la pègre pour ces penseurs de la criminogenèse.

Mais pourquoi les petits des pauvres ont-ils le diable au corps ? Réponse unanime et simple : si les enfants se tiennent mal, la faute en est aux parents; plus profondément, l'enfance coupable est l'impur produit d'un milieu lui-même coupable. Le débat, diversement tranché, sur la nature de l'enfant ne changeait rien à cette conviction : ange, il devenait démon dans ce milieu, démon, il le restait. Certains insistaient sur les culpabilités directes, indiscutables — les fils dressés au vol, les filles prostituées ou envoyées mendier — mais la plupart attribuaient aux vices du milieu ouvrier, à sa méconnaissance des normes dominantes de conduite, la responsabilité finale de la délinquance de ses enfants. La famille ouvrière dans les grandes villes est en crise, tout démontre sa faillite dans l'éducation des petits. La grande majorité des jeunes détenus et des pupilles des œuvres ne viennent-ils pas de familles « incomplètes » ou « anormales » ? Enfants naturels ou de foyers désunis, bientôt désertés par le père, souvent demi-orphelins de bonne heure, élevés par un survivant trop faible ou trop occupé, très rarement fruits légitimes de familles stables et, au moins en apparence[6], de bonne moralité... preuves statistiques à l'appui[7], la thèse semblait irrécusable.

5. La galerie des portraits brossés par Raymond Hesse (*Les criminels peints par eux-mêmes*, 1912) est à cet égard très typique.

6. Commentant le résultat d'une enquête faite sur le milieu familial de 385 jeunes détenus, un directeur de prison écrit : « Le nombre des parents dont la conduite n'a pas fait l'objet de critiques trop vives est de 127. Ce chiffre, relativement élevé, surprend. Il faut le considérer comme supérieur au nombre réel de familles dont la moralité est irréprochable. » (Raux, *Nos jeunes détenus. Etude sur l'enfance coupable.* Lyon-Paris, 1890, p.9).

7. Par exemple : Henri Joly, *L'enfance coupable*, 1904, p.37-38; Grosmolard, La criminalité juvénile, in *Archives d'Anthropologie criminelle*, 1903-1904.

Mais le mal était dans toutes les familles, viciées ou non dans leur constitution : les enfants ne sont pas surveillés, les droits et les devoirs de ses membres ne sont pas définis, les seuls exemples mis sous les yeux de l'enfant dans ce qui lui sert de foyer sont les spectacles de l'intempérance et les tristes enseignements de la promiscuité. Les analyses étiologiques des spécialistes de l'enfance mettaient fondamentalement en cause la nature amorale du lien entre la famille et l'enfant; poussant comme il peut et comme il veut, l'enfant pauvre ne trouvait ni l'amour ni l'autorité ni la direction morale que réclamait son état d'être faible et soumis à l'instinct. Certes, dans le courant chrétien fort important chez ces moralistes, la responsabilité du milieu familial se trouvait diluée dans une mise en accusation globale du présent : déracinement des communautés traditionnelles, travail de la femme, oubli de Dieu... D'où par exemple cette formule : « *La culpabilité d'un enfant, d'un adolescent commence en général à se manifester par le fait même qu'il n'est pas où il devrait être* »[8]. Pour ces auteurs inspirés, les parents étaient les instruments inconscients de l'immoralité, les enfants perdus des villes tentaculaires payaient l'oubli des verts pâturages.

Ce corps de doctrine, fixé au XIXe siècle, fut le sottisier commun où puisaient à l'envie journalistes, enquêteurs, philanthropes bénévoles ou simples bavards. Mais, parfaite vision de classe, il n'avait pas d'autre fonction que de justifier théoriquement la répression, d'expliquer, après coup, pourquoi des enfants étaient arrêtés et mis en prison. Comme on le verra à propos de la mendicité, toute action préventive menée avec ces idées conduisait à réclamer une répression accrue, voire des solutions de nature totalitaire. Sous l'influence conjointe de responsables d'œuvres et de magistrats du parquet de la Seine, ces représentations commencèrent à se modifier à la fin du siècle. L'œuvre d'un juge d'instruction spécialisé dans les affaires d'enfants, Louis Albanel, est très typique de cette évolution[9]. Que peuvent bien prouver les fameuses statistiques sur les familles incomplètes, remarquait-il, puisqu'en ces cas le juge ordonnait presque toujours l'envoi en correction ou le placement et qu'il rendait l'enfant à sa famille lorsque celle-ci était complète et bien notée ? Comment expliquer d'autre part que sur les 1675 frères et sœurs de six cents petits délinquants passés par son cabinet, 45 seulement aient été signalés comme « indignes » ou « mauvais » par les services de police ? Que devenait alors la thèse de la reproduction criminelle par le milieu ? « *Les facteurs déterminants de la criminalité sont multiples et en même temps* ***individuels****. Tel enfant sera perdu où un autre sortira sauf [...] Je prétends que l'enfant devient criminel ou parce qu'il le veut ou parce qu'il est malade.* » Ainsi encore, pourquoi des vagabonds de huit ans ? « *C'est un curieux problème de psychologie [...] qui nous paraît actuellement insoluble.* » Le ton était neuf, et très net l'appel à la psychiatrie comme science auxiliaire de la criminalité enfantine. Ces idées allaient gagner du terrain et commencer à entrer en pratique avec la loi de 1912 sur les tribunaux pour enfants, œuvre de ces néo-moralistes. La croyance en une responsabilité collective et globale de la classe ouvrière

8. H. Joly, op.cit. p.125.

9. Louis Albanel, *L'enfance criminelle à Paris*, 1899; *Le crime dans la famille*, 1900; et plusieurs articles sur le même thème.

fut progressivement abandonnée, pour la mise en œuvre d'un travail de repérage des milieux, des lieux, des familles, des situations, des caractères où la délinquance est à la fois prouvée et probable, pour la constitution, comme le réclamait le bon juge, « *des archives morales, familiales et sociales de chaque enfant arrêté* ». La délinquance juvénile était née, morte l'enfance coupable.

Le propos n'est pas ici d'approfondir cette mutation théorique de la répression, mais, dans un essai d'approche des pratiques délinquantes enfantines, de remettre en quelque sorte en honneur les vieilles conceptions moralistes. Quelles réalités se cachent derrière ces accusations d'immoralisme ouvrier ? Quelle est la vraie nature du lien entre l'enfant et la famille ? Prendre au mot le moraliste, mais non le prendre au sérieux : son discours aurait cela de séduisant qu'il se prête aux retournements éthiques et politiques qu'il est parfois d'usage aujourd'hui d'opérer sur la pensée bourgeoise du XIXe siècle. En toute naïveté, ces hommes de la loi et de la morale nous décriraient la liberté perdue de l'enfant pauvre et la famille ouvrière des origines, d'avant les disciplines. Mais on ne redresse pas le réel par simple antiphrase, il faut périlleusement tenter de le laisser parler.

QUARTIER LIBRE ?

Sous le proconsulat d'Haussman s'est opérée une domestication de la rue et un assainissement physique et moral des quartiers centraux de la capitale. Mais, dans les faubourgs populaires toujours plus peuplés qui les enserrent, tout restait à faire. En témoignait l'occupation de la rue par les enfants, premier choc visuel des voyageurs aventurés en ces parages. On a heureusement dispersé « *le foyer de misère et de corruption de l'enfance* » qui rayonnait jusque sous les murs de l'Hôtel de Ville, écrit l'un d'eux en 1864; derrière les fenêtres des maisons neuves s'épanouit une saine jeunesse, mais « *c'est dans ces tristes quartiers que vous pouvez voir accroupis dans la boue ou la poussière des rues un amas d'enfants sales, déguenillés, vagabondant toute la journée au gré de leurs caprices et de leurs mauvais instincts [...], hôtes habituels de la police correctionnelle et des prisons* »[10]. Ce grouillement était senti comme une menace et un désordre : comment reconnaître le frère et la sœur dans ces grappes d'enfants ? Où sont et que font les parents et les maîtres d'école ?

Quand le voyageur, rentré au pays, parle alors « d'enfants des rues », quand un récit de vie nous fait confidence d'une enfance « passée dans la rue », il ne faut pas les prendre au mot et imaginer, à tout coup, des existences sauvages, abandonnées ou nomades. « La rue », c'est l'ensemble des lieux et des circonstances où ne s'exercent ni le regard ni les raisons des grands. Elle commence au logement laissé vide par les parents et livré aux petits, pour s'étendre bientôt à l'espace immédiat de la cour ou du passage et gagner enfin, avec l'âge des commissions, la rue réelle, lieu coutumier des regroupements enfantins. Cette liberté ne se discute pas : aux yeux des familles, la rue n'est pas une menace pour l'enfant, une zone obscure dense en périls, bien plutôt un milieu protecteur et sain par opposition au logement sans air ni lumière. « *L'eau froide et l'air pur sont nos deux meilleurs médecins* »[11]. Les maternelles ont longtemps gardé la mauvaise réputation des salles d'asile dont elles dérivent, lieux « *fertiles en poux, coqueluche et scarlatine* », à fuir[12]. De plus le lien entre l'enfant et le logement n'était jamais si lâche, au dehors il évoluait toujours dans un réseau de contrôle : les aînés avaient la charge des petits et les rapports de voisinage s'alimentaient naturellement de leurs faits et gestes. On est plus près ici d'un mode collectif de gardiennage que d'un abandon indifférent à la rue.

Les « amas déguenillés » du voyageur n'étaient pas des agglomérations de hasard. Le peu que l'on sache des bandes de jeunes au siècle dernier évoque une séparation en classes d'âge. Mais l'existence des bandes était toujours déterminée par les autorités exerçant successivement leur tutelle sur le quotidien de l'enfant : ainsi le travail — le travail régulier et salarié — traçait une nette frontière entre apprentis et gamins d'âge scolaire, de même que la sujétion à un compagnon séparait apprentis et jeunes ouvriers. Pour les gamins, la tutelle familiale faisait de la maison, de la résidence, le point d'ancrage des bandes. Chaque rue avait la sienne, fédérant les petits groupes éclos dans les cours, mais au gré de reconnaissances et d'exclusives qui n'appartenaient qu'aux enfants. La bande naissait de la familiarité des lieux prolongeant les logements, jamais de l'école. A cette absence, de bonnes raisons : l'importance de la non-fréquentation scolaire — à vrai dire, impossible à mesurer puisque l'administration ignorait elle-même le nombre d'enfants soumis à l'obligation — et, plus encore peut-être, la fréquentation irrégulière engendrée notamment par la mobilité des familles[13]. Mais l'école était surtout une clôture, souvent lointaine, un rassemblement non choisi, sans âme collective. A la sortie, les maîtres faisaient toujours un bout de conduite aux enfants, pour bien leur signifier qu'ils n'avaient pas à s'attarder là. A l'occasion, l'école mobilise, comme dans les batailles rangées entre écoliers de la laïque et élèves des Frères, mais est-ce encore à la manière des bandes et bien plus pour la défense des honneurs familiaux que pour l'illustration de l'école.

Toute bande de gamins était par nature fluctuante, le nomadisme des familles et l'entrée dans le travail modifiaient constamment ces petites hordes. Mais la bande pré-existait à l'enfant : elle était structure d'accueil et mode d'intégration au quartier. L'enfant n'habitait réellement que par elle, c'est elle qui se chargeait de le transformer en gamin par un jeu d'échange et de possession : l'intégration dans une bande constituait un rituel souvent violent, qui imposait au nouveau et un statut et un surnom : « *On était crâne quand on venait de baptiser un copain* »[14]; dans les procès de petits coupables, le juge avait souvent bien du mal à savoir qui était qui[15]. L'enfant recevait en partage un territoire et la science de l'environnement acquise par le groupe, qui classait et jugeait les êtres et les choses.

10. L.C. Michel, L'enfant du peuple de Paris, in *Le Correspondant*, sept.-déc. 1864.

11. Formule en usage dans sa famille, que rapporte René Michaud, *J'avais vingt ans*, 1967, p.38.

12. Auguste Brepson, *Un gosse*, 1928, p.70.

13. Dans certaines écoles bellevilloises, vers 1900, le tiers des effectifs scolaires était renouvelé chaque année. G. Jacquemet, *Belleville au XIXe siècle* (thèse Paris I), p.1133.

14. Gaston Guiraud, *P'tite gueule*, 1938, p.13.

15. « *Le Président* : mais enfin, qui c'est Lapin ? — *Graffin* : c'est Chatelain — *Chatelain* : oh ! menteur ! » (*Gazette des tribunaux*, 17.1.1880).

L'intimité profonde entre la bande et son quartier ouvrait à l'enfant un champ d'expériences, un terrain d'aventures pour la découverte de ce qui faisait la vie dans la classe où il était né. Ce qu'il voyait dans l'intimité des familles, où il entrait comme chez lui grâce à ses camaraderies, importait autant que ce qu'il vivait dans la rue, puisque c'était l'occasion de mettre à l'épreuve le modèle parental[16].

Bien qu'intégrée elle-même au quartier, la bande avait besoin pour sa cohésion et sa vitalité d'un espace totalement à elle, d'un terrain connu et respecté de tous pour être le lieu des enfants. Où que le hasard pousse les familles ouvrières dans les faubourgs, ces lieux foisonnent et sont à prendre : terrains à bâtir laissés en friche, emprises industrielles sous-utilisées, zones de baraques, voire places de quartier perdu où il passe une voiture à l'heure. Chaque bande de rue un peu nombreuse avait ainsi ses quartiers, son sanctuaire, son siège, où le produit des récupérations et des rapines s'entassait dans quelque cabane et où avaient lieu de grands jeux collectifs, étonnantes mises en scène parfois, comme ce Camp du Drap d'Or monté et joué par les gamins de la rue de la Convention et que Poulaille a longuement décrit[17]. De la même veine étaient les concours de chant de la place de Ménilmontant[18] ou, rue Clisson, les représentations de mime librement inspirées d'Alexandre Dumas[19]. De tels jeux étaient spectacles courants, suivis et applaudis, de loin, par les passants pour qui d'ailleurs ils n'étaient point faits. Les espaces improductifs mobilisés par les gamins structuraient les bandes; entre voisines, le conflit était permanent pour leur contrôle. Mais ces batailles, par leur ampleur, dépassaient le plus souvent l'enjeu d'un terrain vague, les rivalités locales disparaissaient pour faire front à l'ennemi commun. « *Lorsque la guerre est déclarée entre rues et entre quartiers, cela n'empêche nullement coïncs et laïques de s'allier pour se cogner : ceux de la rue Nationale avec ceux de la rue Clisson, ou ceux de la Butte aux Cailles avec ceux de la Maison Blanche. De même que si la banlieue bouge, tout le monde se coalise [...] et s'en va liquider l'affaire sur les fortifs.* »[20]. Jeu extrêmement sérieux et violent que ces compétitions musclées : l'âme collective de la bande s'y exprimait entièrement et chaque enfant, face au barbare, y magnifiait son sentiment d'appropriation du quartier.

La vie dans la rue n'était jamais pour le gamin que l'occasion d'une expression libre des influences qui pesaient sur lui. Le goût du chant, par

16. « L'impudeur » d'une famille où les enfants étaient baignés nus tous ensemble choque ce gamin de dix ans à qui, en familier du logement, la mère propose : "Tu ne veux pas faire comme eux ?" « Pour rien au monde je ne me serais mis nu devant cette assemblée, et cependant il me plaisait que j'en eusse en quelque sorte le droit. Je me sentais libéré d'une obscure contrainte. » (André Perrin, *Le père*, 1904, p.82). Amère découverte d'une convention sociale ou critique du père, que cette conversation rapportée par Henry Poulaille entre son père et lui à propos d'une voisine qu'il sait battue par son mari ? « De quel droit veux-tu que j'aille me mêler des affaires des gens ? — Papa, c'est pas des affaires des gens ! — Je comprends que ça te fasse de la peine... Mais on a pas le droit de se mêler des disputes des voisins, c'est défendu. » (Henry Poulaille, *Le pain quotidien*, 1934, p.221).

17. H. Poulaille, *Les damnés de la terre*, 1935, Ch.IV.

18. Marie Michel-Bashi, *Poupoune*, 1975, pp.41-44.

19. A. Brepson, op.cit. pp.184-197.

20. A. Brepson, op.cit. p.180.

exemple, était un pur produit familial : dès trois ans, les parents éduquent l'enfant, estimant qu'une bonne oreille et une voix bien posée sont aussi importants que l'alphabet et les quatre règles[21]. De même, les jeux bruyants et dévastateurs des bandes puisaient-ils largement dans les livres et les leçons de l'école; le terrain vague entretenait des pratiques d'enseignement mutuel, encore intactes chez les plus irréguliers de l'école, comme les fils de chiffonniers. La dramaturgie enfantine mettait aussi en scène les événements du quartier et la vie familiale : la police qui arrête, le propriétaire qui saisit, le père qui frappe, autant de saynètes à valeur parodique et initiatique[22]. La famille restait bien présente, jusque dans l'intimité des jeux. C'est ainsi qu'il faut voir la question de la participation des filles à la vie en bande. S'il y avait bien mélange des sexes, les filles y étaient aussi effacées que peu nombreuses. Le partage des rôles imposé par la famille donnait en effet très tôt à la fillette délégation de puissance maternelle dans le logement : « *Mes jeux : la garde éternelle des petites sœurs entre deux parties de "chat" dans un terrain herbeux qui était notre jardin d'enfants pauvres* »[23]. Aussi, dans les querelles avec les frères, la voit-on adopter rapidement le ton et le langage maternels[24]. La bande se constituait sur fond d'exclusion féminine, et les filles que les garçons entraînaient pour « *tenter le péché* » pouvaient-elles être dès lors autre chose que de « *vicieuses gamines* » ?[25]

« *Dans la rue, nous venait tout naturellement le goût de la fauche, travers alors si commun à la plupart des enfants du quartier.* »[26]. « *Nous tirons les cordons des sonnettes, chapardons des poignées de figues et de pruneaux à l'étalage des épiciers, grimpons à l'arrière des voitures.* »[27]. Le vol était une banalité de la vie en bande. Chez le gamin, il perpétuait les habitudes de ramassage et de récupération acquises dès le plus jeune âge. A la maternelle, les petits étaient régulièrement fouillés et les récoltes toujours étonnantes : « *Bouchons, noyaux, clous, os, rognures de zinc, de cuir, morceaux de verre, de pierre, de bois, fragments de pipes, de peignes, de biberons, boîtes à cigares, fioles de pharmacie, etc.* »[28]. Cette prédation native était fille de la pénurie : rien ne se perd et tout se transforme, des jeux et des jouets sortiront de ces riens. Mais l'aspirant chiffonnier ou le ravageur de trottoir alimentait aussi de ses trouvailles les petits revenus familiaux : « *Quelquefois, au lieu de jouer, je fouillais les caniveaux de la rue. J'y ramassais l'étain, le plomb, que je rapportais à mon père qui les faisait fondre pour les transformer en lingots et les vendre.* »[29]. On n'a

21. Henry Leyret, *En plein faubourg*, 1895, pp.120-121.

22. Voir par exemple la nouvelle intitulée Réalisme, in Léon Frapié, *Les contes de la maternelle*, 1910.

23. Ainsi parle Nuche, bonne d'hôtel. Lucien Bourgeois, *L'ascension*, 1931, p.149.

24. « Et pis d'abord, si elle est sale la serviette, c'est de ta faute. Tu traînes partout, tu t'bagarres avec tous les gars du quartier et tu r'viens tout dégoûtant. » René Michaud, op.cit., p.40.

25. A. Brepson, op.cit. p.203.

26. Albert Simonin, *Confessions d'un enfant de La Chapelle*, 1978, p.20.

27. A. Brepson, op.cit. p.199.

28. L. Frapié, op.cit. p.74.

29. René Bonnet, *Enfance limousine*, 1954, p.23.

jamais vu un gamin payer sa place dans l'omnibus : sauter à l'arrière des voitures était autant un jeu qu'une économie. Bien des comportements enfantins participaient d'une morale familiale de la survie. Pour la laisser sauve après un échec au certificat d'études, tel gamin rentrera chez lui avec un manche à balai trouvé dans la rue : au moins, « *trois sous de gagnés* »[30].

Mais l'enfant, quand il vole, sait bien qu'il vole. La valeur et la rareté de l'argent, il l'apprenait vite en faisant les courses, et s'il recevait des parents la recommandation d'être « bien aimable » avec les commerçants, c'est qu'il était appelé, un jour ou l'autre, à être leur ambassadeur pitoyable et humilié pour la négociation d'un crédit auprès de ces puissances. D'autre part existait bien chez lui la conscience de la peine : autant que les leçons de morale à l'école, les récits de la rue et la chronique familiale[31] diffusaient chez les petits la terreur des gendarmes. Le petit voleur évoluait en toute connaissance de cause entre la morale du milieu et la morale familiale, entre un consensus et une censure.

Aux yeux du moraliste, le vol enfantin, quand il n'était pas le produit d'un mauvais instinct non redressé par l'éducation, ne pouvait relever d'autre chose que d'une incitation familiale. Il est très vrai qu'existaient des pratiques domestiques illicites dont les enfants étaient l'instrument : la fraude à l'octroi, par exemple, qui avait quelque chose d'une institution dans les faubourgs, perpétuant la tradition des résistances anti-fiscales[32]. Quant au vol effectué avec la précieuse complicité de l'enfant — mains lestes et mine innocente — il était le fait de mères qui, le plus souvent hors du quartier et à l'insu des maris, se résignaient à de pauvres rapines ou venaient dans les rayons du grand magasin prélever l'impôt du pauvre[33]. Mais les parents convoqués par le directeur de l'école pour quelque larcin révélé par une fouille ou la surveillance des maîtres, et qui lui répliquaient : « *En voilà une affaire !* » ou « *Ce n'est que juste de prendre à ceux qui en ont trop* »[34], n'étaient certes pas tous des voleurs d'habitude ou des apôtres de la récupération. Car il n'était besoin de dicter ou de souffler à l'enfant l'idée du vol : de sa prise de conscience de la misère naissait son

30. Gaston Guiraud, op.cit. p.29.

31. « Ces enfants ont pour parents des camelots, des marchands des quatre saisons, des ambulants continuellement pourchassés et saisis par la police ! Les enfants ont de naissance, ils ont par habitude, ils ont dans le sang l'effroi du sergent de ville. Ils savent des exemples terrifiants de désastres causés par les "agents". » L. Frapié, *La maternelle*, éd. Calmann-Lévy, 1910, p.72. Avocats et juges étaient souvent étonnés des connaissances pénales des enfants, qui savaient se plaindre d'arrestation illégale ou de détention abusive. Récits et chroniques apprenaient aussi l'art difficile de se sauver du gendarme.

32. Tout un trafic semi-clandestin existait sur la Zone, qui se disputait la clientèle des enfants. R. Michaud, op.cit. pp.18-19.

33. Alors que chez les bourgeoises, leurs clientes ordinaires, le vol dans les grands magasins était plutôt assimilé à la restitution d'un trop-perçu lors d'achats antérieurs, à un impôt sur les bénéfices, il avait, chez les ouvrières et les femmes du peuple, la légitimité d'une infime soustraction sur un superflu bourgeois complaisamment étalé, d'un impôt sur le capital. « Certaines personnes pensent qu'il est moins grave de voler aux étalages des grands magasins que de s'emparer d'un objet quelconque dans un autre lieu. » L. Albanel, *Le crime dans la famille*, p.56 — Cf. Isabelle Varda-Dagorne, *La délinquance féminine de grand magasin avant 1914* (mémoire Paris VII), 1979.

34. H. Joly, *Le combat contre le crime*, p.124.

premier geste délictueux et l'habitude s'enracinait avec la découverte du monde qui était le sien. Il osait ce que n'osaient ses aînés, armé qu'il était contre la peur d'un sentiment sauvage de la justice. Les moralistes, prêts à comprendre sinon résignés à absoudre les vols de survie, n'avaient pas de mots assez durs pour qualifier la soustraction de tout « superflu », alors que pour l'enfant la même légitimité couvrait toutes les rapines, qu'il s'en attribue les profits ou les reverse à sa famille.

Mais les vols des gamins avaient pour eux l'approbation, la neutralité au moins, du milieu. Les petits pillages grâce auxquels les bandes se procuraient le matériel nécessaire à leurs jeux bénéficiaient de l'indulgence plénière des témoins : « *Aux fenêtres, les gens riaient. Tous se disaient que ces jouets avaient été chapardés, mais nul ne voyait de gravité à ce larcin.* »[35]. Le gamin savait jouer à merveille des rapports tendus du quartier avec les petits commerçants : pris la main dans le sac, il proteste, crie, tempête, sûr de provoquer un rassemblement devant la boutique, qui prendra fait et cause pour lui, parfois violemment. Une solidarité bien entendue couvrait aussi les petits trafics locaux montés par les bandes : le plomb des toitures, le charbon ou le sucre des tombereaux, le bois à brûler des palissades, toutes les ressources du quartier étaient minutieusement exploitées par les enfants, qui écoulaient ces richesses auprès des ménagères du voisinage ou par de petits réseaux de recéleurs plus ou moins d'occasion, brocanteurs et marchands des rues[36]. Les profits étaient ici très minces, les chiffres d'affaire de ces sortes d'entreprises dérisoires, mais, comme les enfants, les adultes y trouvaient leur compte, n'y voyant que la bonne aubaine d'une taxation occulte des denrées. Après l'arrestation d'une bande, le commissaire enquêtant sur la moralité des enfants et de leur famille se heurtait souvent à des refus de réponse de la part des voisins : en faveur de huit petits voleurs de la rue Nationale, en 1910, on pétitionna dans le quartier[37].

Le meilleur auxiliaire de la répression restait encore la famille. Les parents étaient en effet civilement et pénalement responsables; pour peu qu'il y ait preuve de partage familial et, par suite, soupçon d'incitation, l'affaire pouvait aller très loin. Le commerçant lésé — le jeu du Camp du Drap d'Or avait coûté 200 francs en poudre d'or à une marchande — pouvait bien hésiter à porter plainte, sachant qu'il en serait mal jugé par sa clientèle : on a vu des commerçants boycottés pour cette raison[38]. Mais à elle seule la peur d'une plainte provoquait bien souvent les pires raclées familiales, par lesquelles les pères se transformaient bénévolement en redresseurs des torts faits à la propriété. Plus forte que la honte ainsi imprimée à l'enfant, n'était-ce pas la haine qui pouvait s'ensuivre, haine des nantis qui menacent ou haine des proches qui les vengent ? Le petit voleur était le heros sacrifié des situations, des besoins et des conflits que son geste mettait à nu.

35. H. Poulaille, *Le pain quotidien*, p.193.

36. Les registres du commissariat de la Gare portent témoignage de la fréquence du phénomène : il ne se passe pas de mois sans qu'une de ces associations enfantines ne soit démantelée.

37. Registre du commissariat de la Gare, 1910, PV n°1006, 1031, 1048.

38. Ils avaient aussi à compter avec les vengeances enfantines. Pour quelle autre raison les bandes de gamins s'amusaient-elles parfois à descendre des vitrines à coups de cailloux, comme le notent souvent les spécialistes de l'enfance coupable ?

Si la tâche ingrate du démantèlement des bandes revenait à la police, dans d'autres sphères on songeait aux moyens propres à les déraciner. C'est à l'école principalement qu'est confiée l'action préventive sur l'enfance ouvrière, mais une école appuyée par des institutions, quelles qu'elles soient, qui en prolongent l'influence au-delà de ses horaires obligés. La République radicale vit naître tout un foisonnement de structures para et péri-scolaires, laïques et religieuses, rivales mais tendant au même but : l'encadrement des loisirs et des temps libres. Ces politiques de la jeunesse eurent toujours des ambitions bien plus grandioses que le redressement des petits voleurs mais, en voulant vider la rue, développer le goût des compétitions civiques, enrôler les ardeurs pour quelque grande cause collective, elles s'attaquaient aux regroupements coutumiers et aux solidarités locales : il fallait bien procéder au remembrement des collectivités et au redéploiement des énergies pour agir sur des corps disponibles et des âmes neuves. Dès les premiers temps de l'obligation, les bataillons scolaires — manœuvres le jeudi, défilés le dimanche — avaient tenté d'insuffler patriotisme et discipline à toute la jeunesse des écoles. Cette guerre pour rire n'eut d'autre postérité, outre l'éducation physique, que la transmission de chansons boulangistes apprises des instructeurs militaires et hurlées dans les assauts par les bandes de quartier[39]. Bien plus profonde, à coup sûr, fut l'influence des patronages religieux — ils sont 240 dans Paris et sa banlieue en 1906 — et des institutions nées de leur pendant laïque, le mouvement dit « d'après l'école » : cercles scolaires, amicales d'anciens élèves, classes de vacances... Tout ce bourgeonnement scolaire demanderait à être mieux connu pour en apprécier réellement les fruits. Son existence témoigne au moins d'une réussite, celle d'avoir convaincu les familles des dangers de la rue pour leurs enfants. Et si ces institutions, de nature non coercitive, parvinrent à mettre les parents de leur côté c'est qu'elles se voulurent leur allié dans l'éducation des petits, et non leur ennemi, à l'opposé des manœuvres préventives des philanthropes.

LE PHILANTHROPE ET LE PETIT MENDIANT

Si pour les gestionnaires de l'école, l'encadrement progressif et par la douceur des temps morts de la vie scolaire pouvait seul opérer le sauvetage de l'enfant, chez les moralistes actifs, dans le milieu des œuvres de patronage en tout premier lieu, on raisonnait un peu différemment. L'école du jeudi ou les amicales étaient d'excellentes choses, mais encore fallait-il que l'enfant fût déjà, pour y participer, un régulier de l'école. De plus, le combat de l'école contre la rue avait pour eux un contenu et un enjeu très précis : la moralisation par la préparation au travail ou l'immoralité contractée dans la lucrative oisiveté de la mendicité. Ce n'était pas tant l'écolier voleur ou le petit vagabond qui les inquiétait, que l'enfant qui courait les rues en tendant la main ou déguisant son geste par l'offre de quelque menue marchandise. La mendicité était à leurs yeux le vrai fléau de l'enfance ouvrière, car elle ruinait, à l'âge où l'on se forme, le goût de l'effort régulier, le sens et l'amour du travail. On peut enfermer le vagabond, rééduquer la main du voleur, on ne retrouvera jamais l'âme envolée

39. G. Guiraud, op.cit. p.15.

IX. — LA CHASSE.

du petit mendiant. Rien d'étonnant dans ces jugements puisque la bourgeoisie du XIXe siècle n'a jamais cru au mendiant : le mendiant n'a jamais été pour elle une figure du pauvre, mais un oisif faisant profession de la misère, revêtant ses apparences pour mieux exploiter le riche. Les nouveaux Sauval, en décrivant les mœurs mendiantes[40], insistaient tous sur l'exploitation des enfants : trafics de bébés au maillot, loués tant la soirée, et surtout enfants dressés à harceler le bourgeois, battus en cas de recette trop maigre, voire mutilés pour les besoins de la cause, en tout cas nourrissant par leur martyre les grasses matinées de leurs géniteurs. Même si les récits d'enfants roués ou énucléés ont toujours soulevé plus de scepticisme que d'indignation, la représentation bourgeoise de la mendicité enfantine restait bien celle d'une cynique industrie familiale. Vouloir protéger l'enfant de cette exploitation revenait donc à s'attaquer de front aux familles et obtenir d'elles, de gré ou de force, un début d'humanité en scolarisant leurs enfants.

Les œuvres de patronage avaient toujours souhaité exercer une action préventive en ce domaine, par le moyen d'un réseau de surveillance des familles. L'idée était dans l'air quand, en 1894, fut fondée la *Société contre la Mendicité des Enfants* dans le but spécial de faire inscrire à l'école les petits mendiants errant dans Paris. Les aventures vécues et consignées dans leur précieux *Bulletin* par ces « *rabatteurs* »[41], comme ils se qualifiaient eux-mêmes, vont nous servir de guide. Cette société eut en effet les moyens de ses ambitions : forte et de promesses d'appuis officiels et d'un accès aux grands journaux, divisée en sections d'arrondissements aux mains de personnalités locales bien implantées (directeurs et directrices d'écoles, administrateurs de bureaux de bienfaisance et responsables d'œuvres privées d'assistance), elle diffusait dans le public des cartes-lettres qui, transmises aux sections avec le signalement de l'enfant, servaient à retrouver les familles; chaque enfant ainsi sauvé était l'objet d'une enquête permanente à son foyer et à son école. La tâche semblait simple, le dispositif bien au point, somme tout il suffisait de paraître pour réussir : « *Notre rôle semblait devoir se borner essentiellement, comme on nous le disait à une de nos premières réunions, à celui de rabatteurs et nous étions pleins d'espoirs, assurés d'atteindre le but puisque le succès ne dépendait que de notre bonne volonté.* »[42]

L'enthousiasme militant n'avait pas longtemps résisté aux découvertes et aux déconvenues. Il fallut d'abord admettre que si des enfants mendiaient, c'était par nécessité, qu'il n'était question ici ni de contrainte ni de coups, pas même de bamboches aux frais du bourgeois, mais de faim et de besoins élémentaires : « *Les malheureux à qui nous avons affaire se trouvent ruinés de fond en comble dix fois, vingt fois par année, toutes les fois que survient le moindre incident qui trouble le cours ordinaire de leur vie* »[43]. La mendicité bien souvent n'excluait pas l'école, constatation qui désarmait le

40. La littérature sur ce thème est abondante. Citons, pour la fin du siècle, les deux études les plus lues : Louis Paulian, *Paris qui mendie*, 1893; Georges Berry, *Les petits martyrs*, 1892.

41. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants* : mensuel, 52 numéros d'octobre 1896 à mars 1901 (BN : 8°R.15954).

42. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, mars 1901.

43. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, juillet 1899.

censeur : « *Je n'ai pas eu à intervenir. La vente des fleurs qui se faisait le soir servait bien à augmenter le budget familial.* »[44] Que faire aussi contre ces pères qui emmenaient leur garçon chanter avec eux, le soir ou le dimanche, dans les bistrots ou les réunions du quartier ?[45] Mais le plus douloureux pour la Société fut sans doute de constater son entière solitude, malgré ses appuis et malgré ses appels : les autorités scolaires et policières lui avaient bien donné toutes les bénédictions possibles, mais elles entendaient en rester là, ces puissants alliés contemplaient la bataille engagée sans broncher.

L'obligation scolaire était inscrite dans les textes, des sanctions prévues, mais n'était-ce pas pour la forme ? A mots couverts, dans la Société, on critiquait les directeurs d'école, en général plus que réticents à prendre en charge dans leurs établissements les habitués de la rue, et, à travers eux, l'administration scolaire en son ensemble, peu désireuse d'entrer en conflit avec les parents soudain privés des appoints enfantins — travail ou mendicité — et prudemment dépourvue des moyens d'investigation et de contrôle nécessaires au respect universel de l'obligation. De même , la mendicité était interdite, mais alors pourquoi tant de mendiants, grands et petits, dans les rues ? La Société avait encore la loi pour elle, mais il ne fut à aucun moment question de mettre la police à ses ordres. La répression de la mendicité était à l'époque une routine, non un système : éviter les stationnements de mendiants, nettoyer la rue les jours de réception officielle, maintenir un niveau constant d'arrestations en vue des rapports annuels d'activité; la chasse donnée aux petits avait surtout pour but de les effrayer, la récidive était le seul critère de la sévérité et des sanctions. La Préfecture a toujours joué concurremment de la rafle et de la tolérance envers les mendiants comme envers tous les métiers de la rue, persuadée du rôle essentiel de soupape rempli par ces activités de survie[46]. Les militants de la Société découvrirent donc que des impératifs de politique sociale pouvaient être plus forts que les impératifs de la moralité et que les pouvoirs préféraient tolérer un certain seuil de désordre plutôt que d'imposer un ordre moral périlleux et pour l'ordre public et pour le budget bourgeois. Mieux valait des prisons bien pleines qu'une taxe des pauvres.

Donc « *nous ne pouvons empêcher les enfants de mendier, nous ne pouvons pas les conduire de force à l'école* »[47]. Dès lors, les visiteurs de la Société, dépouillés de tout apparat répressif, durent-ils traiter avec les familles d'égal à égal, de puissance à puissance : « *Nous en sommes [...] réduits à faire une sorte de marché avec les parents : moyennant des*

44. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, mars 1900.

45. « Je n'ai pu empêcher cela. L'enfant fréquente régulièrement l'école, est mis assez proprement, n'est pas plus mal élevé à la maison que tant d'autres : c'est vraiment dommage qu'un père inconscient donne un tel exemple. » *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, février 1900.

46. Ainsi, dans leurs réponses aux enquêtes préfectorales de 1886 et 1888 visant au recensement de la mendicité parisienne, certains commissaires de police assimilaient aux mendiants l'ensemble de la population assistée de leur quartier : « clients » des œuvres privées d'assistance, indigents inscrits au bureau de bienfaisance, habitués des distributions de pain et de portions faites par les commerçants ou les restaurateurs... Chez tous, la frontière entre le pauvre et le mendiant, l'assistance et l'aumône, restait extrêmement floue. (Archives de la Préfecture de Police, D[A] 417).

47. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, juin-juillet 1898.

secours plus ou moins abondants, plus ou moins souvent répétés, ils consentent à envoyer leurs enfants à l'école ». Toutes leurs « *conquêtes* », leurs « *sauvetages* » — quelques dizaines par an — étaient au prix « *d'une sorte de marchandage* »[48], la leçon de morale à domicile se révélait inopérante sans pièces de cinq francs à la clef. Ces bourgeois firent la dure expérience de ce que pouvait réellement la philanthropie, quand elle n'était pas casquée, qu'elle n'avait pas derrière elle, à la porte, la loi et le policier : rien que la force attachée à un contrat liant deux parties, où chacune en veut pour son argent, une transaction où le véritable humilié n'est pas celui qu'on pense, puisqu'ici c'est le professeur qui doit payer l'élève pour faire entendre sa leçon. La philanthropie, sans une quelconque planification autoritaire des conduites, n'était qu'un douloureux avatar de la charité, que pourtant elle entendait dépasser. A vrai dire, tous les philanthropes endurcis savaient cela. Ainsi une correspondante de la Société, directrice d'un patronage à Levallois et notable fort répandue, affirmait qu'elle avait pu déraciner la mendicité des enfants dans sa commune en faisant de la fréquentation scolaire le préalable absolu à tout secours : « *La crainte que les enfants et les parents ont de moi vient précisément de ce que, par mes diverses situations, je puis les empêcher d'obtenir* [des secours]*; il y a bien peut-être un peu d'influence, car je ne me gêne pas pour faire de la morale aux parents, mais sous ce rapport je suis très sceptique.* »[49].

A vrai dire, ces sauvetages ne furent jamais que des exceptions puisque la Société échoua le plus souvent à pénétrer dans les familles. Les adresses portées sur les cartes-lettres étaient pour la plupart fausses, et les visiteurs envoyés dans les plus invraisemblables endroits; encore les comptes moraux de la Société passent-ils sous silence les simples refus de répondre[50]. Il arrivait aussi que la famille se soit empressée de déménager, aussitôt après la première visite. Le petit mendiant, comme tous les enfants de la rue, connaissait en effet parfaitement la race des philanthropes, les « *rats blancs* » dans son langage[51]. Le rat blanc, c'est le monsieur bien mis qui vous tient solidement par la manche pour vous faire une leçon de morale avant de lâcher sa pièce et qui, sur votre mauvaise mine ou en cas d'insolence, est parfaitement capable de vous conduire au poste. Vraie police parallèle des mœurs, qui fait partie des risques de la rue. L'enfant en refusant de parler ou en biaisant se protégeait lui-même, mais aussi protégeait sa famille de l'intrusion d'un de ces messieurs, qui avait d'ailleurs toutes les chances d'être fort mal reçu. Un dirigeant de la Société parlant des grandes cités ouvrières du XIIIe arrondissement avertissait charitablement les militants : « *Il n'est pas toujours prudent de s'aventurer dans ces*

48. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, juin-juillet 1897. En 1896, par exemple, la Société réussit à inscrire 39 enfants à l'école, 27 en 1898.

49. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, janvier 1900.

50. Quelques enquêteurs furent ainsi envoyés sous les ponts de la Bièvre. Précisons qu'en 1896, sur 292 enquêtes faites par la Société, le bilan s'établit ainsi : 112 fausses adresses, 82 refus de collaborer de la part des parents, 59 déplacements inutiles (les enfants étaient scolarisés); restaient les 39 « sauvetages ». (*Bulletin*, janvier 1897). Les exercices postérieurs accusent des proportions identiques. En huit ans d'existence, la Société mena à peu près un millier d'enquêtes.

51. H. Joly, *Le combat contre le crime*, p.130.

parages à titre privé pour se mêler de "ce qui ne vous concerne pas", comme on ne se gêne pas pour le dire »[52]. Les seaux d'eau envoyés sur les musiciens-prêcheurs de l'Armée du Salut, cité Jeanne-d'Arc[53], témoignent, entre bien d'autres épisodes, de l'accueil réservé aux missionnaires de la moralité. Les plus intelligents apôtres de patronages catholiques avaient parfaitement compris qu'en ces quartiers leur meilleure arme pour gagner les âmes n'était pas la charité ou le bon de pain, mais le désintéressement, le non-retour, la nudité. Les visiteurs de la Société étaient bien loin de cet évangélisme; leurs discours et leur argent pouvaient-ils être pris pour autre chose que la volonté de faire honte aux parents de leurs enfants et de leur faire faute de leur propre misère ? « *Nous espérions être accueillis en libérateurs[...], on se défiait de nous comme si nous faisions la traite des esclaves* »[54].

Enfin, dernière révélation, ces enfants, pas plus que ces pères ou ces mères, ne criaient au secours. Les enfants chargés de chaînes auxquels ils s'attendaient étaient des êtres qui non seulement n'éprouvaient nulle honte à tendre la main, mais encore affirmaient, en vendant des babioles, la légitimité de leur occupation. Les petits revendeurs au panier, à la corbeille, à la manne, les petits regrattiers, vendeurs et vendeuses de fleurs, d'épingles, de nougat, de menue mercerie, tous les non-patentés du bazar des rues de Paris ruiné économiquement par la toute-puissance du commerce sédentaire et par force transformé en déguisement de la mendicité, ne sentaient nulle opprobre attachée à ce qui était pour eux un métier. Voilà comment le Secrétaire général de la Société exposait leur cas : « *La vérité nous oblige à dire que nous n'avons jamais rencontré chez eux le moindre sentiment de honte. Ils exercent un métier comme un autre, et ce métier en vaut beaucoup d'autres puisque la plupart refusent d'en changer. Une expérience personnelle, qui commence à compter, nous a amenés à la conviction que pour la majorité de ces enfants la mendicité est élevée à la hauteur d'une profession : on est mendiant comme on est serrurier ou menuisier, avec cette différence fort appréciable, même pour un cerveau de huit à dix ans, qu'un apprenti-menuisier ne gagne rien, ou à peu près rien [...]. Aussi ne veut-on pas d'autre métier une fois qu'on y a goûté : la paresse y trouve son compte, on est libre d'errer à sa guise, on ne subit la loi d'aucun maître, on n'a pas à faire effort de volonté ou d'énergie et on est tenté de considérer comme des esclaves ceux qui pour un profit moindre consentent à passer huit ou dix heures par jour dans un atelier.* »[55]

La honte qui pèse sur ces enfants, c'est qu'ils n'ont pas honte, et la suprême audace de ces marginaux est de prétendre qu'ils n'en sont pas. Mais la paresse et la licence dont les accusait le moraliste n'existaient que dans le parti-pris de son refus à leur reconnaître tout statut de travailleur. Réplique typique de petite mendiante : « *J'mendie pas, j'vends des épingles à tête noire* ». Cette fillette de dix ans qui discutait avec un avocat[56] et

52. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, janvier 1897.

53. R. Michaud, op.cit. p.15.

54. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, mars 1901.

55. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, mai 1898.

56. Ce cas est longuement développé par Henri Rollet dans le journal *L'enfant* (*organe des Sociétés protectrices de l'Enfance et de l'Adolescence*, n° des 15.4 et 1.5.1891) et repris dans son ouvrage, écrit avec Guy Thomel, *Les enfants en prison*, 1891, pp.83-90.

osait se plaindre de son arrestation (« *Ils sont fous les agents* ») avait toutes les apparences contre elle : qui oserait dire que le commerçant dont la boutique regorge d'épingles et qui attend la pratique est lui aussi un mendiant ? Si on lui tend une pièce sans prendre d'épingles, à moins de se sentir observée par un agent, elle prend. Mais c'est parfaitement sûre d'elle-même qu'elle refusait l'étiquette infamante; et l'ingénue se mettait à raconter son métier, ses rythmes et ses ruses : « *Je me lève à dix heures du matin, je m'amuse, je déjeune; maman me donne mon panier plein d'épingles qu'elle est allée chercher aux Halles; je prends ensuite le tramway et je descends au boulevard Haussmann, en face le numéro 78; là je vends mes épingles [...]. Quand j'aperçois les agents, je rentre chez le marchand de vin du coin de la rue de Rome pour me rafraîchir [...]. Il y a bien les bourgeois, mais je fais attention, j'offre mes épingles qu'aux dames.* » Plus tard, toujours au Dépôt, elle s'indignera d'un article de presse la mettant en scène, battue par sa mère, forcée à de mortelles stations dans le froid et la neige. Elle poussera la naïveté jusqu'à dire encore la vérité — qu'elle quitte le boulevard tous les soirs à dix-sept heures sonnantes, que sa mère lui a appris à lire et à écrire... — sans s'apercevoir que là où elle est, on ne parlait pas le même langage qu'elle : « *Si tu savais bien lire et écrire,* conclut l'avocat, *avec les aptitudes que tu as, tu pourrais devenir bonne vendeuse dans un grand magasin.* »

L'histoire de cette petite pécheresse est celle de milliers d'enfants qui, plus ou moins longtemps, ont pratiqué et vécu la mendicité. La nécessaire participation enfantine à la survie de la famille était bien, quoi qu'on en pense, une morale, et c'est contre cette morale que la Société s'était brisée. A l'heure des bilans, le philanthrope devait bien convenir que le sauvage ou le petit ilote de ses rêves n'existait pas, et que tous ses efforts de prévention ne valaient pas une police souple et bien faite. Dès lors, la question du travail ne se posait plus en termes d'alternative morale à l'oisiveté : c'était le sentiment dévoyé du travail qu'il fallait redresser chez ces gamins, au risque de voir se perdre toute une génération pour l'atelier, l'usine ou le bureau. Mais n'y avait-il pas aussi autre chose ? Dans le milieu des œuvres, croyait-on réellement à l'axiome de la perversion de l'individu par la mendicité, du producteur tué dans l'œuf par le geste de l'aumône ? Au sein de la Société, en tout cas, l'expérience accumulée par tant de visites infructueuses aux familles avait permis de dépasser cette naïveté : « *Nous avons affaire [...] à des malades qui voient tout le mal chez les autres, c'est-à-dire chez nous et non chez eux, à des malheureux qui accusent de leur malheur non leur inertie, leur paresse, leurs vices, mais vous et moi, qui ne leur fournissent pas le vivre et le couvert [..]. Vous ne leur ôterez pas de l'esprit que nous avons une dette envers eux.* »[57] Les rebuffades des parents et les défis des petits mendiants devenaient les symptômes d'un mal latent, autrement grave que la vente de lacets sur les boulevards par des irréguliers de l'école : la famille ouvrière, fabrique de fortes têtes, bouillon de culture non pas des futurs criminels mais des futurs révoltés contre ce « nous » auquel s'identifiait la Société. C'était bien ce sentiment qui l'emportait chez ses membres lorsqu'ils se séparèrent, tirant la leçon de leur échec, en 1901. Le temps des sociétés charitables est

57. *Bulletin de la Société contre la Mendicité des Enfants*, juin-juillet 1897.

passé, la parole est à l'Etat, et le seul remède dans la prise en charge totale de tous les enfants de la classe ouvrière[58]. Après le rêve de l'école pour tous, celui de l'internat général. La seule pertinence à reconnaître aux discours successifs de ceux qui, pour leur sécurité, veulent le bonheur du peuple est dans la force des réalités qui engendrent leurs songes.

VAGABONDAGES

La vie mendiante, comme la vie en bande, n'avait donc rien d'un comportement de rupture, au contraire du vagabondage en quoi se résumait pour bien des auteurs toute la délinquance des jeunes. Ils avaient pour eux les chiffres démonstratifs publiés par la police et l'apparente simplicité du phénomène : l'enfant sans liens ni ressources qui bat le pavé. On pourrait donc en discuter à la façon du vol et de la mendicité, traiter le vagabondage comme une espèce au jardin des délits enfantins. Mais le vagabondage n'est qu'une pure création du droit pénal, un mot de la répression, il n'a d'existence qu'en tant que délit légalement constitué. Le petit vagabond était un vagabond parce qu'on l'arrêtait, mais quant à ce qui l'avait amené là, c'était une zone obscure que les moralistes s'employaient bien à éclairer, mais toujours sans succès puisque leurs analyses reposaient sur la confusion des errances et l'amalgame des destins. Quoi de commun en effet entre l'enfant de sept ans qui ne rentre pas, celui de douze qui trouve porte close, l'apprenti de quatorze qui déserte l'atelier, les enfants orphelins soudain seuls au monde, l'assisté quittant ses parents nourriciers ?... Sans courir le risque d'une typologie, il ne sera ici question que des situations familiales et des rapports de travail qui faisaient des petits chemineaux urbains ces passants encore si familiers à la fin du dernier siècle.

Quand, à l'audience des mineurs, dans une quelconque fournée de petits coupables, figurait un de ces gamins qui, à dix ans à peine, étaient déjà d'ardents récidivistes de la fugue, le juge avouait parfois sa perplexité. Pourquoi ces enfants qui avaient le gîte et le couvert, une famille souvent bien réputée dans le quartier, eux-mêmes parfois bien notés à l'école, s'exposaient-ils à coucher dans des refuges innommables, à vivre de coups de main ou de corvées aux Halles (« *gaminer* », « *noyauter* », disaient-ils) avant de rentrer, par la force ou de plein gré, pâles, amaigris, dépenaillés, mais prêts à de nouveaux départs ? « *Jeune et léger* », « *insouciant* », les appréciations du commissaire de police à leur sujet se ressemblaient; quand ce n'était inconscience, c'était déjà perversion : « *Sournois et aime à vagabonder* » « *leur fils est un petit paresseux qui déserte sans motif le domicile paternel* »[59]. Pourquoi aussi ces fables débitées avec aplomb aux policiers. ces récits d'abandon par la famille, ces fausses adresses en province, cette habileté à brouiller les pistes qui déconcertait tant les autorités ?

58. Un directeur d'école communale estime que la Ville devrait affecter tout son domaine immobilier, en banlieue et en province, à loger « des milliers d'enfants mendiants plus ou moins abandonnés à eux-mêmes ». Un autre directeur est encore plus net : « Dans nos grandes villes, dont les familles sont dissociées par l'industrialisme moderne, les parents pauvres, occupés tous deux à l'usine, ne peuvent plus déjà élever leurs enfants. Je crois que l'école primaire avec réfectoires et dortoirs, que l'internat public, en un mot, deviendra donc un organe indispensable. Je crois au rôle éducatif et social de l'internat pour les parents de familles honnêtes. » (*Bulletin*, février 1900).

59. Registres du commissariat de la Gare.

Mais, dirait-on aujourd'hui, regardez la famille, plongez le regard dans son intimité pour y lire les bonnes raisons de ces fuites : l'absence d'amour, les scènes, les violences du père... Ces échappés des géhennes familiales auraient été des vagabonds par réaction, presque par nécessité, et les fables qu'ils inventaient, la mort symbolique de la famille. Que vaut réellement ce schéma explicatif puisqu'il fait rapidement tomber dans les représentations caricaturales de la vie ouvrière et revient à doter l'enfant de la conscience douloureuse d'un modèle familial autre et inaccessible ? Encore faudrait-il expliquer pourquoi ceux-là seulement partaient, alors que la vie familiale était la même pour tous. Ainsi la question des coups : tous les enfants étaient battus, que ce fût enchaînement de la vie domestique (« *les parents tapent parce qu'ils n'ont pas le temps et que les claques vont plus vite que le parlage* »[60]) ou pédagogie abrupte fondée sur une certaine représentation de la nature de l'enfant. Mais les enfants les plus battus étaient précisément les plus « tenus », les plus « serrés », souvent ceux dont les parents redoutaient le plus pour eux les dangers de la rue. Fil de Fer — il faut lire ce récit d'enfance martyre pour comprendre par quoi certains enfants passaient[61] — n'avait jamais songé à quitter sa marâtre, sachant bien que cette faute lui aurait valu des sévices redoublés.

Souvent, ce qui pourrait trop facilement passer pour une affaire de coups et d'un rejet de l'enfant célait des conflits et des détresses nés d'une perturbation dans la distribution des rôles familiaux. Ainsi le fils aîné devant le remariage du père ou de la mère. Il a été très généralement élevé dans l'idée qu'un jour viendra où il aura à assumer une fonction parentale, protecteur des petits ou chef de famille succédant au père. Témoin parmi d'autres ce souvenir : « *Habituellement, quand le père s'absentait, sa place, au plus haut de la table, demeurait vide. Un jour ma mère m'y fit asseoir et j'eus même les honneurs de la timbale d'argent. La pauvre femme, depuis quelque temps, paraissait très lasse [...]. Les petits se taisaient comme s'ils sentaient, eux aussi, la solennité du moment. Simplement, un peu tremblante, elle dit : "Aime-les bien".* »[62] Il n'est qu'à voir dans certains récits le mépris dont est entouré le souvenir d'un aîné qui, parti vivre sa vie, avait refusé de remplacer le père[63]. Le remariage était pour l'enfant un drame très profond, aux multiples échos sans doute, mais d'abord ressenti comme la trahison à son égard d'une morale très intériorisée : l'enfant fuit alors une famille qu'il ne veut pas quitter.

Voilà qui, inversement, peut expliquer bien d'autres exils. L'amour porté aux enfants dans les familles ouvrières était tout le contraire d'une volonté de préservation d'un état d'innocence, d'une mise à l'écart du champ des conflits et des difficultés quotidiennes. Il ne s'agit pas ici de voyeurisme sexuel, légende répandue par les moralistes discourant sur la famille pauvre : les nombreux témoignages sur la pudeur des pères, la séparation des sexes dans le couchage des enfants témoigneraient plutôt chez les

60. L. Frapié, *Les gamins de Paris*, 1925 p.88.
61. Jehan Rictus, *Fil de Fer*, 1906 (rééd. Les Formes du Secret, 1980).
62. Maximilien Gauthier, *La vie d'un homme*, 1926, pp.26-27.
63. Maurice Chevalier, *Ma route et mes chansons*, T.1, 1947 p.20. Le départ volontaire du domicile familial par un aîné motivait fréquemment des demandes de mise en correction paternelle. Georges Bonjean, *Enfants révoltés et parents coupables*, 1895, pp.26-27.

parents de la hantise de son exercice, et la répression de la sexualité enfantine était ici aussi forte qu'ailleurs. L'enfant avait dans la famille un statut d'adulte asexué, interlocuteur dans ses débats, partie prenante dans ses conflits : « *Qu'on ne soit pas surpris que ma mère ait tenu de tels propos à l'enfant de cinq ou six ans que j'étais. Je n'ai jamais été pour elle une créature mineure, à laquelle on ne dût parler que de futilités et en bêtisant [...]. Il est fréquent au reste que dans les familles ouvrières on en use ainsi avec les enfants. Ils partagent la vie des adultes d'une façon trop étroite, même en esprit, pour n'en pas acquérir très tôt [...] une sorte de compétence qui leur vaut d'être considérés comme des égaux, sauf, il va de soi, en ce qui concerne la pratique de l'autorité.* »[64] Sans qu'il soit besoin comme dans cet exemple de coups et de privations, la fugue était l'échappée qui soustrayait l'enfant à cette lourdeur, une cure d'enfance : « *J'en vins à me dire que, tout de même, je n'étais qu'un enfant.* »[65] Parti seul ou à deux, l'enfant s'empressait d'enraciner son errance en quelque lien secret; aménageant leur nouvelle vie, ces petits sauvageons retrouvaient les rythmes familiaux : « *C'est donc de là que nous avons vécu dans la forêt. Le matin nous allions à la Halle faire des corvées, nous gagnions des fois huit, dix sous; alors nous achetions du pain et quelque chose, et puis nous revenions* dans la forêt faire la cuisine. »[66]. Reconstitution, à l'état de nature, d'une communauté, avec des charges acceptées et partagées mais épurée des conflits du monde.

Le petit vagabond, c'était aussi l'enfant seul, sans famille ou abandonné. Les institutions publiques d'assistance à l'enfance ayant toujours considéré comme hors de leur mouvance les orphelins en âge de travailler, leur sort était rapidement réglé : à moins d'être pris en charge par la famille ou recueilli par quelque voisin ou relation des parents — les enquêtes sociales démontrent la fréquence de ces adoptions de fait — leur vie d'adulte commençait. Quant aux abandons, ils résultaient d'arrangements au sein des familles perdues de misère : ces « *fils renoncés* »[67] partaient de leur plein gré, munis d'un viatique et de vagues adresses, riches surtout de leur espoir de vivre. Il y a peu encore, l'enfant consommateur, l'enfant gérant sa vie pour son propre compte, l'enfant-homme, était une figure dont nul, chez les gens du peuple, ne songeait à s'étonner.

Pour l'enfant seul à Paris au XIXe siècle, s'offraient deux manières de gagner son pain. D'abord la rue elle-même et ses petits métiers : seul ou en association, on pouvait vivre d'une petite industrie de ramassage, de revente ou de service, mais au prix d'un véritable apprentissage et de dangers constants. Ces métiers avaient leur réglementation interne, visant au respect des situations acquises et au partage des parcours ou des débouchés : le nouveau venu devait combattre pour s'y tailler une place. Pesait également sur eux la réglementation policière : sans l'achat d'une autorisation administrative, on était sans métier et, pour peu que le gîte fût lui aussi irrégulier, vagabond. L'autre voie, c'était le grand atelier : dans les papiers

64. A. Perrin, op.cit. p.44.
65. A. Perrin, op.cit. p.212.
66. *Gazette des tribunaux*, 1.5.1881.
67. Cf. les récits d'Hippolyte Raynal, *Malheur et poésie* (1834) et *Sous les verrous* (1836).

peints, les châles, la passementerie, l'imprimerie, foisonnaient les places de petits manœuvres. Embauchés et payés par les ouvriers qu'ils servaient, inconnus des patrons, les enfants étaient leveurs de feuille, lanceurs, tireurs... Dans le faubourg Saint-Antoine, les « *papiers peints* », comme on les appelait, peuplaient les garnis et occupaient la rue le soir. Quand les commandes pressaient, ils savaient se faire payer et se ménager des temps de liberté : « *Dans les fabriques de papiers peints, on a beaucoup de peine à se procurer les jeunes auxiliaires appelés vulgairement* **tireurs**. *Ceux-ci, après avoir traité de leur salaire, entrent dans l'atelier, travaillent une demi-journée et se retirent ensuite : ouvriers et maîtres m'ont déclaré qu'un imprimeur sur papier changeait souvent de* **tireur** *trois fois par jour. Cette inconstance d'humeur et cette irrégularité de conduite n'empêchent pas les jeunes élèves de la manufacture parisienne de trouver de l'emploi quand ils veulent; les fabricants, ayant besoin d'eux, les acceptent malgré leurs défauts.* »[68] Cette instabilité et cette morgue, que les compagnons leur faisaient durement payer aux périodes de chômage, rendaient l'existence de ces enfants précaire et périlleuse. Certains parvenaient sans doute à gravir les échelons de la hiérarchie ouvrière, mais pour combien, livrés au pavé par une oisiveté plus ou moins forcée, qui venaient commencer au Dépôt une autre carrière. La répression du vagabondage était l'écrémage permanent d'un sous-prolétariat enfantin en renouvellement constant. C'est lui que l'on voit courir aux spectacles de la rue et, aux barricades, tirer sur les canons. Cachés derrière les plumes de l'ange créé par le poète, ces gamins fumeurs, buveurs et concubins ont été les vrais Gavroches.

A l'approche du XXe siècle, s'amenuisent ces possibilités de vie enfantine. Beaucoup de petits métiers ont été marginalisés, d'autres au contraire se sont installés, renforçant leur discipline et leur hiérarchie. La mécanisation ou le départ de Paris des branches industrielles employeuses d'enfants a bouleversé le marché du travail enfantin. Sur le plan légal, l'obligation scolaire et les réaffirmations périodiques de l'interdiction du travail précoce (1874, 1892), en persuadant chacun de l'humanité d'une protection due à l'enfance, visaient à lui ménager le temps nécessaire à l'acquisition des forces physiques et morales propres à lui faire accepter son destin avec amour. Pourtant, les statistiques policières n'accusent nulle pointe spectaculaire de vagabondage. Certes, quelques activités de remplacement étaient apparues : la pratique de petits métiers neufs comme la vente des journaux et surtout l'embauche dans les petits ateliers de famille qui, ignorés de l'inspection du travail, n'étaient guère regardants sur l'âge de leurs apprentis. Mais l'époque est à la mise en place de nouvelles structures administratives d'assistance à l'enfance abandonnée, ainsi qu'au développement insolite d'œuvres et de fondations privées dont le plus clair de l'activité semble bien avoir été l'approvisionnement d'un marché clandestin du travail enfantin, à destination des usines de banlieue, de province ou même de l'étranger[69].

68. L. Faucher, Le travail des enfants à Paris, in *Revue des Deux Mondes*, nov.1844.

69. Une recherche s'impose sur l'ampleur prise par ce secteur de la philanthropie. Lors de certains scandales qui éclatèrent après 1900, la presse avança des effectifs considérables d'enfants ainsi placés : 16000 par l'œuvre du « Placement gratuit des enfants pauvres à la campagne » de l'abbé Santol, par exemple. Cf. Alain Cottereau, La vie des enfants d'ouvriers au XIXe siècle, in *Autrement*, sept.1977.

Quel qu'en soit le mode — travail forcé, pieuse prise en charge ou mise en tutelle par l'Etat — il était devenu bien difficile aux petits vagabonds affranchis de passer à travers les rets de l'assistance. Perdant la maîtrise de sa vie et de ses souffrances, l'orphelin était devenu un pauvre honteux.

Une autre innovation marqua aussi l'époque, pour la majorité des enfants cette fois : la ritualisation de l'entrée dans le travail. La fin de l'école, le certificat d'études, la première place rétribuée étaient les étapes d'une brusque rupture dans la vie enfantine, le passage à un nouvel âge, autrefois ménagé et adouci par de multiples transitions, désormais brutal et ébloui. Vêtements, itinéraires, amitiés, tout changeait au cours de cette soudaine maturation sans puberté. Mais que voulait dire avoir treize ans et commencer à travailler ? Pourquoi, d'autre part, les minutieuses statistiques établies par Albanel montraient-elles à cet âge un subit gonflement du vagabondage[70], phénomène amplement confirmé par les archives policières : les enfants en fuite traduits devant le commissaire avaient, pour la plupart, entre treize et quinze ans. On dirait que pour tous ceux-là, avec le travail, était venu le temps des vraies ruptures.

Paul Delesalle, apprenti mécanicien dans les années 1880, a pu écrire : « *Mon certificat d'études et autres papiers du même genre prouvant que je devais savoir lire, écrire et compter obtenus, mon père décida de me faire apprendre un métier — le sien — comme il est généralement d'usage dans la classe ouvrière.* »[71] Vers 1905 encore, dans l'industrie du meuble de luxe, plus de la moitié des apprentis étaient fils d'ouvriers du métier[72]. Cette persistance de l'apprentissage contractuel n'était pas le témoin d'un âge d'or : il n'a jamais été un mode de formation réglé et progressif, « *l'attrape-science* » a toujours dû se former seul, par l'observation et les conseils hâtivement donnés, entre les corvées dont on l'accable et les tâches où on le spécialise. Pour se perfectionner, et plus encore pour commencer à gagner, monnayer ses connaissances, il faut changer de maître. Mais à quoi bon ces épreuves, ces stages à maigres et aléatoires gratifications, quand s'offraient tant de places immédiatement rémunérées de petits ouvriers ?

Le petit atelier avait chassé le grand sur le marché du travail enfantin; au sortir de l'école, les emplois les plus courants et les plus proches étaient les places de manœuvres offertes par la masse des établissements vivant des commandes des grosses maisons de commerce et des grandes entreprises : faible personnel, mécanisation réduite, mais production intense et forte discipline. Sous l'œil du maître, aucune seconde perdue, aucun geste inutile : le salaire à la tâche régnait ici, avec ses clauses habituelles, primes et retenues. Dans les fabriques de cartonnage, la production abattue dans l'heure devait être annoncée à haute voix, et « *il ne fallait pas avoir la colique* »[73]. Les exigences des patrons n'étaient pas moindres dans le commerce, autre grand débouché des énergies enfantines : les boutiques des arrondissements riches recrutaient dans les faubourgs la plèbe de leurs

70. L. Albanel, *Le crime dans la famille*, pp.117-118.

71. Paul Delesalle, *Mes années d'apprentissage*, manuscrit Institut Français d'Histoire Sociale, Paris.

72. Office du Travail, *Rapport sur l'apprentissage dans les industries de l'ameublement*, 1905.

73. R. Michaud, op.cit. pp.55-56.

commis et de leurs vendeurs rémunérés à la semaine. Les doctes analystes de la « crise de l'apprentissage » ne manquaient jamais d'insister sur l'égoïsme des parents préférant engager leurs enfants dans ces postes sans avenir professionnel mais où « l'on gagne de suite », plutôt que de faire effort pour leur donner un métier. Mais ces familles, pour la plupart installées depuis peu à Paris, n'avaient guère de savoir professionnel à transmettre à leurs enfants et voyaient plutôt leur avenir dans la sécurité d'un emploi stable que dans une prestigieuse qualification, qui ne mettait à l'abri ni des reconversions ni du chômage. Le salaire de l'enfant était aussi devenu, bien plus qu'autrefois, une pièce essentielle de l'équilibre domestique : la dureté des conditions de vie poussait à l'exploitation intensive des forces familiales. La paye des aînés recevait une destination fixe — le règlement du loyer très souvent — et permettait à la mère d'éviter le travail extérieur pour mener de front l'élevage des petits et un travail de couture à domicile qui, pour une rémunération dérisoire, occupait la moindre parcelle de son temps libre.

L'enfant n'était donc ni le maître ni le bénéficiaire de son propre travail. La part de son salaire à lui octroyée par la famille — le « prêt », disait-on parfois, comme à l'armée — ressemblait à la gratification donnée à l'apprenti, discrétionnaire et tout aussi menue. Ce travailleur avait en réalité deux patrons, qui la plupart du temps avaient passé alliance : les parents, régulièrement convoqués à l'atelier, étaient tenus au courant de sa conduite et de ses gains. Mais la nature des travaux imposés à l'enfant faisait surgir de bien plus graves conflits que les grappillages sur le salaire. Que l'instabilité et l'indiscipline aient été alors fréquentes chez ces enfants est peu dire, elles étaient la règle, bien des témoignages en font foi. Le jeune personnel des boutiques et des ateliers était une main d'œuvre de passage, aussitôt remplacée que congédiée, si bien que rapidement, chez la plupart, les ateliers traversés et les métiers ébauchés ne se comptaient plus. Le petit patronat, bien loin de chercher à s'attacher ses auxiliaires enfantins, avait pour toute politique de juguler par un brassage continu les résistances aux règlements d'atelier et aux cadences imposées. Les conflits avec ces enfants, souvent anciens de la même école ou de la même bande, tournaient facilement à l'affrontement collectif et direct, alors que dans les ateliers où travaillaient les apprentis, l'autorité exercée par les compagnons tempérait les rapports entre les enfants et la direction. Les départs volontaires contribuaient autant que les renvois forcés à l'incohérence de ces itinéraires professionnels que venaient clore seulement la chance d'une « bonne boîte » ou la volonté d'acquérir sur le tas les qualifications nouvelles réclamées par les branches neuves ou les vieux métiers en voie de mécanisation. De plus, le travail de bureau ou de boutique rendait mal à l'aise l'enfant des faubourgs. Se montrer dans le quartier en col cassé et en chapeau ne « posait » aucunement vis-à-vis des camarades et du milieu d'enfance, c'était plutôt sujet de moquerie[74]. La nostalgie des « bleus » portés par les autres a fait rejeter par bien des enfants cet uniforme de trahison.

74. « Etre vêtu d'une cotte et d'un bourgeron bleu comme mes copains imprimeurs, mécanos, voilà ce qui m'aurait donné l'air gaillard et une autre allure ! » G. Guiraud, op.cit, p.32. Loin du monde des employés rêvant « à leurs pattes de mouche écrasées sur les gros livres », à l'atelier il n'est plus question « de faire des courses, mais bien d'un travail précis, viril, à accomplir dans cette maison pleine de machines. » Marc Bernard, *Au secours !* 1931, p.54.

Cette instabilité n'était ni admise ni comprise des familles. Que l'enfant ne puisse rester en place, qu'il fasse preuve de mauvais esprit dans le travail, passait non seulement pour une rébellion contre l'autorité domestique — « *D'puis quand qu'c'est les enfants qui font la loi !* »[75] — mais pour un manquement à la solidarité familiale puisqu'il privait la communauté de l'appoint régulier de son salaire. Pour dissimuler un renvoi, l'enfant dépensera des prodiges de ruse, il se mettra fébrilement en quête d'une nouvelle place, mieux payée, pour en faire miroiter les avantages à son entourage. Les conflits qui l'opposaient aux parents avaient la même profondeur que ceux nés dans les familles bourgeoises à propos des échecs scolaires ou des mauvaises fréquentations de l'héritier. Si là ces drames se jouaient dans l'intimité domestique, ils tournaient au scandale dans les familles ouvrières quand l'enfant désertait. Les observateurs dégagés des clichés traditionnels sur le vagabondage diagnostiquaient souvent à l'origine directe de la fugue « *la peur de rentrer chez soi après avoir été congédié par un patron* »[76]. Le commissaire de police se faisait l'écho des peu tendres appréciations des pères sur le compte de leurs fils déchus : « *Il a mauvais caractère et quitte son travail sans raison* »; « *Son père dit que l'inculpé aide les camionneurs sur les quais et qu'il ne sait quel état lui faire apprendre.* » Le refus de reprendre l'enfant, très fréquent en ces cas, le livrait alors tout entier au bras séculier. Chez ces enfants incompréhensifs, la rupture avec le travail portait en elle la rupture avec la famille. Aussi la répression du vagabondage avait-elle changé de nature, passant de la régulation coutumière d'une plèbe enfantine vivant à la lisière du travail, à la mise à l'écart concertée des fils rebelles aux nouveaux impératifs de la production, à la fois dans le travail et dans la famille.

Cette alliance du père et du policier n'était pas chose nouvelle, on l'a vue en action dans la répression domestique du vol enfantin, il serait bien excessif d'en faire le signe ou le symbole d'une alliance désormais stable contre l'enfant délinquant de tous les pouvoirs et de toutes les autorités, du passage à l'ère des « conflits de générations » qui le plus souvent résume, en dernier appel, le discours des spécialistes d'aujourd'hui. Il reste qu'au XIXe siècle dans la famille populaire, dont fait toujours défaut une réelle histoire, l'enfant était étroitement lié à sa vie et à sa morale, reproduisant ses valeurs en élève attentif et faisant bloc avec elle pour sa défense. La scandaleuse (merveilleuse ?) liberté de l'enfant pauvre dénoncée par les moralistes se révèle bien un mythe, derrière lequel apparaît la cohérence du milieu ouvrier face à l'existence qui lui était faite, jusque dans les actes quotidiens de ses enfants.

ALAIN FAURE

75. R. Michaud, op.cit. p.61.

76. Joseph Meurice, *Les fugues chez les enfants* (thèse médecine Paris), 1899, pp.49-50.

La non reproduction ?

Remarques sur une forme contemporaine d'idéologie des révoltes

Tralalala on s'en va
Ces gens-là nous comprennent pas
Y travaillent jusqu'au bout
Pour finir dans un trou

Sans rien à se raconter
Quand y s'ront d'l'aut'côté
Tralalala on s'en va
V'la not'soleil qui brille là-bas

Les deux copains (Asso/Borel Clerc)
1939 - Chanté par Edith Piaf

Les travailleurs instabilisés, précarisés, avec le développement de la crise apparaissent au centre des débats actuels sur la classe ouvrière. Hier encore occultés par les travailleurs garantis et stables, ou plus simplement réduits à la périphérie allogène du monde du travail : immigrés, voilà qu'ils ressurgissent sous la pression violente de la restructuration capitaliste au dedans du corps des travailleurs métropolitains : chômeurs, hors statut, jeunes ouvriers sans emplois fixes, etc.

Les études et les recherches effectuées jusqu'à maintenant n'ont pas seulement recensé statistiquement les transformations de la « composition technique » de la classe ouvrière, mais ont, par ailleurs, tenté d'en envisager l'inflexion sur le cours des combativités et des résistances.

De tous côtés s'élaboraient donc, afin de riposter au processus de restructuration, des stratégies et des tactiques dont le thème restait (et reste) pour l'essentiel celui de l'*intégration*.

Peut-être est-il temps, après ces « quelques années de crise », de porter l'attention d'un peu plus près sur ce qui est dit, fait, inventé par ces populations de travailleurs instabilisés. Plutôt que de nous attarder abstraitement sur les conséquences politiques et organisationnelles de la décomposition du collectif de travail et de la déstabilisation de l'emploi, nous allons plus simplement tenter d'en « restituer » les paroles et les comportements.

Mais il n'est pas question de dresser ici le compte-rendu exhaustif des multiples configurations idéologiques, des diverses pratiques qui les habitent, ni même d'en définir méticuleusement les typologies. Il s'agit encore moins de mutiler sous un même discours un phénomène incohérent (qui n'a sa cohérence que du point de vue du capital) au peuplement hétérogène.

Admettons seulement ce qui va suivre comme *un vagabondage* sur les gammes de voix d'une population quelque peu symptomatique de la crise, une écoute partielle qu'il ne faut sans doute saisir que comme le compte-rendu de quelques tendances qui animent l'univers du travail précaire.

Dès lors, nous essayerons d'entrevoir ce que peut porter comme « contraire à lui-même » le mouvement du capital; c'est-à-dire ce qui, dans le processus de décomposition des « résistances ouvrières », caractéristique de la restructuration, se donne déjà comme ressaisissement et subversion.

Dans le persistant déploiement de la crise, il est possible de deviner dès à présent certaines formes microscopiques, minoritaires, de la révolte. Il est temps d'en évoquer les trouvailles et les réalisations. Cela sans pour autant présumer de l'avenir, sans même oser rêver à quelques lendemains qui chantent.

« Qui mangèrent du feu dans des hôtels à peinture, ou burent de la térébenthine dans Paradise Alley, la mort, ou leurs torses purgatoires nuit après nuit,
Avec des rêves, avec de la drogue, avec des cauchemars qui marchent, l'alcool la queue les baisades sans fin. »

A. Ginsberg : HOWL

S'ÉCLATER

Les conditions de scolarisation, comme les événements socio-politiques et culturels qui sont survenus depuis ces quinze à vingt dernières années, ont imposé une configuration nouvelle aux « jeunes travailleurs » qui arrivent aujourd'hui sur le marché de l'emploi.

Dans le cadre métropolitain, leurs modèles de comportement et de culture se sont trouvés structurés en dehors de l'univers productif et ont donc impliqué un type d'identité et de socialisation différent, pour une large mesure, de celui des générations de travailleurs précédentes.

De mai 68, comme la précipitation la plus explicite des violents tumultes qui secouaient les sociétés du monde occidental, aux formes plus implicites de révoltes comme le développement des « contre-cultures », « rock cultures » etc, en passant par les mythologies de la « défonce », sont nés des phénomènes d'invention ou plutôt de réinvention socio-culturelle qui emportaient pêle-mêle, tels des alluvions arrachés par le cours d'un torrent, « pour un moment » ou « pour toujours », enfants de la petite bourgeoisie et du monde ouvrier métropolitain.

En effet, ce ne sont pas tant les mécanismes de décalage entre les aspirations que le système d'enseignement produit, et les chances qu'il offre réellement que les mécanismes de refus associés aux conditions spécifiques de la vie adolescente, qui vont être déterminants des mentalités et des configurations idéologiques propres aux jeunes travailleurs d'aujourd'hui :

« Je continuais mes études jusque-là pour être entretenu par mes parents, pour ne pas bosser, voilà... J'ai abandonné l'école vers dix-huit ans, mais j'avais abandonné avant; c'était à partir du moment où j'ai eu une conscience par rapport à la vie, c'est-à-dire par rapport à la dope, par rapport à autre chose que la zone où j'étais. » (Edgar, 22 ans. père égoutier, mère au foyer. successivement fondrier, employé aux PTT, chevrier etc. Coursier au moment de l'interview).

« J'ai commencé vraiment à décrocher de l'école au début de la troisième, j'ai commencé à me poser des questions quoi... C'est-à-dire, j'ai fait un camp à la fin de ma quatrième et là, je suis tombé sur une équipe d'animateurs, c'étaient des anars, et là ça a commencé à me mettre des trucs dans la tête. J'ai commencé à réfléchir et puis je me suis barré. » (Henri, 22 ans. père taxi, mère serveuse. successivement chevrier, couvreur, etc. Coursier au moment de l'interview.)

Dans le rapport à l'univers scolaire, se sont structurés des comportements et des habitus (et ce quels que soient les objectifs socio-économiques fixés par l'appareil scolaire) fondés sur le groupe, les solidarités informelles

et une perception des sociabilités et des « territorialités » qui ne se réduisent pas à l'espace circonscrit par l'école. Tout comme se sont développées des logiques de la révolte qui débordent largement le strict cadre revendicatif pour des mécanismes d'auto-déclassement indifférents aux luttes de concurrence et de promotion promises pour avenir de tout « honnête travailleur. »

Dans le rapport à la famille ont été avancées des attitudes de refus face à une structure de « reproduction » de l'ordre social édifiée sur la sédentarité, l'individualisme et la vie privée, pour un « mode de vie public » grégaire — « bandes », « communautés » — ou itinérant — le nomadisme du « routard ».

Un tel imbroglio de trajectoires, de biographies interrompues, mises à mal, n'était pas fait pour qu'un « honnête marxiste » y retrouve ses petits « prolétaires » qui, comme chacun sait, avaient au moins le mérite jusqu'alors de se tenir à leur place : dans une logique reproductive.

La figure rêvée éternelle de l'ouvrier ne pouvait coexister avec le tumulte des classes qu'au prix d'une violente mutilation des faits, accommodée de quelques haros philosophico-théoriques sur le dos du baudet petit bourgeois auquel, comme il se doit, on imputait toutes ces indécences, toutes ces déviations et dérivations...

En s'en tenant là, on obérait toute compréhension de la « logique des révoltes » en cherchant désespérément à identifier l'ouvrier à sa fonction productive et reproductive du capital : capital variable, force de travail; alors même que ses enfants (ou tout au moins une large fraction) s'installaient déjà dans un processus de rupture par rapport à ce cycle.

Cette rupture, il nous faut à présent en renouer les fils dans la crise. Parce qu'elles ont été emportées comme dans une sorte de mouvement de « fuite en avant », c'est dans les situations professionnelles les plus transitoires et les plus instables que nous allons retrouver les fractions des classes d'âge lasses de reproduire. Ainsi dans la condensation de la restructuration économique et du tumulte des idéologies des révoltes, vont surgir les formes contemporaines de mentalité et de comportement de fractions spécifiques de travailleurs précaires.

« Donc, il y a une crise économique actuellement, avec tout ce qu'elle entraîne... et on nous pousse à avoir un certain mode de vie. Soit on a celui-ci, soit on a un comportement de prolo : gagner très peu et bosser huit heures par jour et rentrer dans le train-train quotidien. Alors je pense qu'on nous pousse et en même temps on choisit. C'est-à-dire qu'on a pas trente-six choix, on en a peut-être deux trois. On en a très peu et on choisit celui-ci » (Edgar).

L'idéologie du retour... sur place

« Coup de théâtre en trois actes »

***Personnage** : HENRI, 22 ans, père taxi, mère serveuse, scolarité interrompue en 1ère, célibataire, vit avec la famille d'un ami (communauté)*
***Situation** : Henri, après avoir abandonné le lycée, va vivre dans un groupe; à la suite de problèmes de « parasitage », le groupe se défait et Henri décide de partir avec une amie (VALÉRIE) à la campagne, dans une maison appartenant à un membre de sa famille.*

Acte I :

Scène 1 : la fin du groupe

H.- « Il y a l'époque du 7, le 7 c'était là où habitait D. et là, il y avait un groupe, ça fusait vraiment. Enfin, c'est là où j'ai commencé à me doper, à fumer, je me suis pris aussi quelques acides (rires). *C'était vraiment la rencontre de tout un tas de gens... et puis, ça s'est écroulé à cause de mecs qui venaient, qui étaient plus ou moins des parasites. »*

Scène 2 : le rêve du départ

H.- « Moi, j'étais branché à fond sur le retour à la terre, et avec Valérie, on a décidé d'aller vivre à la campagne. J'idéalisais à mort, l'écologie c'était vraiment le paradis. »

Scène 3 : le départ

H.- « J'ai travaillé six mois aux wagons-lits, on s'est foutu du fric de côté, et on est parti fin août. »

Acte II

Scène 1 : l'arrivée à la campagne

H.- « Quand on est arrivé à L... je me suis mis au chômage, on comptait trouver du boulot mais vraiment on est arrivé là-bas, on n'a pas du tout bossé. On a commencé à bosser le jardin. »

Scène 2 : premier déboire

H.- « Avec Valérie, ça se passait mal, finalement moi j'arrivais pas à vivre en couple. Valérie se faisait chier. Ce truc-là elle était partie, mais elle l'avait fait pour moi. »

(Valérie s'en va)

Scène 3 : échec

H.- « Je me suis cassé la gueule, c'était évident. Je planais trop [...]. Alors, à L... ça a commencé à dépérir, c'était la zone, je fuyais à fond. »

ACTE III

Scène 1 : nouvelle rencontre, et nouveaux rêves

H.- « J'arrive chez Jean-Louis c'était cool, je me rappelle la première vision que j'ai eue des chèvres et de Jean-Louis, c'était irréaliste au possible. Je me suis dit les mecs qui font les chèvres ça doit être super planant. Alors que lui il en chiait parce que sa nana venait de le quitter et qu'il avait un gamin. »

Scène 2 : nouvel échec

H.- « Je ne me rendais pas compte du boulot que ça représentait d'avoir des chèvres, tout le côté économique, je ne me rendais pas compte et finalement Jean-Louis et moi on s'est engueulé. »

Scène 3 : le retour

H.- « Je suis retourné à Paris, et là j'ai été habiter au pavillon, et là, j'ai refait coursier. »

(Henri est encore coursier aujourd'hui)

« J'ai horreur de tous les métiers, maîtres et ouvriers, tous paysans ignobles. La main à plume vaut la main à charrue — Quel siècle à main ! — Je n'aurai jamais ma main. Après la domesticité va trop loin. »

A. Rimbaud

LA GRIFFE DU TRAVAIL

Plus que jamais, tout commence ici par le travail et sa durée. De fait, nul n'a attendu le bon vouloir du patronat ni même l'unité revendicative pour se « réapproprier » quelques petits ou larges morceaux de temps. Son besoin s'en fait sentir comme une exigence, consécutivement aux conditions socio-culturelles dans lesquelles ont été baignées ces populations.

Cependant, le développement d'une telle attitude à l'égard du travail présente un revers, à savoir qu'elle voue ceux qui s'y tiennent non seulement à un mode de vie instable mais aussi à un type de travail abstrait, aux « tâches ingrates ».

« Parce que c'est sûr, les intérimaires on leur donne les boulots les plus cons. Alors ils ont peut-être moins à subir mais c'est quand même subir un truc [...]. Quand tu fais des boulots comme ça, de temps en temps, tu en souffres, plus encore que quand tu bosses tout le temps, parce que finalement il faut toujours que tu te réadaptes à une connerie pas possible et finalement on en souffre; moi, j'en souffrais vraiment. » (Martine, 30 ans. père peintre en lettres fréquemment au chômage, mère au foyer. au chômage depuis neuf mois au moment de l'interview).

« Boulots cons », auxquels il faut sans cesse s'adapter et se réadapter, le travail apparaît dans sa vacuité, comme une « puissance ennemie » humiliante et mutilante que l'on refuse et que l'on hait (*j'en souffrais*).

Il s'instaure dès lors un processus expansif de « refus » qui va du travail jusqu'à l'entité qui l'incarne : l'entreprise.

— Refus de la forme personnalisée, individualisée du capital : le patron

« Si tu veux être respecté tu refuses l'idée du travail, parce que dans le travail on ne respecte rien, c'est toi qui dois respecter le patron. Le patron, tu le sais bien, il ne te respecte pas, tu n'es qu'un outil de production, tu n'es qu'un chien. » (Michel, 24 ans, père taxi, mère au foyer. successivement magasinier, manutentionnaire, commis etc. au chômage au moment de l'interview).

— Refus de l'organisation du travail

« La situation par rapport à laquelle je veux m'en sortir c'est par exemple des boulots où j'ai pas envie d'avoir une hiérarchie derrière. Même si elle n'est pas présente, la hiérarchie pour moi, c'est venir tous les jours à neuf heures du matin, à huit ou neuf heures un quart, c'est ça pour moi la seule hiérarchie que je vis actuellement, c'est celle-ci à la banque, c'est déjà pas mal. » (Edgar)

Tous convergent dans le rejet de l'entreprise et de sa discipline sociale : se lever à heure fixe, rentrer chez soi à heure fixe, vivre son temps libre comme seul temps de réparation de sa force de travail (c'est-à-dire comme temps enchaîné) et finalement vivre sa vie quotidienne comme entièrement débordée (subsumée) par la « vie » productive.

Mais dans ce refus de l'entreprise s'immisce déjà le sentiment d'une altérité par rapport à soi, comme l'image d'un « autre soi-même » réduit à sa pure réalité productive : force de travail, ouvrier, travailleur : figure tout entière marquée, stigmatisée par la discipline du capital. Le processus de rejet va donc s'étendre jusque dans l'image de soi, comme jusque dans l'appréhension du collectif de travail (cette duplication à « n » exemplaires de la propre image de chacun) et c'est la condition ouvrière, « l'être ouvrier », qui vont être en dernier ressort violemment refusés. Tout comme l'espace productif apparaîtra comme « maudit », celui qui s'y soumettra sera considéré comme « souillé » par son empreinte.

Ainsi la vie sociale ne pourra être que le calque de la vie productive et tous les « stéréotypes sociaux » de l'ouvrier seront donc honnis. Des plaisanteries graveleuses des chantiers, des usines ou des bureaux, jusqu'aux réunions devant un ballon de rouge au café du coin, tout passera au moule d'une critique sévère et acerbe.

De même, dans la nécessaire distanciation par rapport à l'ordre productif s'évanouissent les repères professionnels tout autant que les repères sociaux. La disparition et l'abandon des hiérarchies et des valeurs productives, qui organisaient pour une large mesure les représentations sociales de chacun, impliquent des processus de dissolution des identités et un type de définition de soi résumé au « hic et nunc ».

« Non, je ne me considère pas comme la prolo., je ne me considère pas comme la super intellect. non plus, je ne me considère plus comme étudiante, je suis pas... *voilà, je suis là*. Si je dis ça c'est par rapport à ce que j'ai vécu, c'est par rapport à la tentative d'être étudiante, c'est par rapport aux boulots que j'ai faits. C'est pour ça que je te dis que je me considère pas comme la prolo. ou comme l'intellect. mais, bon, je ne me considère pas non plus dans le truc petite bourgeoisie. » (Christine)

Finalement les mécanismes de distinction par rapport à la figure ouvrière comme les mécanismes de distanciation à l'égard du travail convergent dans la décomposition des liens de sociabilité et de solidarité constitutifs de la capacité de résistance et de lutte de la classe ouvrière, et la définition de soi en termes d'indépendance individuelle se montre dans toute son ambiguïté.

« J'ai du mal à me situer socialement... ouai, j'ai du mal parce que j'ai... Il faut que je me mette dans un groupe... Bon, je sais pas me ranger... De toute façon je vais pas me mettre avec les riches c'est sûr,,, mais je pense... Ce que socialement au niveau du fric si t'aimes mieux, je gagne quand même mieux ma vie qu'un ouvrier... Enfin je me démerde pour... je sais pas si je gagne mieux ma vie, mais en tout cas, ouai, enfin si [...] Je me situe comme un individu, individuellement, j'ai du mal à... bon, dans la frange de mecs un peu magouillards, les mecs qui chourrent, qui se démerdent... Ah je suis pas un ouvrier, c'est pas vrai. Ah je serais trop abîmé. » (Henri)[1]

1. On songe à la phrase de J. Lacan : « Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe, Je peut venir à l'être de disparaître de mon dit. Enonciation qui se dénonce, énoncé qui se renonce, ignorance qui se dissipe, occasion qui se perd, qu'est-ce qui reste ici sinon la trace de ce qu'il faut bien qui soit pour choir de l'être ? » Mais c'est dès lors la classe qui apparaît pour « à l'instant même » disparaître. (Restons-en là pour le parallèle avec la psychanalyse)

Oubli, refoulement des identités et des solidarités « d'en bas », résistance à la logique collective des luttes ouvrières (« l'union fait la force ») au profit de la « démerde » et de la « combine » qu'il faut sans doute considérer comme l'effet le plus « pervers » de la restructuration sur les logiques de la combativité populaire et qui peut bien transformer le marché de l'emploi en un marché de dupes où chacun en viendrait à s'illusionner sur sa singularité socio-culturelle.

> *« Quand je traversais les villes du centre, on me considérait d'un drôle d'air. J'étais condamné à vivre à ma manière. L'expression "non-conformisme" était quelque chose dont j'avais vaguement entendu parler quelque part, mais j'étais résolu à être gai ! »*
>
> J. Kérouac

CHOSES QUOTIDIENNES

Du reflux de la spatialité et de la temporalité productive émerge la vie quotidienne; elle va être l'élément de convergence des activités valorisatrices et du souci d'indépendance qui caractérisent cette population.

De fait, si dans une large mesure le travail est perçu comme retranchement et altérité, à l'inverse le quotidien va se donner comme création pleine, intimité.

Seulement, les conditions d'une réalisation de soi dans le quotidien ne pourront se concrétiser qu'à partir d'un processus de « réappropriation de soi » au niveau du temps : plutôt que de « gagner du temps » on « prendra son temps », comme au niveau de la consommation : à la consommation « envers du décor productif », réparation de la force de travail, s'opposera une consommation autonome dans laquelle il est possible de retrouver la spécificité des besoins.

Un tel type d'attitude renvoit à nouveau à un mécanisme de distinction par rapport à ceux dont l'effervescence industrieuse mène au *stress* et à la vaine agitation, et que le désir boulimique de concrétisation de leur travail pousse à l'achat ostentatoire et à la parodie des fastes de la bourgeoisie.

En effet, la réduction du temps de travail entraîne en retour une « optimalisation » des besoins et toute consommation excessive est alors imputée au travail en tant qu'il est générateur de manques et de frustrations et que, tel le supplice des danaïdes, il faut sans cesse le combler. Plus concrètement l'humiliation et la mutilation qui sont à la base du travail sont perçues comme les causes d'un sur-investissement dans la consommation.

« Je vois mon beau-frère qui est ouvrier pour lui plus on a d'argent et plus on peut acheter les choses qu'ont les riches et qu'il voudrait

avoir. Mais en réalité il n'a jamais ces choses-là, il n'a pas cette correspondance de qualité de vie. Lui est de plus en plus crevé, de plus en plus fatigué et le jour où il va être à la retraite il va s'effondrer, c'est ce qu'est prévu... » (Martine)

Dès lors la dissipation du rythme productif autorise une perception plus pondérée des besoins formulés comme « réappropriation de soi », « redécouverte », « désaliénation » etc. et le temps libéré va donc être investi de toutes les formes valorisatrices possibles et imaginables, qui seront sans cesse posées en termes d'adéquation à soi, même si elles ne sont la plupart du temps que le simple reflet des modes et des engouements du moment.

On trouve pêle mêle : la lecture, la danse, le bricolage, la diététique, le yoga, le « far niente » et les « jeux de l'amour ».

Il est possible que de telles attitudes soient l'expression d'un phénomène d'auto-régulation des besoins, l'expression d'une adaptation dont l'objectif serait en dernier ressort d'émousser la violence de la crise. On aurait alors affaire à un bien piètre hochet dont l'usage « occulte » serait l'oubli de cette même violence et le déplacement des contradictions de la sphère marchande dans la sphère domestique.

Ce d'autant que ces travailleurs précaires ne sont pas sans rencontrer sur leurs routes ceux qui font profession de fournir des réponses systématiques aux problèmes de la vie quotidienne (sexologues, psychologues, gourous et autres spécialistes du cri primal, de la Gestalt thérapie et de la bioénergie), dont les discours se fondent pour la plupart dans le « hic et nunc » et/ou l'individu et dont les analyses s'accordent avec le mode de vie précaire et ses identités confuses.

Par ailleurs, le quotidien sera aussi le lieu de perpétuation des thèmes de l'errance et de la rencontre, même si ceux-ci ne se définissent plus dans les mystiques du « voyage » mais sont « retombés » dans des perceptions plus communes, les « rapports humains » (leitmotiv des « paroles précaires »), les amitiés et les camaraderies :

« Sinon quand il fait beau, je reste sur le parvis avec les copains; on cause, on fait le tour de Beaubourg, des halles, on va à droite, à gauche, on reste assis sur les bancs, on regarde passer les gens, la foule, c'est même intéressant, c'est marrant de regarder les gens, regarder les saltimbanques — Enfin on commence à les connaître un peu depuis deux ou trois ans que j'y suis, depuis l'ouverture avec les copains, on commence un peu à les connaître — m'enfin, on fait toujours plein de rencontres en ce moment, je rencontre vraiment des tas de gens bien. En général, j'ai connu de très bons trucs à Beaubourg. [...] En dehors, en ce moment, des gens 4, 5 vraiment que je connais là-bas, il y a toute une petite zone d'une quinzaine de personnes, bon alors là aussi assez précaires, qui viennent de temps en temps (rire). **Si on élargit plus, ça fait carrément la grosse troupe d'une cinquantaine de personnes, de gens qui viennent à Beaubourg. Non pas professionnellement comme les saltimbanques, mais qui viennent pour zoner un peu** »[2] (Eric)

2. Compte rendu de ces aires de sociabilité confirmé par l'inquiétude des « exploitants du forum des halles » dont voici une lettre adressée au préfet : « Très soucieux de l'image que nous voulons donner du Forum, nous sommes de plus en plus inquiets d'une situation qui ne cesse de se dégrader. En effet, un nombre croissant de clochards sont allongés à longueur de journée sur les bancs publics des rues intérieures. Bon nombre de marginaux à l'allure inquiétante effrayent de plus en plus les commerçants du forum et le public. La drogue semble se multiplier. De multiples vendeurs à la sauvette viennent littéralement agresser le public et des animations non contrôlées en différents points gênent sans arrêt le public et nos exploitations. » In *Libération*, Courrier des lecteurs, 15.04.80.

Phénomènes de remembrement des sociabilités, de reconstitution des convivialités sur des espaces précis où viennent se précipiter le désir d'une vie affective pleine et dense, et l'exigence de la reconnaissance collective d'un mode de vie.

PRODUCTIONS RÉSIDUELLES D'UN MYTHE

La communauté

« Enfin, je ne sais pas si c'est nous, ou le milieu où on vit où c'est des jeunes qui travaillent *très épisodiquement* et qui vivent à plusieurs dans une maison : il y a beaucoup de gens que je connais maintenant, au niveau des jeunes (enfin, moi, quand je dis jeunes *c'est 18/25 ans*) qui se retrouvent ensemble pour vivre.

D'abord, au niveau financier et matériel, ça devient une évidence parce que comme c'est des jeunes qui travaillent très peu, parce qu'ils ont *pas d'abord de diplômes*, et qu'ils ont *pas trouvé quelque chose qui les intéressait suffisamment*, et qu'ils font des boulots juste pour gagner leur croûte. Ça devient *un phénomène de survie*, à la limite, parce qu'ils ne pourraient pas vivre tout seuls dans un studio à quatre-vingt sacs.

Alors qu'est-ce qu'on fait maintenant, on se retrouve à quatre/cinq dans un appart. quatre/cinq pièces, et puis on partage les charges, et même si un moment on est un peu dans la merde parce qu'on ne bosse pas, bah, il y a toujours *les autres qui sont là pour assurer* le loyer, la bouffe et tout... et puis, après, ce sera un autre.

On retrouve souvent le phénomène du pavillon, plus qu'appartement, pour justement avoir *son indépendance* par rapport aux autres. Quand on ne travaille pas *on a plus de temps libre*. Bon, souvent ce temps libre on l'occupe aussi la nuit, donc on risque de faire du bruit et de déranger les voisins quand on est en HLM. Et puis le pavillon, ça représente une vie beaucoup *plus tranquille*, presque la campagne... (silence)... Oui, je crois qu'il y a beaucoup de jeunes qui sont prêts à vivre ensemble. »

Olivier
27 ans
petits boulots, coursier « au noir »
trois heures/jour au moment de l'interview
père employé, mère au foyer

« Nous trois, petits êtres que nous sommes, avons constamment été persécutés par les autorités et nous n'avons eu d'autre recours que "nous cacher dans les herbes" et devenir bandits. »

Trois futurs brigands des marais des monts Liang, in *Au bord de l'eau,* trad. J. Dars

L'INCONDUITE

Tout au long de notre « vagabondage », nous avons pu suivre ces populations de travailleurs précaires dans les divers « recoins » de leur mode de vie. Désintérêt, dégoût pour le « travail », refuge dans l'espace du quotidien, reconstitution des sociabilités etc. Ces comportements dans la crise ne peuvent pour une large mesure se tenir qu'à travers certaines formes d'insubordination.

En effet, le refus du travail comme le désir de réalisation de soi dans le quotidien se confrontent nécessairement au problème du revenu comme limite extrême à tout projet d'évasion hors des « chaînes de l'esclavage salarié ». Les thèmes de la « combine », de la « démerde » et de l'individualisme qui leur est sous-jacent amènent tôt ou tard à la confrontation plus ou moins solitaire avec la « société ». L'abandon du lieu de travail comme espace de référence implique le déplacement de la question du revenu hors du salaire direct : dans le salaire indirect. Il ne s'agit plus de monnayer un quelconque travail, encore moins d'exiger la rétribution d'un travail à son prix puisque celui-ci a perdu tout rudiment de quantification, tout élément de valeur.

Le caractère abstrait du travail précaire aura donc d'une certaine manière pour pendant un salaire lui aussi abstrait.

Là encore, c'est sans attendre la généralisation des luttes ou l'unité revendicative que ces travailleurs précaires vont passer à l'affrontement et à l'action. Les technologies développées, bien qu'elles s'inscrivent dans une longue tradition de « luttes implicites » profondément enracinées dans le quotidien des pratiques subversives populaires, seront ici plus ou moins systématisées et légitimées.

Le maintien d'un revenu et la perpétuation du « refus du travail » convergeront dans des pratiques de récupération fondées sur le détournement des congés-maladies ou des allocations chômage.

« Non, moi j'ai aucun reproche à me faire, enfin, moi je me sens bien, j'en ai rien à foutre des gens. Au contraire, quand les gens me disent ça je leur dis : "Bah, oui, vous payez des cotisations contre le chômage, pourquoi vous n'en profiteriez pas ?" Je les inciterais plutôt à en profiter eux-mêmes. Je leur dis: "J'ai travaillé aussi, je profite des indemnités de chômage que j'ai versées, je les récupère, c'est un peu comme la sécurité sociale, il y en a combien qui n'en profitent pas de leur vie". » (Eric, 28 ans, père directeur, mère professeur. successivement manœuvre, employé de bureau, manutentionnaire, serveur. au chômage au moment de l'interview.)

En quelque sorte, l'ordre des priorités s'inverse, part de la subjectivité des besoins pour venir subvertir l'organisation sociale du travail. L'ordre productif, qui fixait les éthiques individuelles dans la morale méritocratique du « à chacun selon son travail », en s'évanouissant détermine un processus qui privilégie l'exigence subjective dans un « à chacun selon ses besoins » égalitariste, indifférent et sourd à l'économie[3].

Formes de subversions confuses, éparpillées, erratiques, répondant au coup par coup à la relative paupérisation engendrée par la crise, et qui verront dans le gigantisme économique comme dans les failles du contrôle social l'occasion de pratiques « d'auto-réduction ».

« La fauche ça va merci ! Disons que je défends ça dans la mesure où les bouquins sont hors de prix [...] J'aurais vraiment aucun scrupule à voler des trucs dans un monoprix; aucun, dans la mesure où de toute façon ils se font du fric, dans la mesure où de toute façon ils ont je sais pas combien de pourcentage de perte de vol qui sont inscrits sur leurs trucs [...]. Je crois que de toute façon même si les 2% de perte n'étaient pas en plus, je faucherai quand même. » (Christine)

Redéploiement des illégalismes populaires où transparaît parfois l'espoir d'une resolidification des solidarités à travers la coagulation des pratiques individuelles en une lutte sociale collective.

« Non mais c'est trop putain ! Et ils sont dans le caca ces cons-là parce que en plus, soixante-dix mille ils n'arrivent pas à les réprimer... Imagine ! Ils vont pas foutre en tôle soixante-dix mille mecs [...] pour une amende de la SNCF; imagine tous les mecs qui iraient en tôle, alors qu'ils demandent un budget pour construire des prisons. » (Michel)

Les grandes métropoles occidentales, comme hier la Chine impériale, cacheraient-elles quelques braves et justes brigands ? Il semble bien qu'elles nourrissent en leur sein des populations « insoumises », rebelles, qui petitement, microscopiquement, inventent leurs univers de débrouille, réinventent de vieux illégalismes oubliés à l'ère du « Welfare state ». Populations ni plus ni moins marginales que d'autres, seulement, tout comme bien d'autres, précarisées par la restructuration économique, paupérisées par la crise et qui, « spontanément », s'insurgent contre la violence du capital mettant ainsi en œuvre leurs capacités de résistance et de création.

NON REPRODUCTION ?

L'émergence de ces comportements laisse pendante la question de ce qu'ils portent au delà de la simple inconduite, de la simple insubordination.

Il s'agit dès lors d'entrevoir dans l'éclipse de leur apparition indisciplinée, ce qui peut s'affirmer comme « séparation » ou comme permanence, tout comme ce qui peut se donner dans la fragilité et l'évanescence.

Il serait peut-être illusoire de supposer que ces comportements puissent être généralisables à l'ensemble des travailleurs précaires, étant donné

3. Dans cette surdité, s'exprime peut-être le plus radicalement et le plus concrètement la critique de « ce système parfait de tromperie institutionnalisée » qu'est l'économie politique (Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*).

l'hétérogénéité qui caractérise cette fraction du monde du travail, et il est donc nécessaire de se dégager ici des conditions socio-culturelles propres à quelques « classes d'âge » profondément marquées par les thèmes « anti-reproductifs », afin d'envisager ce qu'implique dans le long terme le mouvement du capital.

Plus précisément, l'histoire comme l'avenir de ces populations n'est pas réductible à elles-mêmes, à la spécificité de leurs stratégies de subversion de la crise, mais renvoie à l'ensemble des mécanismes socio-économiques qui se développent aujourd'hui consécutivement au processus de restructuration.

Le mouvement du capital brise, décompose, recompose, sélectionne, s'adapte en fonction des spécificités socio-politiques qui peuplent le monde du travail.

« Groupes autonomes », « enrichissement des tâches » pour les uns, interim ou travail à temps partiel pour d'autres. C'est dans la résultante de ces diverses stratégies que se joue l'avenir de la crise et donc aussi l'avenir des populations précaires dont il a été question au cours de ce texte.

Tout d'abord, elles ont été les premières touchées par un phénomène de relative paupérisation. Il n'est pas impossible que se dessine ici une forme plus durable du mode de vie précaire, que les pressions économiques forcent — certes bien imparfaitement — à s'adapter aux nouvelles conditions du marché de l'emploi comme aux nouvelles conditions de la consommation.

On peut bien trouver dans ces travailleurs précaires des types de comportements oublieux des conflits et des combativités, et dans lesquels toutes les résistances viendraient s'échouer dans la « misérable » quiétude du quotidien.

« Pour ça que les boulots d'interim ont quelque chose de bon, c'est que ça te permet de travailler et de t'arrêter quand tu veux [...]. Pour moi, c'est une bénédiction (rire) **évidemment pour les patrons aussi, d'ailleurs paraît-il... Mais enfin, j'en ai un peu rien à foutre. C'est à ma pomme que je pense.** » (Eric)

Tout comme des types de comportements désespérés, déstructurés par la mutilation des projets individuels comme par les mécanismes objectifs de relégation et de stigmatisation sociale.

Il est donc possible que ce qui se donne d'un côté en insubordination et rébellion se paie de l'autre en soumission, en souffrance et en résignation.

On aurait ainsi tort d'identifier *inéluctablement* la figure du « précaire » à la figure ultime qui viendrait à jamais bousculer le colosse aux pieds d'argile qu'est le capital, ce d'autant que comme nous l'avons remarqué son attitude n'est pas solidaire des luttes et des mentalités des figures plus conventionnelles du monde ouvrier (désolidarisation que lui retournent certes bien ces dernières).

Cependant, l'autre forme durable du mode de vie de ces populations tient sans doute dans « l'individualisation » et « l'esseulement » qui les caractérisent. Mais il ne faudrait pas entendre ces termes en ce qu'ils connotent comme repli sur soi, solitude, mais plutôt en ce qu'ils connotent comme abandon à soi, indépendance, déréliction.

Une telle attitude est en dernier ressort « corrélée » à la dissipation de l'ordre productif et à la distanciation par rapport à l'organisation sociale; reste dès lors une *disponibilité* qui sera « comblée », investie dans la *constitution* des liens et des réseaux de sociabilité.

S'il y a bien une *liberté* des travailleurs précaires (idée chère à la conscience du patronat) elle tient sans doute au fait qu'ils n'ont peut-être plus rien (pas même une identité) et que leur être de classe (classe qu'il faut peut-être penser ici comme collection) plus que jamais réside dans leurs actes, dans leurs pratiques de solidification des sociabilités en solidarité.

PATRICK CINGOLANI

Afghanistan la guerre des paysans

La résistance afghane fait problème. Si l'on peut s'accorder facilement sur une condamnation de l'intervention soviétique, dont le caractère impérialiste ne fait de doute que pour les inconditionnels du PCF, il paraît plus difficile à beaucoup de soutenir la résistance afghane en elle-même. Comment soutenir une société « féodale » et rétrograde, religieuse de surcroît ? Une société paysanne, qui refuse l'école et le progrès ? Même si on admet ce que ces deux derniers thèmes ont de mystificateur et d'illusoire, comment ne pas « tomber » dans le mythe écologique du paysan authentique ?

Ce qui est nouveau dans la résistance afghane, c'est que pour la première fois, une guerre de libération nationale se fait à l'extérieur du discours progressiste. En Algérie et au Vietnam, mais aussi en Erythrée et en Iran, les mouvements de libération se voulaient porteurs d'un nouveau modèle de société, plus juste, plus égalitaire. Ici, rien de tel : pas de programme, pas de discours, du moins à l'intérieur. Qu'avons-nous comme schémas pour comprendre ? Soit celui de la chouannerie : résistance locale et désespérée d'une paysannerie isolée, récupérée par les élites de l'ancienne société; soit le schéma de la lutte de libération nationale où la revendication nationaliste s'insère dans un programme de réformes sociales. Or la société afghane ne s'imagine pas autre que ce qu'elle est et, en même temps, il s'agit de bien plus qu'une chouannerie, même si c'est d'abord une guerre de paysans.

Habitué à une lecture politique des guerres de résistance, l'observateur européen est partagé entre deux attitudes face à la résistance afghane : le progressisme militant et le regard ethnologique. Le progressisme voit dans le morcellement de la résistance et dans son idéologie religieuse une preuve de son caractère rétrograde : comment un militant peut-il soutenir ce qui n'apparaît que comme une chouannerie ? L'ethnologue se refuse, lui, au nom du respect des différences culturelles, à tout jugement de valeur sur la résistance, mais du coup ne peut la soutenir que pour des raisons sentimentales ou quasiment écologiques, comme on soutient une espèce en voie de disparition; car, bien sûr, personne ne croit en une victoire des rebelles. Mais les Afghans ne sont ni des Chouans ni des baleines blanches. Ce sont des paysans, et cette guerre est une guerre de paysans, comme l'ont été les révolutions chinoises et vietnamiennes (au sens où les bases étaient rurales et la masse des combattants paysanne), mais sans le paravent de l'avant-garde « ouvrière », qui en fait ne comprenait que des intellecutels venus de la ville. Cette « avant-garde » se référait à des idéologies de progrès économique et social, porteuses d'un nouveau modèle de société, où l'industrialisation

accélérée conduisait finalement à la subordination des campagnes à la ville. Dans la résistance afghane, le nationalisme ne s'appuie pas sur le progressisme (même un progressisme flou à la Nasser)[1]; le seul modèle de société qui a animé les Afghans est celui de la société existante.

Le soutien à l'Afghanistan va donc se faire sur les deux axes indiqués. D'un côté, les amoureux de l'Afghanistan (coopérants, ethnologues, voyageurs) regroupés pour beaucoup autour de l'AFRANE, qui défendent becs et ongles l'objet de leur amour (et parfois de toute une vie). De l'autre, les militants, anciens rescapés de tous les comités de soutien, qui ne veulent pas être dupes mais qui, en même temps, ne veulent pas renoncer à leur horizon de lutte de « libération ». Ces derniers se sont regroupés dans le comité des « Six heures pour l'Afghanistan » (vieille continuité des horloges). C'est, bien sûr, chez eux que la contradiction est la plus grande : comment soutenir des paysans « réactionnaires » au sens strict du terme ? Une curieuse réponse a été trouvée : inventer un maquis progressiste, décrit dans les numéros de la revue *Afghanistan en lutte* (juin et septembre 80).

On y trouve la description du maquis nouristani, où de « nombreux intellectuels révolutionnaires » combattent dans le « Front du Nouristan » (montagnes du nord-est de l'Afghanistan), sous la direction d'Amin Anouar Khan. Un journal, « La voix du Nouristan », expose le programme du Front qui, entre autres, prévoit « la participation des femmes moudjahidines du Nouristan à la lutte ». Enfin des gens soutenables ! Des « intellectuels révolutionnaires » ! Nous sommes en terrain familier et on va pouvoir fonder des comités de soutien.

Il se trouve que je connais bien le Nouristan, où j'ai passé l'été, et Amin Anouar Khan, dont j'ai bénéficié de la chaleureuse hospitalité. Le Front se recrute sur des bases de clans et non d'options politiques; et il se compose de ceux qui ont fait allégeance à Amin Anouar, ancien chef de poste et entraîneur efficace, mais dont le progressisme ne va pas au delà de l'utilisation du mot révolution, à usage des journalistes étrangers. Le seul « intellectuel révolutionnaire » semble être l'étudiant qui rédige les communiqués de presse au Pakistan. Quant aux femmes, si elles ne sont pas voilées c'est qu'elles ne l'ont jamais été, mais de là à prendre un fusil...

Le problème d'un soutien « de gauche » à la résistance est que, en gros, notre « gauche » partage les mêmes présupposés que le PC : méfiance vis-à-vis de la religion, perçue comme obscurantiste, méfiance du paysan quand il n'est pas « éclairé », méfiance de tout ce qui est traditionnel, vite qualifié de folklore. C'est le même fantasme de « féodalisme », ce mot magique qui, une fois prononcé, disqualifie un univers entier.

Il faut donc s'interroger sur ce qu'est cette résistance, et cette société traditionnelle, sur le sens de la référence au féodalisme, enfin sur la nature de cette guerre des paysans, « Bauernkrieg ».

I. LE FÉODALISME AFGHAN

Pour appliquer le concept de féodalisme à l'Afghanistan, il faut tellement le diluer qu'il ne fait plus sens. Mais on a déjà affaire à un concept bien dilué, puisque pour l'appliquer à la société pré-capitaliste en général,

1. Voir l'article de P. GENTELLE : *Hérodote*, avril/juin 1980.

de la France du Xe siècle à celle du XVIIIe, ou de l'Afghanistan à la Sicile, il faudrait définir le féodalisme par deux seuls éléments : rente agraire, société paysanne. C'est un peu court, pour élucider une société. On trouve deux définitions possibles chez les théoriciens modernes proches du PCF (Cahiers du *Cerm* sur le féodalisme, 1971) : le sens étroit (« les travailleurs ont sur la terre un droit d'usage et d'occupation, mais la propriété appartient à une hiérarchie de seigneurs ») et le sens large (« ni la force de travail, ni le produit de son travail ne sont encore devenus de simples objets d'échange libre »). Dans aucune de ces deux acceptions, l'Afghanistan n'est un pays féodal.

Il n'y a aucune forme d'attachement des paysans à la terre. Entre le gros propriétaire foncier et le paysan sans terre, il y a toute une gamme de petits propriétaires et de métayers. La récolte est partagée en fonction de l'apport de cinq moyens de production : la terre, l'eau, les semences, les instruments de travail et la force de travail. Si bien que les modalités de partage de la récolte sont très diversifiées selon le ou les apports du paysan. D'autre part, dans les zones tribales ou les montagnes, la terre peut être propriété collective de la communauté, même si elle est inscrite sur le cadastre au nom du chef de la tribu. Partager les terres revient à casser le mode d'exploitation communautaire et le remplacer par un mode capitaliste. Enfin, n'importe qui mettant en valeur une terre non-irriguée, soit en culture sèche (*Lalmi*) soit en installant un système d'irrigation (*Abi*), en est propriétaire (*Ihyâ* : concept juridique de la vivification des terres). Un même individu peut se trouver métayer pour une terre et propriétaire pour une autre.

On ne peut, en Afghanistan, déterminer deux classes principales sur le critère de la propriété de la terre (or la réforme agraire s'est d'abord faite essentiellement sur cette question)[2]. Y a-t-il un autre critère ?

Le gros problème de l'ancien système, outre l'accroissement de la pression démographique sur la terre, était celui de l'usure, « *ljerao* ». Mais un système d'usure, aussi inique soit-il, ne détermine pas à lui seul un système de lutte de classe (prêteurs contre débiteurs), d'autant que ces deux catégories sociales ne recouvrent pas l'opposition propriétaires et paysans sans terre, les débiteurs étant la plupart du temps eux aussi des propriétaires.

Prenons l'exemple de la vallée de Waygal, au Nouristan. Certes c'est une économie de montagne et elle ne peut se comparer aux grandes plaines du Nord. Mais l'Afghanistan, c'est aussi cette diversité. Là-haut, c'est la propriété communautaire qui constitue l'essentiel des terres : l'eau, les pâturages et le bois sont collectifs. La propriété individuelle est constituée d'un lopin de terre qui sert à la consommation familiale, seuls les plus riches pouvant monnayer l'excédent (en le vendant à la ville). La vraie richesse ce sont les troupeaux que les familles font paître sur les communaux. Chaque famille possède des granges dans les hautes vallées, et une partie y passe l'été avec les troupeaux. Il y a certes des différences de richesse et certaines familles possèdent plus de bétail que d'autres; mais les modes de vie sont étroitement similaires, et il n'y a rien qui ressemble à une rente féodale, ni même à l'extorsion d'une plus-value sous une forme quelconque. C'est

2. Cf. mon article dans *Esprit*, mai 80, « Afghanistan, la Révolution par le vide ».

seulement vers la plaine que commence à apparaître le salariat agricole (qui, une fois de plus, n'a rien de féodal). Qu'est-ce que la révolution peut bien apporter à ces gens-là ?

II. LES PAYSANS CONTRE L'ÉTAT

La présence de l'État dans les campagnes afghanes est récente (et l'Afghanistan est avant tout un pays rural). Surtout depuis la dernière guerre, l'État s'étend par l'armée et l'école (les services de santé et l'administration proprement dite étant très embryonnaires). Officiers et instituteurs, en majorité pashtous, citadins et occidentalisés, méprisent très souvent le paysan, fascinés qu'ils sont par une modernité inaccessible. C'est parmi eux que se sont recrutés les révolutionnaires, pour qui l'URSS est plus un modèle de modernité à portée de leur bourse qu'un modèle de socialisme. Pour le paysan, le révolutionnaire c'est d'abord un fonctionnaire, un homme de Kaboul. La révolution apparaît comme un processus d'intégration plus radicale des campagnes à l'État (service militaire, acculturation par l'école — dans une langue qui est souvent différente —, élimination des notables traditionnels qui jusque là servaient de courroie de transmission entre un État faible et une campagne autarcique).

Dans la société traditionnelle, l'extériorité de l'État par rapport à la société civile n'était pas un concept philosophique mais une réalité sociologique et historique.

Ce qui frappe d'abord dans les zones libérées, c'est l'absence totale de toute forme d'organisation politique ou administrative nouvelle. La résistance ne s'est pas donné l'embryon d'un nouveau pouvoir d'État; elle se méfie des partis qui, comme le *Hezbi*, ont cette prétention. Il n'y a donc aucun fonctionnaire, ancien ou nouveau; bien sûr, certains chefs de guerre se prévalent de titres ronflants, mais c'est pour le plaisir des mots. Les Afghans ont une expression typique pour désigner les zones libérées : « Djâ-y ké hokoumat nist » (là où il n'y a pas de gouvernement).

Que sont devenus les fonctionnaires ? C'est là que commence le paradoxe. Les instituteurs, percepteurs, chefs de districts (*Hâkim, Alakadar*) n'ont été tués que s'ils étaient des militants déclarés du *Khalq*. Sinon, ils sont tout simplement rentrés chez eux, où l'on continue à leur donner leur titre mais où ils n'exercent plus aucune fonction.

A Waygal, par exemple, l'école comptait treize instituteurs, dont quatre du village. Par contre seize autres instituteurs autochtones enseignaient ailleurs : ils sont tous rentrés au village, alors que les allogènes partaient. Mais ils n'ont pas rouvert l'école et s'y refusent obstinément (entre parenthèses, personne n'a brûlé l'école non plus). J'ai beaucoup discuté de la question avec eux. J'aurais compris que les mollahs refusent la réouverture de l'école publique, d'autant plus que l'école coranique fonctionnait toujours. Mais, à Waygal, le pouvoir des mollahs est faible et les instituteurs jouissent d'un grand prestige. Pourquoi ne pas rouvrir l'école avec leurs programmes à eux ? La réponse ultime est claire : l'école c'est l'État, et l'État c'est l'ennemi de la communauté villageoise.

Le thème de la libération individuelle et de l'accès au progrès par l'école, héritage de notre siècle des Lumières, a révélé aussi son envers : destruction des cultures régionales, fabrication, typique dans le Tiers Monde, d'une

couche d'intellectuels déclassés et déculturés que la faible croissance économique ne permet pas d'intégrer, et enfin affaiblissement de ce qui faisait la cohésion de la communauté villageoise : le consensus autour des coutumes et d'un mode de vie, pauvre certes, mais à grand pouvoir d'intégration sociale. C'est bien l'école qui a fabriqué les *Khalqi* : intellectuels frustrés issus de la petite bourgeoisie urbaine et de la moyenne paysannerie. Et ça, le paysan le sait et ne l'oublie pas; l'instituteur resté au village non plus...

Mais le discours contre l'école n'est pas un discours obscurantiste : les paysans avec qui j'ai discuté sont très sensibles au prestige du savoir et à la nécessité d'un certain progrès. L'attitude par rapport à la médecine, par exemple, n'est pas du tout rétrograde : les paysans sont tout-à-fait réceptifs à un discours sur l'hygiène et prêts à modifier certaines habitudes, à condition que le gain escompté vaille vraiment le sacrifice demandé. Typiquement, le village a désigné deux instituteurs au chômage pour être formés comme infirmiers et assurer le fonctionnement du dispensaire après le départ du médecin. Nous les avons vus reprendre d'emblée le discours pédagogique sur l'hygiène (expliquant aux paysans ce qu'est un microbe par exemple); c'est ce même discours qu'ils devaient tenir à partir de leur pupitre d'école. Mais cette fois le discours était entendu, parce qu'il venait de l'intérieur, d'un enfant du pays, et non plus d'un diplômé de la capitale, incapable, entre autres, de s'exprimer dans la langue locale.

Ce que le paysan refuse, ce n'est pas le savoir ni même la culture, c'est l'extériorité de ce savoir et le fait qu'il soit transmis par un appareil d'État qui l'utilise comme un élément d'intégration des campagnes (l'autre élément étant l'armée). L'instituteur n'est jamais critiqué en tant qu'instituteur, mais en tant que fonctionnaire. Ce qui explique le paradoxe de ces jeunes instituteurs restés au village : on ne leur demande pas de se nier en tant que lettrés; d'ailleurs on continue de les appeler respectueusement « *mo'allem sâheb* » (maître professeur), et tout naturellement ils remplissent les fonctions de « cadres » (infirmiers, écrivains publics, négociateurs, voire chef militaire).

En somme, ce que le paysan respecte ce n'est pas l'*intellectuel* (toujours porteur, même malgré lui, de la vision d'une autre société, et toujours dans une relation ambiguë avec l'État), c'est le *lettré*, dépositaire d'une culture traditionnelle (classique d'ailleurs, et pas tellement « populaire »). En Afghanistan le lettré est celui qui sait lire et écrire en persan, connaît le Coran, un peu de droit coranique (*fiqh*) et qui est nourri de littérature classique persane (Saadi, Hâfez). Il vit dans le bourg, s'habille traditionnellement, pratique la religion et jouit d'une autorité morale d'autant plus grande qu'il est au milieu des paysans et assume éventuellement des fonctions sociales (juge par exemple). C'est la plupart du temps un marchand du bazar ou un propriétaire foncier moyen ou aisé. L'intellectuel, lui, est formé à Kaboul ou à l'étranger, ignore les campagnes, est laïc, voire athée; il considère sa formation persane traditionnelle avec autant d'ennui que le latin pour un ingénieur de chez nous, et compte sur le progrès économique et social pour sortir les paysans de l'obscurantisme et de la misère. Inutile de dire que c'est dans ce milieu que se sont recrutés la plupart des khalqis, au moins au début. Seules, quelques grandes familles aristocratiques peuvent concilier ces deux cultures : tirant leurs richesses de grands domaines

fonciers, elles ne peuvent ignorer ce monde paysan, dont la profonde connaissance leur est aussi nécessaire pour maintenir leur pouvoir politique et tribal; ce faisant, elles envoient depuis deux générations leur progéniture se faire éduquer en Europe. Mais si le prestige de ces familles reste grand, elles n'existent guère sur le terrain.

En somme, si le paysan est maintenant prêt à sortir son revolver dès qu'il entend un mot en « isme », ce n'est pas lui qui brûlera un livre (à part, bien sûr, quelques mollahs fanatiques du *Hezbi-Islami*). Et pour un étranger qui n'a pas la chance d'être médecin, la meilleure carte de visite dans la campagne afghane reste encore d'être *mo'allem* (professeur). Il me faut nuancer ici ce que j'ai écrit ailleurs[3] : si ce sont bien des instituteurs qui ont fait la révolution, la majorité d'entre eux, à la campagne, après un moment de flottement, a rejoint le monde paysan.

Fermer l'école, ce n'est pas refuser le savoir, c'est dénier, même symboliquement, une certaine fonction de ce savoir (l'intégration politique). Mais il existe d'autres lieux d'où ce savoir est dispensé : école coranique, assemblées où tout le monde discute.

On voit que ce qui est en jeu, c'est aussi l'image qu'on a, ici, du paysan comme « plouc », ce refus qu'un homme, englué dans les travaux des champs et l'idéologie dominante, puisse réfléchir. Un exemple-type se trouve chez l'un des correspondants de *L'Humanité*. Le problème est d'expliquer comment un paysan peut se révolter contre une révolution venue le libérer. Il y a deux explications données par H. Alleg (*L'Humanité* des 2, 3, 4 septembre 80) : d'une part, les révolutionnaires ont commis des erreurs (on remarquera qu'elles sont toujours tactiques : la Révolution étant une essence ne peut être affectée par des accidents) et, d'autre part, l'idéologie religieuse maintient le paysan dans un obscurantisme proche de l'abrutissement. Alors bien sûr, le paysan est incapable de voir son véritable intérêt (mais au fait que veut dire ce mot : intérêt ?) Mais il reste à montrer comment les paysans peuvent être aussi naïfs et maniables par des seigneurs sans scrupule. Un bon exemple de cette simplification se trouve dans l'article d'Alleg. Citons : « Et puis Amin déclara la *Guerre Sainte* contre les Frères musulmans, appelés *Frères du Diable*. Peu de gens savaient, au fond des campagnes afghanes, ce qu'était cette organisation extrémiste de droite. On retint seulement — et les propriétaires fonciers, les mollahs ennemis de la Révolution, se hâtèrent de pousser à cette interprétation — que le *"gouvernement voulait faire la guerre aux musulmans, nos frères"* ». Tout y est : le mépris (« au fond des campagnes »), l'explication par le complot (seigneurs et mollahs) et surtout la falsification. En effet, l'anecdote que rapporte Alleg est absurde. Non seulement parce que le moindre paysan sait parfaitement, et depuis longtemps, qui sont les Frères musulmans, mais surtout parce que la confusion entre les deux sens du mot « frère » est impossible en persan. En effet, l'organisation politique en question s'intitule « *Ikhwan al Muslimun* » (Ikhwan veut dire *frères*, en arabe); par contre les frères musulmans au sens de « nos frères », les musulmans » se dit « *baradaran-é-mosalman* » (baradaran veut dire *frères*, en persan). Je ne sache pas qu'un paysan afghan, même illettré, ne connaisse pas sa langue.

III. POUVOIR ET DÉMOCRATIE DANS LES CAMPAGNES

Il va de soi qu'une telle société ne fonctionne pas sans relations de pouvoir et d'autorité. Mais ces relations n'existent que par le consensus qui les sous-tend. De plus, la guerre a largement démocratisé les rapports dans les villages. D'une part, parce que l'exigence de consensus est encore plus grande, d'autre part les très gros notables, dont l'importance s'était accentuée dans les dernières années de l'ancien régime, ont émigré.

La société traditionnelle fonctionne sur des institutions relativement démocratiques, même si elles étaient souvent détournées par les notables. Les chefs de village sont théoriquement élus; dans les villages à forte différenciation sociale, c'est toujours un gros propriétaire, ailleurs c'est un vieux, ou un homme particulièrement dynamique. De toute façon, ses pouvoirs sont limités aux relations à l'administration : paradoxalement, une étatisation plus grande renforce le pouvoir du chef (*Mâlik*) : il lève l'impôt, dirige le cadastre et désigne les recrues. La disparition du pouvoir d'État a entraîné un affaiblissement du pouvoir des Mâliks. Une autre institution démocratique est celle du *Mirâb*, dans les zones à culture irriguée : ce personnage, élu, assure les « tours d'eau » en fonction de la superficie à irriguer; inutile de dire qu'il était assez facilement corruptible par les plus riches.

Mais ce que réclame le paysan, ce n'est pas la suppression de ces institutions, c'est leur retour à une pureté originelle, même si celle-ci est imaginaire. Or, ce que l'État propose c'est le remplacement des institutions villageoises par une administration intègre et compétente. A supposer que ce pari d'intégrité et de compétence puisse être tenu, le paysan se sent profondément dépossédé et aliéné par une telle mutation. Entre la maximalisation de ses intérêts économiques et la permanence de son identité culturelle, et surtout la transparence de sa relation sociale, le paysan a choisi. Ce que le marxiste ne comprend pas, c'est justement qu'il n'a pas choisi en fonction d'un intérêt strictement économique (car les paysans n'ignorent pas que la confiance en l'État peut permettre l'augmentation des rendements grâce aux engrais et aux agronomes).

Il ne faut pas se leurrer, si le mot « démocratie » a un sens dans un village, c'est bien par rapport au village concret et non par la médiation de l'État. Ce ne sont pas les erreurs tactiques des révolutionnaires qui ont fait échouer la révolution : elles ont seulement précipité et généralisé le soulèvement, dont la cause reste la confrontation brutale à un autre mode de rapports sociaux, à l'État, bien avant l'invasion soviétique.

Qui sont les chefs de la résistance intérieure ? Les très gros notables étant partis, ce sont les notables de « deuxième catégorie » : chefs de villages, instituteurs, officiers déserteurs. L'homme important, dans les campagnes, reste toujours celui qui a de la richesse, mais cela ne suffit pas. Il y a aussi le prestige. La richesse est un élément de prestige; mais en ces périodes de guerre, le dévouement à la communauté, le courage au combat et aussi le savoir jouent un rôle beaucoup plus important. Seulement le prestige n'existe que dans la mesure où il est reconnu par la communauté : le chef est toujours sous le regard des autres, toujours obligé de faire ses preuves. Il n'a d'autorité que sur ceux qu'il côtoie tous les jours (d'où l'inexistence de grands chefs unificateurs). Un chef peut être destitué : ainsi quand le convoi AICF[4] a failli tomber dans une embuscade tendue par le Hezbi Islami[5], la population du village de Koushtouz a destitué un des trois Mâlik, soupçonné d'avoir couvert l'opération. Tout se joue lors de ces assemblées de notables, toujours publiques au Nouristan. Une décision n'a de sens que si elle emporte un certain consensus. Une telle démocratie repose sur deux éléments : le temps et la parole. On y perd en efficacité, mais c'est ça qui assure la cohésion d'une communauté unie sur ses coutumes et non sur un programme politique. Soulignons, enfin, l'émergence de nouveaux notables par la guerre : instituteurs ou chefs de guerre, issus de milieu plus modeste, et qui tendent à prendre le pas sur les vieux notables qui conservent cependant le pouvoir symbolique (même si une décision a déjà été prise, elle ne sera effective que solennellement entérinée par le conseil des Anciens).

La moindre décision suppose donc d'interminables discussions dont nous avons pu être témoins (et parfois acteurs) dans notre voyage : il faut se repérer dans cette hiérarchie subtile qui fait la trame de cette société millénaire, il faut tenir compte des vieilles rancunes familiales qui trouvent leurs limites dans la nécessité de co-exister et même de collaborer face à la nature et à l'ennemi. Ici, la politesse n'est ni un luxe ni une hypocrisie, c'est une nécessité. Oui, il y a des relations de pouvoir et d'argent; mais il y a aussi une réciprocité et une cohésion, dans une communauté où chacun a sa place et surtout sa *parole*. Privé de la paternelle protection de l'État, le village est bien obligé de s'entendre avec lui-même.

Ce qui prédomine, c'est la *relation personnelle* : avec la disparition de l'État, c'est le seul élément féodal de l'Afghanistan. C'est cela, aussi, qui surprend l'européen qui pénètre à l'intérieur : persuadé d'être utile à la résistance, il pense qu'il sera pris en charge par un réseau de militants dévoués qui aplaniront toutes les difficultés. Or, rien de semblable : un modjahid n'acceptera par exemple de servir de guide que pour son village ou à la demande de quelqu'un à qui il est lié personnellement, sinon il faudra le payer. Pour traverser un village, il vaut mieux être lié à un des membres du village. Heureusement, il est fréquent qu'un Afghan entretienne de tels réseaux d'amitié, de manière toute personnelle et à charge de revanche. La force des grandes familles vient souvent de l'étendue du réseau qu'elles entretiennent, mais un simple berger peut aussi disposer de ses petits relais personnels, aussi sûrs que les autres, même si on y mange plus chichement. Là aussi, une telle structure morcelle la résistance, mais elle la rend plus imperméable à toute infiltration policière.

Le maquis n'a donc pas entraîné l'apparition de formes politiques nouvelles, mais le repli sur la société traditionnelle qui, paradoxalement, n'a peut-être jamais aussi bien fonctionné. En effet, cette forme d'organisation qu'est la communauté villageoise ne fonctionne bien que dans une certaine autarcie économique et politique; or la guerre actuelle favorise cette autarcie : l'État a disparu des campagnes et les circuits économiques nationaux

4. Convoi de vivres que j'ai organisé, au Nouristan, pour l'Action internationale contre la faim, avec l'aide d'Aide médicale internationale.

5. Parti intégriste particulièrement sectaire, dont les commandos se battent plus contre les autres organisations que contre les Russes.

ont été interrompus. Certes c'est une situation fragile et provisoire, largement subordonnée à l'évolution de la stratégie soviétique, plus qu'à celle de la résistance. En particulier, cette autarcie tient tant qu'une politique de pacification efficace ne peut être menée. Mais il y a des provisoires qui durent. D'autre part, la résistance est encore loin de pouvoir mettre sur pied un véritable contre-pouvoir politique, de type étatique (centralisation, fonctionnarisation des militants et militarisation des combattants) comme cela s'est fait en Algérie ou au Vietnam. Jusqu'ici, les seuls mouvements de libération victorieux sont ceux qui ont pu atteindre ce stade de développement. Mais il n'est guère vraisemblable qu'une telle modification qualitative de la résistance puisse chasser les Russes : elle peut modifier le jeu politique, mais pas tellement le jeu militaire. L'encerclement des villes par les campagnes n'est pas à concevoir en termes d'étape d'une lutte de libération nationale : stade ultime d'une offensive progressive. La guerre afghane est une guerre « molle » : il y a bien « enlisement » mais pas usure, et l'armée soviétique peut se permettre des pertes plus élevées sans voir son potentiel amoindri. La résistance vient plus de l'inertie des structures traditionnelles que de leurs capacités offensives. Mais pour le moment, c'est une arme de lutte bien meilleure qu'une hypothétique unification de la résistance dans un mouvement de libération nationale (du type devenu classique dans les dernières guerres révolutionnaires), lequel mouvement aurait pour première tâche (volontaire ou non) de casser les structures traditionnelles pour leur substituer des formes de lutte plus « modernes » mais dont rien ne prouve qu'elles seront plus efficaces contre l'Armée Rouge, bien au contraire.

Avant d'étudier plus en détails la stratégie soviétique, il nous reste à analyser deux éléments importants de cette guerre des paysans : la place de l'Islam et l'économie des zones libres.

IV. L'ISLAM : RELIGIOSITÉ CONTRE CLÉRICALISME

On parle de l'Islam, en Occident, comme s'il s'agissait d'une même réalité, en particulier dans sa version fondamentaliste. Or l'Islam afghan, contrairement au shiisme iranien, ne se veut pas porteur d'un nouveau modèle de société, ni même retour à un mythique Islam primitif. C'est pourquoi j'ai pu décrire les communautés villageoises sans parler de l'Islam, alors que la référence à l'Islam est bien entendu constante chez les Afghans. C'est que cette référence est purement sociale pour le groupe et éthique pour l'individu.

La religion, ici, n'est pas une construction idéologique, qui serait extérieure à la structure sociale et ne servirait au sujet qu'à se donner une représentation de cette structure sur le mode de la mystification. Nous restons, sur cette question de la religion, surtout à propos de l'Islam, encore trop proches du marxisme. La religion musulmane, en Afghanistan du moins, est d'abord un code de relations sociales : elle ne se distingue qu'en paroles de la coutume (*Adat* ou *riwaj* chez les Pashtous); la loi religieuse (*shariat*) est d'abord code. Tout est régi par cet ensemble religion/coutume : habillement, gestes, héritage, propriété, éthique, etc. Et si l'on relève une contradiction théorique entre la coutume et la loi religieuse (sur les femmes par

exemple), l'Afghan hausse les épaules. Bien sûr, il y a le même jeu entre le comportement personnel et l'idéal-type que partout ailleurs, mais parler d'aliénation voudrait dire qu'on pourrait poser un sujet abstrait hors de cette « idéologie », un universel qui serait la négation du particulier. Ou alors, qu'on fait abstraction du sujet; mais qu'on ne s'étonne pas que le sujet nié se révolte. Cela s'appelle tout simplement l'humiliation, et plus que l'intérêt c'est (toujours ?) le moteur de la révolte.

Comme par hasard, le seul parti à prôner une société islamique intégrale, c'est-à-dire purifiée et conforme à un idéal abstrait, est le *Hezbi-Islami*, dont les militants sont des citadins, brutalement confrontés à la déculturation entraînée par une modernisation anarchique, qui n'avait pas atteint les campagnes. Le *Hezbi* se présente donc comme futur appareil d'État d'une société à reconstruire, ce qui explique qu'il apparaisse comme menaçant à des communautés villageoises, plus fidèles à leurs coutumes qu'à une vision dogmatique de la religion. Quand on parle de fondamentalisme ou d'intégrisme musulman, il faut bien distinguer la volonté de rendre la société entièrement transparente à la religion, comme en Iran (et c'est en ce sens qu'il faut prendre le mot), du simple désir de maintenir un univers largement baigné par la religion et qui mérite simplement le nom de traditionalisme.

Le paysan afghan est donc bien un traditionaliste. Mais il ne faut pas limiter l'Islam à un simple code, à un formalisme du quotidien. C'est aussi ce qui donne au paysan son univers intellectuel. C'est un système de valeurs, une éthique personnelle au nom de laquelle il peut intervenir et parler sur la place publique. C'est ce qui lui donne une parole. Car la religion fournit à l'individu la référence à un universel. On peut parler en général de l'homme et de la société, de la morale et de la transcendance. L'universel de la religion est accessible au paysan; bien plus qu'accessible : il en a la maîtrise. Dans une religion sans clergé (et c'est encore plus vrai en Afghanistan que dans les autres pays musulmans), la parole n'a pas à être répétition d'une exégèse authentifiée par une hiérarchie de spécialistes. Même si le contenu de cette parole nous semble répétitif, sa fonction pour celui qui parle est autre : elle lui permet de penser le monde, elle lui permet d'être. Alors que cette autre pensée de l'universel : la révolution, est totalement étrangère au paysan; son vocabulaire même est incompréhensible pour un paysan cultivé (les mots du vocabulaire marxiste sont transcrits des langues européennes, sans le moindre effort de traduction ni d'adaptation).

Le formalisme religieux ne s'impose donc pas comme une contrainte à celui qui le transcende par une parole ou un comportement mystique (le mysticisme, de type soufi, est très fréquent en Afghanistan).

Le Mollah n'a donc pas l'importance qu'on lui attribue : recruté dans le village, sans formation particulière, entretenu par des dons, il passe volontiers pour un parasite, ou un intrigant dès qu'il use de sa position pour accéder au pouvoir. Seul le Hezbi-Islami leur donne une forte position, et ce n'est pas par hasard si deux des principaux partis de Peshawar sont des ordres soufis laïcisés, par définition anti-cléricaux. Il y a un an, dans le Nouristan, Amin Anouar Khan tuait de sa main un mollah du Hezbi quivoulait négocier le retrait pacifique d'une garnison gouvernementale. Depuis, les Mollahs ne sortent guère des mosquées, sauf dans les villages Hezbi.

La religion n'est donc ni une idéologie, qu'on pourrait isoler à l'extérieur de la relation sociale, ni une institution de professionnels qui contribuerait à « exploiter » le peuple.

La religion est conçue comme une relation personnelle entre l'individu et Dieu, où personne ne saurait intervenir, fût-il mollah. Certes ma description, une fois de plus, vaut surtout pour le Nouristan. En pays pashtou, la tolérance est souvent moindre, mais partout il ne faut pas confondre religiosité et cléricalisme. Cette religiosité du paysan afghan rappelle celle de nos paysans médiévaux, qui pillaient les monastères au nom de l'évangile. Et plus que la différence entre shiisme et sunnisme, elle explique largement la méfiance vis-à-vis de la révolution iranienne, perçue comme cléricale (et plus nationaliste que véritablement islamique, ce qui n'est pas contradictoire quand on sait le lien entre schiisme et nationalisme iranien).

Quant à la situation de la femme, autre point de fixation du progressisme européen, elle diffère considérablement chez les montagnards nouristanis de ce qu'elle peut être en ville. Les femmes ne sont pas voilées (comme chez tous les paysans), elles vivent dans les mêmes pièces que les hommes et, si elles ne participent pas à la vie « publique », leur importance dans les familles est grande. Détail typique : elles n'hésitent pas à venir consulter un médecin homme, ce que ne ferait pas une citadine traditionnelle. Dès l'installation du dispensaire, le conseil du village avait décidé d'établir un jour pour les hommes et un jour pour les femmes; les malades des deux sexes sont traités sur un pied d'égalité. Pour ceux qui s'imaginent que les femmes afghanes sont perçues comme des bêtes : nous n'avons jamais eu le sentiment d'être considérés comme des vétérinaires.

La société paysanne traditionnelle afghane est bien une société où l'homme a plus de prérogatives que la femme, qui travaille bien plus, même si la place de celle-ci n'est pas à l'étable[6]. Mais quand on sait que l'égérie de la révolution, Anaïté Ratebzadé, assistait aux réunions du comité central du parti démocratique populaire séparée des hommes par un rideau, on se dit que l'aliénation de la femme n'est pas nécessairement un problème gauche/droite.

V. L'ÉCONOMIE DES CAMPAGNES EN GUERRE

Les zones libres vivent en quasi-autarcie. Il y a pénurie mais pas famine. La pénurie porte sur des objets de première nécessité (pétrole pour les lampes, sel, sucre) ou importants sans être indispensables (thé, piles pour les transistors). Pour se procurer ces produits on n'hésite pas à voyager loin et dangereusement. Dans le Nouristan, par exemple, on se plaint du manque de thé et de blé. Mais l'équilibre alimentaire est à peu près réalisé : les troupeaux de chèvres fournissent viande et lait, on cultive le maïs et le mil, avec quelques légumes, tandis que les basses vallées sont couvertes d'arbres fruitiers (on fait même, discrètement, du vin).

Paradoxalement, l'invasion soviétique a eu pour conséquence de rétablir, dans les zones libres, un équilibre que le développement d'un secteur capitaliste et une féodalisation naissante avaient perturbé. L'économie

6. Pour un point de vue plus informé sur les femmes, cf. Isabelle DELLOYE, *Femmes Afghanes*, Éd. Des femmes 1980.

communautaire était menacée par deux facteurs : l'obligation du cadastre et le développement de la monnaie. Le premier élément obligeait de déclarer les terres sous un nom particulier; ainsi, avec la complicité de fonctionnaires véreux, un chef de tribu ou de village pouvait mettre les terres sous son nom propre, réduisant ses administrés en métayers. D'autre part, l'extension de la monnaie accentuait considérablement les clivages sociaux. Dans le Nouristan (où il n'y a pas de grande propriété foncière), le processus se faisait de deux manières : la commercialisation de l'artisanat traditionnel à des fins touristiques et l'embauche de guides pour alpinistes et randonneurs. Le collecteur d'objets achetait pour rien la production traditionnelle et la revendait à Kaboul; du coup, le prix de ces objets devenait prohibitifs pour le paysan, et l'artisan (le menuisier) partait pour Kaboul se faire embaucher dans un atelier. L'argent de « l'antiquaire », comme celui de l'ouvrier, revenait au village (sous forme d'achats de terre ou de dot pour l'épouse) si bien que le prix des produits s'exprimait de plus en plus en numéraire, appauvrissant ceux dont la richesse était immobilisée en troupeaux. Un signe très caractéristique de cette monétarisation des échanges est l'augmentation considérable de la dot des femmes en moins de vingt ans. Le célibat devenait un signe de pauvreté.

Le processus est le même pour l'argent mis en circulation par les alpinistes ou les randonneurs : en quelques jours, un guide touche l'équivalent d'un mois de salaire de Kaboul. Les autochtones ainsi enrichis pouvaient acquérir des biens qui n'existaient plus sous forme d'artisanat traditionnel et que le paysan ne pouvait plus se procurer que contre finance, dans le Bazar du bas de la vallée. Le taux des prêts devenait usuraire (de 10/20% à 50/100%). Endettement et inflation appauvrissaient les paysans moyens.

Or, avec la guerre, le cadastre a été balayé et les circuits monétaires paralysés ou raréfiés. Le riche antiquaire est parti pour les Etats-Unis (c'est le cas du village de Koushtouz) et le guide s'est remis à la culture. Les fonctionnaires restés au village ne touchent évidemment plus leur traitement, ce qui raréfie d'autant la monnaie. Les remboursements des dettes ont été suspendus.

Le manque essentiel porte sur la santé. Médicaments et médecins font tragiquement défaut dans tout l'Afghanistan. Il est impensable de transporter les malades à Kaboul (on se fait arrêter) et le Pakistan est loin (la vallée du Waygal, proche à vol d'oiseau, en est séparée par deux cols dont un à 4800 mètres).

Dans ces conditions, des maladies bénignes prennent des proportions graves : conjonctivite qui évolue en trachome, blessure qui s'infecte, membre cassé qui ne se remet pas. Lorsqu'on interroge les Afghans sur leurs besoins, ils répondent dans l'ordre : 1/ des armes, 2/ des médicaments et des médecins, 3/ des produits de première nécessité (sucre, sel et thé), 4/ des vêtements et des chaussures. Les armes ne peuvent être fournies que par les gouvernements (car les Afghans ont besoin d'armes modernes, comme des missiles anti-hélicoptères).

La situation est donc très précaire : un bombardement, et c'est toute une vallée réduite à la famine. Un blocus un peu plus étroit, et c'est toute une région menacée. La principale arme des Russes c'est encore le chantage à la famine. Et c'est l'arme qu'ils jouent, hormis quelques offensives ponctuelles plus pour terroriser que pour occuper le terrain.

ÉPILOGUE

Qu'avons-nous fait ici ? Dénoncé un discours sur l'Afghanistan, sur le progrès inéluctable, sur le féodalisme. Pour réhabiliter qui, ou quoi ? La figure du paysan : celui qui, pour le marxisme, n'est qu'un être de transition, qui n'a pas de parole propre, l'homme du silence, toujours agi par un propriétaire ou un révolutionnaire. Discours écologique contre discours militant ? Nos maquis ont une petite allure de réserves naturelles.

Mais ma nostalgie n'est pas celle d'un autre lieu ou temps *pour moi*. Je n'ai jamais vécu en Afghanistan : politesse et coutumes m'étouffent. Je n'ai fait que passer, constamment. Mais eux, ils y vivent. Ma nostalgie est celle de l'amour. Curieux pays dont on tombe amoureux. Il suffit d'assister à une réunion d'anciens voyageurs ou coopérants : l'ambiance est la jalousie, pas la jalousie de l'arrivisme, celle de la nostalgie. A qui aura mieux connu, mieux vu, mieux aimé. Comme à un enterrement.

Un soir, dans les maquis, au bout de plusieurs jours de marche en montagne, le chef du convoi reprend devant l'assemblée du dernier village atteint son récit, sa litanie du voyage, les cols, les sacs chargés de vivres et de médicaments, les champs de mines et l'embuscade. Pour conclure sur la fatigue et les peines de l'étranger, peu habitué. Les villageois écoutent, compatissent, remercient. Soudain l'homme interrompt son récit et se retourne vers moi : « Tu devrais aussi nous remercier. Dans le fond tu es heureux d'être ici ! »

Eh oui !

Et nous sommes des centaines de vieux amoureux. Routards jetés sur les plateaux quand le désert a tari le dernier camion, coopérants qui, d'un refuge contre l'armée, font l'île déserte de leur imaginaire, ethnologues cramponnés à l'outil de travail, à l'infini de leur thèse, à leur désert des Tartares. Mais justement c'est que, là-bas, au-delà du désert, il y a les **Tartares**. Ceux des bandes dessinées de nos enfances, ceux des encyclopédies, ceux de la cavalerie des nuits blanches.

C'est un pays, apparemment, de ruines et de fantômes. Et le soir, au bord des cimetières de cailloux, les fantômes viennent s'asseoir, pour bavarder, très familièrement. C'est un pays conforme à son image. Une société transparente. Un fier guerrier qui est un fier guerrier, un vieux sage qui est un vieux sage, un voyageur qui devient un *vrai* voyageur. La fixité d'un geste, l'éternité d'une coutume, l'antiquité d'une langue, immuable depuis l'an mil. Et cela sans beau monument, sans folklore, au désespoir des agences de voyage qui aiment la transparence des cartes postales. Opacité pour qui n'a qu'un seul regard, initiation pour qui sait attendre. Juste avant le cauchemar de l'histoire. Avec, seulement, au moment de s'endormir, le clin d'œil du vieux sage, l'humour afghan avant de reprendre la pose : attention, tu rêves !

Cette société était déjà morte et ne le savait pas. Ce qui s'ébauche dans les maquis, c'est une société passée. C'est le réel d'un monde très vieux, que l'on fréquente depuis des années, fragile dans sa transition entre un Moyen-âge nostalgique et cette modernité que l'on fuyait pour la retrouver, là-bas, sous l'ancien régime, corrosive et molle.

Soudain, la guerre.

Cette modernité de l'argent, de la pression des hommes sur la terre, de l'endettement et de l'inflation, une autre modernité plus radicale — celle des chars — l'a, d'un seul coup, soufflée aux quatre vents. Et quand la poussière retombe, quand les chars essoufflés se terrent au bord des villes, on voit, dans les campagnes, ces paysans guerriers se lever, d'abord comme des fantômes puis comme des êtres plus vivants que les frelons blindés, et reprendre leurs palabres, leurs prières, leurs travaux des champs et leur somnolence millénaire.

Un hélicoptère passe, bardé de missiles : l'apocalypse, c'est pour un autre village, une autre vallée. Il y a tant de villages, tant de vallées...

Qui est inconscient ? Le voyageur devenu chroniqueur des maquis, heureux d'y retrouver la société transparente qu'il a en vain quêtée le long des routes de l'ancien régime ? Ou le paysan, heureux d'être débarrassé de l'État, et de l'ennui, mais qui, d'un seul coup, peut se retrouver dans la boue des camps de réfugiés ? Il n'y a pas de recours. Un rien fait basculer le maquis : où chercher ailleurs de quoi faire la soudure alimentaire, où soigner un malade, où trouver des munitions ? La décision de partir est si vite prise : une attaque, une récolte qui ne fera pas l'hiver, la lassitude, soudain...

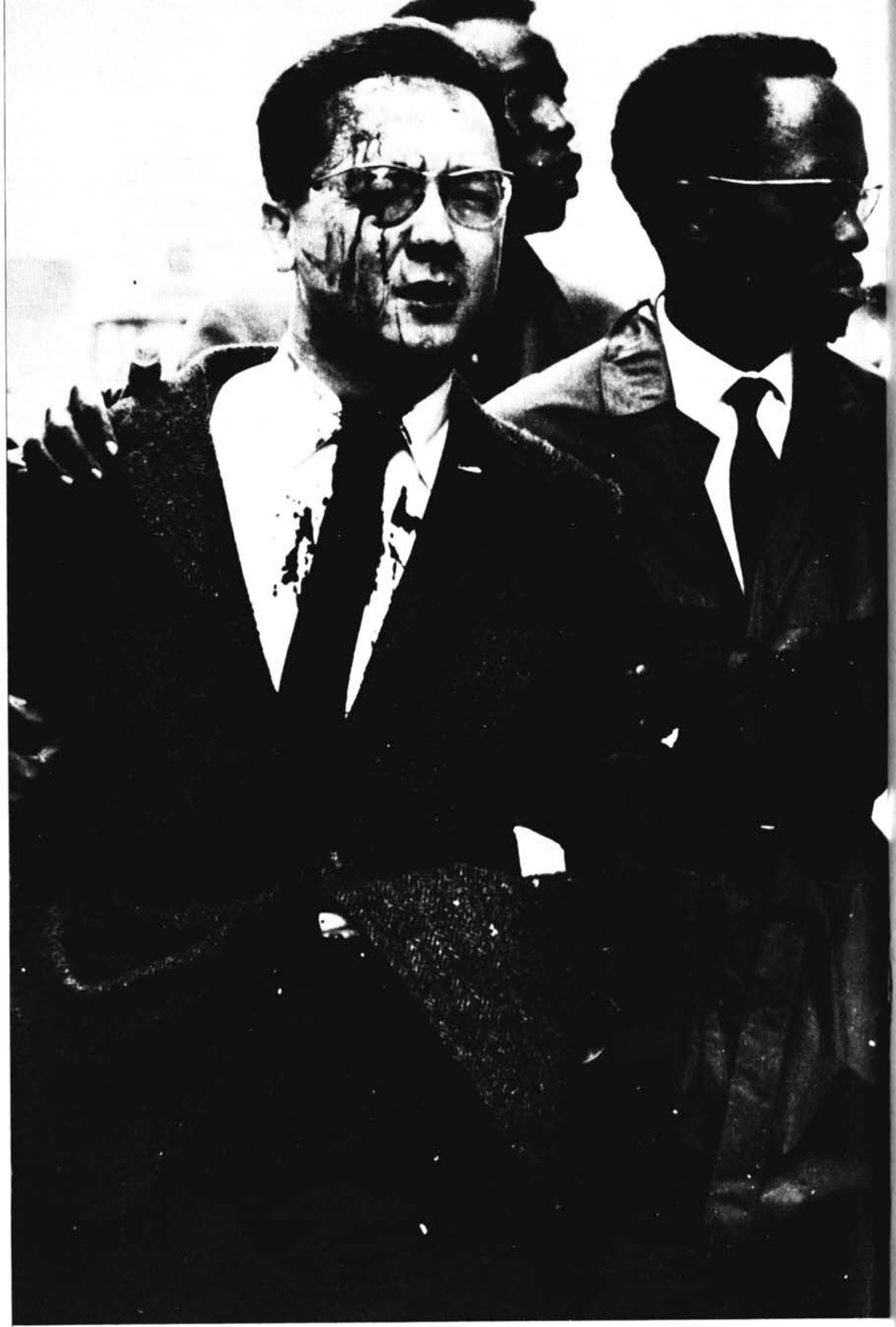
Alors on s'interroge sur la fascination. Pas d'un autre modèle de société. Il n'y a pas de paradis perdu. Pour comprendre, il faut s'asseoir dans son village afghan et oublier le plaisir de l'harmonie d'un geste et d'une coutume, d'un vêtement et d'un corps, d'un toit et d'un horizon. On retrouve alors les haines familiales, les vendettas, les exclus, les notables et les différences. Le seul mort de notre séjour, tué par un mystérieux cousin — la famille d'en bas, à qui on concède mal quelques médicaments parce que descendants d'esclaves — le serviteur, qui reste assis au seuil de la porte, ou le guide, qui tente de monnayer ses services, soudain vitaux. La société paysanne ne refoule ni ses haines ni ses différences. Elle n'a pas de discours mystificateur sur elle-même. Elle ne parle pas d'elle-même : elle vit, elle survit.

Alors, on voudra la dire. On parle sociologie, histoire, économie. On fait des conférences, des articles. Etre la langue du muet : c'est la procuration de l'intellectuel. Mais pourquoi est-il muet ?

Il y a bien d'abord ce village, ces milliers de villages, ce pays de villages et cette guerre de paysans. Avant de chercher la clé, la carte, l'analyse qui couchera le pays sur le papier, il y a des gens qui vivent et qui trouvent ça si évident qu'ils en oublient de le faire savoir. C'est d'abord ça qui fait qu'on a quelque chose à dire.

Un jour, dans le Badakhshan, il y a juste dix ans, je pris un guide pour aller dans un lieu, nommément marqué sur ma carte. Le chef de village dit : il faut dix jours. Le chef de poste dit : il faut deux jours. J'estimai cinq jours raisonnables. Le guide acquiesça. Au cinquième jour, la vallée se rétrécit : falaise de pierre et verrou glaciaire. Rien de comparable au tracé de la carte. Quand arriverons-nous ? demandai-je. « Le lieu où tu vas n'existe pas, répondit le guide. Personne n'a jamais entendu ce nom ici. — Pourquoi n'as-tu rien dit ? Ni toi, ni le chef de village, ni l'officier ? — Parce que tu avais une carte et que c'était écrit dessus. Et tu regardais la carte, avant de parler aux gens. »

OLIVIER ROY



Jacques Vergès dans une manifestation lors du procès Lumumba.

La stratégie judiciaire hier et aujourd'hui

Entretien avec
***Jean Lapeyrie*, du comité d'action prisons-justice (CAPJ)**
et *Jacques Vergès*, avocat, ex-défenseur du FLN

*La stratégie judiciaire, hier et aujourd'hui : une rupture qui persévère dans son être, par où s'unifie la famille des militants ? et, dans ses œuvres, une technique du procès politique, pieusement transmise aux héritiers ? Dans l'***hier** *de la guerre d'Algérie, Jacques Vergès inventant une manière de défendre et la faisant adopter par le FLN;* **aujourd'hui,** *la mettant au service des militantes de la RAF ou des résidents des foyers Sonacotra, et rencontrant Jean Lapeyrie qui transforme le CAP, journal des prisonniers, en « revue de la stratégie judiciaire »; hors du temps, enfin, un livre paru en 1968 :* **De la stratégie judiciaire,** *inscrivant le tout dans le ciel des idées politiques. La stratégie judiciaire s'offre comme un bel objet pour nos hommages respectueux.*

Jacques Vergès et Jean Lapeyrie au panthéon des luttes contre l'ordre judiciaire, légitimation pour des avocats de pointe qui, dans un bel empressement à embrasser la défense de rupture, aménagent la manière de « perdre avec élégance » (cf. **CAP** *nouvelle série n°2, octobre 1980, p.6); c'est aussi le CAP qui se déchire dans le silence des prisons et au milieu des témoignages de sympathie pour le combat des taulards; c'est, dans les réticences à reconnaître le Vergès d'hier dans l'avocat d'aujourd'hui, ou dans la désolation qui a salué la disparition de l'ancienne formule du CAP, notre obstination à maintenir à flot notre puissance de parler de ce à quoi nous leur demandions de nous donner accès.*

Ce sont tous ces hommages à la stratégie judiciaire d'hier et d'aujourd'hui que l'entretien qui suit voudrait prévenir.

RÉVOLTES LOGIQUES : Comment voir aujourd'hui l'histoire de la lutte des prisonniers, de la mort du GIP et de la naissance du CAP, à la liquidation du CAP lui-même et à sa résurgence comme CAPJ ?

JEAN LAPEYRIE : Dans les années 70, se crée le GIP (Groupement Information Prisons) avec Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet, Claude Mauriac, et pas mal d'intellectuels. Le GIP se caractérisait par le fait que c'étaient uniquement des intellectuels. En 1972, les prisonniers qui étaient en contact avec le GIP, en particulier ceux de Melun — qui avaient donné l'occasion des grandes manifestations du GIP, en particulier la lecture par Jean-Paul Sartre de la lettre aux pouvoirs publics (écrite par les prisonniers de Melun) sous le porche du ministère de la Justice —, avec parmi eux Serge Livrozet et son équipe, sont libérés; ils sortent à trois ou quatre à quelques mois d'intervalle et très rapidement ils forment un mouvement autonome de prisonniers, ils se démarquent des intellectuels en créant le Comité d'Action des Prisonniers (CAP), dont le sigle avait déjà été utilisé à l'intérieur de la centrale de Melun. A l'origine, le CAP avait une idéologie de masses; issu

des luttes à l'intérieur de la prison, des grands mouvements de révolte de 1970 et 1972, il avait comme idéologie le rassemblement massif des prisonniers : faire le grand mouvement des prisonniers; il y avait déjà, à cette époque, une tendance qui prônait la fondation d'un syndicat de prisonniers, comme ceux qui existent en Suède et dans les Pays Nordiques. Fin 1972, arrivent au CAP des gens qui ne sont pas des prisonniers, ou qui le furent très peu, comme moi, qui avaient une autre vue politique et préféraient la lutte ponctuelle : plus que par le mouvement des prisonniers, c'est par la lutte contre la prison qu'ils sont intéressés. C'est ce qui a fait tout de suite un clivage qui a duré jusqu'à la dernière scission et la formation du CAPJ. La différence essentielle passait par là : le groupe des « activistes » était contre la prison, contre la justice, mais n'avait pas comme objectif de rassembler les justiciables; **nous estimions qu'un prisonnier qui lutte donnait l'occasion au groupe extérieur de lutter contre la prison**; c'est ce groupe qui a mené toutes les actions ponctuelles qui ont fait le succès du CAP, et qui l'ont fait connaître des médias : la lutte pour le droit de lire en prison, celle pour la vente du journal « Le CAP » dans les prisons, etc. Et c'est en même temps ce groupe qui a toujours animé la vie du journal, sa fabrication et sa vente. Il y a eu coexistence, jusqu'au jour où la tendance qui espérait le grand rassemblement des prisonniers, face à son échec, s'est retirée, Livozet disant : les prisonniers sont hypocrites, ce sont des cons, il n'y a rien à faire avec eux. Et ce jour-là, s'est formé le Comité d'Action Prisons-Justice (CAPJ) avec les gens qui faisaient ce que l'on connaissait du CAP.

Dans le même temps, de plus en plus, nous développions la lutte sur le terrain judiciaire, nous avons fait des occupations au palais de justice, l'organisation de manifestations lors de procès, etc. Date importante : en 1976, alors que j'étais emprisonné à Blois, puisqu'en pleine affaire Agret on avait révoqué mon sursis de mise à l'épreuve, Christian Revon, mon avocat, m'apporte un livre qui s'appelait *La stratégie judiciaire*[1], de Vergès. Vergès, qui était considéré comme disparu et qu'on donnait pour mort à l'époque. J'ai pratiquement relu ce livre tous les jours en prison, en me disant : il y a quelqu'un qui a écrit ce que l'on pensait. De là j'écrivis cette lettre, sortie clandestinement de prison, qui proposait déjà la formation d'un comité prisons-justice[2] et se référait directement à la stratégie judiciaire de Vergès. Vergès, qui est là, est en mesure de vous dire comment et pourquoi il a écrit ce livre, qui pour nous est important.

JACQUES VERGÈS : J'ai un certain nombre d'années de militantisme derrière moi lorsque je m'inscris au barreau de Paris en 1955. La chance, les circonstances font qu'en 1956 je sois nommé premier secrétaire de la conférence (des avocats) ce qui, dans le cadre du palais, est un titre intéressant, assure un bon départ et également certains privilèges. Et en 57 — je suis toujours avocat stagiaire, j'ai un an et demi de barreau seulement — je dis aux groupes d'avocats qui plaident en Algérie (aux avocats du PC, dont j'étais membre, à Stibbe, qui était au PSU et qui dirigeait un petit groupe

1. Jacques Vergès, *La stratégie judiciaire*, éditions de Minuit, 1968.

2. Cette lettre et quelques autres adressées par Jean Lapeyrie au procureur de la république lorsqu'il était à l'isolement à la maison d'arrêt de Blois seront publiées dans un prochain numéro des *R.L.*.

d'avocats qui plaidait les affaires du FLN, et même à de Chazelles, qui était lié au MNA), puisque ce sont les vacances de Pâques et que je n'ai pas mes obligations à la conférence du stage, que je suis à leur disposition pour aller en Algérie. J'y suis allé, donc, sans idée préconçue et vraiment à la découverte. A Alger, j'ai compris que j'étais en désaccord avec tous mes confrères au nom de qui j'étais allé en Algérie. J'étais en désaccord sur l'organisation même de la défense, et sur son orientation.

Ce désaccord éclate en avril 57 et se confirme en juillet 57 quand je vais à Alger défendre Djamila Bouhired qui est poursuivie avec le réseau des bombistes d'Alger. Ce conflit a duré à peu près un an et, au bout d'un an, vers 1958, les responsables du FLN finalement ont tranché, en faveur de la défense que je préconisais; et c'est donc à ce moment-là que naît le deuxième collectif des avocats du FLN, le premier ayant été formé essentiellement des avocats du barreau d'Alger et des autres barreaux algériens, avec lesquels collaboraient ces trois groupes d'avocats français; ce premier collectif avait pris fin au moment de la bataille d'Alger par l'arrestation et l'internement de tous les avocats algériens qui défendaient les militants du FLN. Le deuxième collectif va assurer la totalité de la défense des prisonniers du FLN, sauf quelques exceptions, entre 58/59 et l'indépendance en 1962. Au cours de ces années-là, nous avons chaque jour senti en quoi notre défense était différente. Et cependant nous n'étions pas arrivés vraiment à élucider cette différence. Mon guide à l'époque était le guide de tous les avocats du PC — que j'avais quitté d'ailleurs entre temps sur la pointe des pieds en ne reprenant pas ma carte, mais sans rupture ni déclamation, et cette prise de distance l'avait été en fonction de la guerre d'Algérie — : le bouquin de Marcel Willard, *La défense accuse*, publié aux Editions Sociales. Willard, membre du PC, avait été désigné à un moment par Dimitrov pour être un de ses avocats étrangers (il n'eut pas l'occasion de participer à cette défense, comme tous les autres avocats étrangers, qui n'y furent pas autorisés) et avait été nommé secrétaire général du ministère de la justice à la Libération, pendant les quelques mois où le ministre de la justice émanait du comité national de la résistance. Son bouquin (que j'ai pillé en partie pour écrire *La stratégie judiciaire* — je dis piller parce qu'en fait, de reconnaître ma dette envers ce bouquin n'engage pas beaucoup, vous verrez pourquoi) est un éloge systématique de toutes les défenses des militants ouvriers et des militants socialistes : ça commence à Babeuf et ça finit avec Jacques Duclos et le complot des pigeons[3]. A chaque fois l'accusé prolétarien, notre camarade, est le plus beau, le plus gentil, le plus généreux, le plus intelligent. Et cependant, à lire, on se rendait compte que la défense de Jacques Duclos dans l'affaire des pigeons n'était pas et ne pouvait pas être celle de Dimitrov lors du procès de l'incendie du Reichstag. Il était parfaitement normal que Jacques Duclos dise : les deux pigeons qui étaient dans ma voiture, j'avais l'intention de les manger avec des petits pois, ma femme Gilberte est une bonne cuisinière; c'est un plat tout-à-fait traditionnel en

3. Au beau milieu de la « guerre froide », en mai 1952, le général américain Ridgway vient en visite officielle à Paris. C'est l'occasion de manifestations très violentes contre l'impérialisme américain (cf. la guerre de Corée, le napalm et les armes bactériologiques). Jacques Duclos, secrétaire du Parti communiste français, est arrêté une heure après la fin des manifestations, malgré son immunité parlementaire.

France, et ça n'a jamais été des pigeons voyageurs pour assurer des liaisons invraisemblables dans le début des années 50, quand même la radio existait déjà. Il est bien évident que ce style de défense ne pouvait pas être celui de Dimitrov devant un tribunal nazi. Il est évident que le procès des parlementaires malgaches ne pouvait pas avoir le même style que celui même d'Henri Martin[4] s'opposant à la guerre du Vietnam : Henri Martin agissant au nom de la constitution, au nom de la république, alors que les parlementaires malgaches, en définitive, d'une manière ou d'une autre, sont solidaires d'un mouvement qui veut l'indépendance. Nous sentions donc bien cette différence entre eux et nous, ils nous traitaient de sectaires et nous les traitions d'opportunistes; mais j'ai voulu y voir clair, et c'est la réflexion sur cette expérience qu'exprime *La stratégie judiciaire* qui est parue en 1968, six ans plus tard.

RÉVOLTES LOGIQUES : Comment définissez-vous les trois concepts de votre livre : la stratégie judiciaire, le procès de connivence et le procès de rupture ?

JACQUES VERGÈS : Un mot m'agaçait profondément pendant la guerre d'Algérie : le mot « défense politique ». Parce que sous ces vocables, il y avait de tout : il y avait les gémissements, les plaintes de certains avocats humanistes demandant aux tribunaux d'avoir pitié de ces pauvres imbéciles qu'on avait trop maltraités et qui, à la fin, avaient fini par commettre des actions regrettables, mais il fallait bien se mettre à leur place... Et la défense que nous faisions en disant : vous n'avez pas à les juger et, à la limite, vous êtes des cons. Quand par exemple au procès du réseau Jeanson[5], nous disions au tribunal qu'un de nos clients ne parlait que l'arabe littéraire et qu'on a forcé tout un débat à ce sujet et, finalement, que le tribunal a admis qu'un algérien ne pouvait parler que l'arabe littéraire, derrière l'aspect canulard c'était : vous êtes formidables, vous prétendez juger des gens, vous ne savez même pas qui ils sont. Et au procès de Mourepiane, c'est-à-dire au procès des auteurs de l'attentat contre le dépôt pétrolier de Mourepiane près de Marseille, un des accusés récusait le tribunal; ou plutôt, il disait : votre tribunal n'est pas composé comme le code de justice militaire le prévoit, je suis un officier et je veux être jugé par mes pairs, non par une bande de sous-offs. Il est évident que les mots : défense politique, dans un cas comme dans l'autre, n'avaient pas le même sens. **Et à y réfléchir, j'ai pensé qu'en fait ce n'était pas le caractère politique de l'infraction qui déterminait le style de la défense.**

Il n'y a donc pas une défense politique et une défense de droit commun. Tous les politiques ne se défendent pas de la même manière, de même que tous les droits communs. Or il y a certaines défenses de droit commun et certaines défenses politiques qui se ressemblent. J'en suis arrivé à penser que le critère de distinction était l'attitude envers le tribunal, en face de la loi, des autorités, et qu'il y avait deux attitudes possibles : on accepte la loi, et on mène ce que j'ai appelé une **défense de connivence**, c'est-à-dire : il y a

4. Henri Martin, ancien FTP engagé dans la marine, dénonce les atrocités françaises en Indochine et est inculpé du chef de « démoralisation de l'armée »; son procès en 1950 cristallise la mobilisation contre la guerre du Vietnam; il sera libéré en 1953.

5. Cf. le récit de Georges Arnaud dans *Les porteurs de valise* de Hervé Hamon et Patrick Rotman, Albin Michel, 1979, pp.278-279.

une connivence totale entre l'accusé, son avocat, le procureur, le président et la chronique judiciaire; c'est le lot de beaucoup de procès de droit commun — de la majeure partie — et c'est le lot aussi d'une grande partie des procès politiques. Au cours de la guerre d'Algérie, l'avocat gaulliste de gauche du général Challe, plaidant pour Challe, dit que c'est un républicain, qu'il est un grand-père, qu'il est à la retraite, qu'il a une petite-fille qui a des boucles blondes, qu'il travaille en plus alors qu'il pourrait jouir de sa retraite et cultiver ses roses, qu'il vend de la paille de verre pour je ne sais quelle société (Ugine-Péchiney ou Rhône-Poulenc, je n'en sais rien) et qu'il fait ça pour doter sa petite-fille aux boucles blondes; et que ce brave général à la retraite occupé à ses travaux de grand-père reçoit un jour la visite de mauvais garçons qu'il a connus au régiment, comme d'autres ont connu de mauvais garçons au lycée, et ces tentateurs, les émissaires de Salan, de Jouhaud et compagnie, viennent lui dire : on va faire un putsch etc. et lui se laisse entraîner, mais essaie toujours — et réussit, je crois — de faire en sorte que le sang ne soit pas versé, en tout cas pas trop versé; et capitule le premier quand il se rend compte que la bataille est perdue. Je dis que c'est une défense de connivence, c'est la défense d'un voleur à la tire qui ne veut pas prendre la responsabilité de ce qu'il a fait. Donc, voilà une défense de connivence, pourtant à propos d'une affaire politique. Et avant le deuxième collectif, beaucoup de défenses du FLN étaient faites sur le même schéma. Nous sommes contre la violence — c'était le leitmotiv — mais on ajoutait, pour faire bien : d'où qu'elle vienne; ces gens-là bien sûr auraient mieux fait de discuter, de s'engager dans une action de masse etc. mais ils ont trop souffert, à la fin ils ont perdu la boule, il faut comprendre, c'est une circonstance atténuante.

En face, il y a des accusés de droit commun et des accusés politiques qui refusent le système. Et c'est ce que j'appelle la **défense de rupture**, et je dis qu'à ce moment-là, en fait, ce que l'accusé exprime c'est une contradiction, pour employer un terme utilisé par Mao Tsé Toung, antagoniste avec le système. C'est une contradiction fondamentale et qui, en fait, ne relève pas de la justice. La justice étant là pour s'occuper des contradictions qui ne sont pas des contradictions fondamentales, pour mettre de l'huile dans les rouages. Et de ce point de vue, prenant de la distance, j'éprouverais une certaine indulgence pour mes confrères de connivence, en me disant qu'après tout j'avais tort de m'énerver, que c'étaient eux qui étaient dans l'esprit du système, que c'était vraiment leur boulot, que l'avocat de rupture ne peut être qu'une exception. Parce que si tous les avocats étaient de rupture, cela voudrait dire que la révolution serait en train de se faire, en tout cas qu'on en serait à la veille. La conception d'une défense de rupture amène à bouleverser toutes les données d'une défense traditionnelle. Tout est inversé. Au procès de ces accusés de Mourepiane (cf. supra), le seul acquitté était un type qui avait un casier judiciaire. Les magistrats, les psychologues du tribunal, se sont dit : ce gars, s'il a tellement trafiqué dans les cigarettes blondes et dans les femmes, ne peut pas avoir pris des risques pour une cause comme l'indépendance. C'est-à-dire que le casier judiciaire qui, dans un procès normal, est une circonstance aggravante, là devenait un brevet de bonne conduite. Ce système de défense, en rupture, nous avons vérifié par la pratique son efficacité. A partir du moment où notre

deuxième collectif s'est constitué (et c'est le moment où la guerre s'étend en France, il y a des attentats en France alors qu'auparavant il n'y en avait pas), on m'a confié tous les procès les plus graves : chaque fois qu'il s'agissait de récuser un tribunal, etc. et à cette époque on m'a fait dans certains milieux une réputation assez sinistre, puisque j'ai eu peut-être deux cents prisonniers condamnés à mort. Or, je peux le dire aujourd'hui — à l'époque je ne pouvais pas le dire parce que rien ne sert de provoquer le destin, surtout s'il a la face d'un bureaucrate ou d'un politicien — aucun de ces prisonniers n'a été exécuté. Et nous n'avons demandé la grâce pour aucun d'entre eux — je parle des prisonniers dont j'ai eu personnellement la responsabilité. Ce qui était pour moi la preuve que manifestement ce système de défense était efficace. Et en effet je pense qu'aujourd'hui devant un tribunal, comme toujours d'ailleurs, la logique de la répression veut que le fait criminel, c'est-à-dire l'infraction légale, soit isolé de son contexte. Il est évident que si on le lie à tout son contexte, on ne peut plus le juger, si on en montre la nécessité ou la signification. Pour juger une infraction, il faut absolument l'isoler. Et la défense de rupture est une manière de désenclaver le procès, de l'ouvrir sur la vie. Or, à partir du moment où quelqu'un est traduit devant un tribunal, cela veut dire que, provisoirement, dans le cadre de la cité ou de l'Etat, sa cause n'est pas majoritaire. Il fut un temps où il n'y avait pas une opinion à l'échelle mondiale. C'est Socrate à Athènes : il est évident qu'il n'était pas question par les médias d'agiter les Gaulois qui avaient d'autres sujets de préoccupation à ce moment-là. De nos jours, quand devant un tribunal un accusé désenclave son cas, place son affaire devant l'opinion mondiale, la rupture lui assure le soutien de tous les amis qu'il peut avoir à travers le monde, et leur mobilisation. Je ne dis pas qu'il est sûr de gagner, mais c'est là qu'il a le plus de chances de modifier le rapport local qui lui est défavorable. Par contre à partir du moment où il se met à genoux, il dit qu'il a eu tort mais qu'il faut bien comprendre les raisons subjectives pour lesquelles il a agi, il est bien évident qu'à ce moment-là il renonce à toutes ses alliances et qu'il se retrouve donc seul, minoritaire et faible, devant ceux qui ont le pouvoir provisoirement — puisqu'il est traduit devant eux — et qui ont l'intention de lui régler son compte, et qui lui règlent son compte. Il y a eu beaucoup plus d'exécutions en Algérie avec le système de connivence qu'avec la défense de rupture. Donc, après coup, j'ai essayé de réfléchir et j'en suis arrivé à cette conception selon laquelle il n'y a pas deux défenses — une noble : la défense politique, une vulgaire : la défense de droit commun —, il y a deux défenses qui résultent de nécessités, celles du dossier, de l'action, de l'infraction : la défense de connivence, qui est la défense banale, la défense de tous les jours, et la défense de rupture qui se présente parfois; et c'est pour cela que je n'ai jamais été de ces avocats, plaidant des affaires politiques, qui manifestent du mépris pour le droit commun. J'estime qu'un crime de droit commun a une signification très importante et qu'on n'a pas à négliger. Par là affleurent des contradictions sociales, par là apparaît toute la sclérose d'un système ou au contraire la promesse d'un avenir différent; et donc à s'y intéresser chaque affaire de droit commun devient une affaire passionnante. Et, ayant quitté le barreau de Paris en 1962, après avoir été suspendu un an, réinscrit depuis l'année dernière, je me suis retrouvé naturellement en contact avec ces groupes, ces

personnes, ces militants qui menaient une bataille au sujet des prisonniers en général et pas seulement des prisonniers politiques, qui eux-mêmes se mobilisaient pour la défense des prisonniers de tous les jours, de droit commun, et spécialement de ceux parmi eux qui mènent une lutte contre le système, de ceux d'entre eux qui sont sinon sur des positions de rupture — rupture, connivence, c'est des abstractions, des concepts, dans la vie on n'est pas forcément intégralement sur une position ou sur une autre — mais qui sont perpétuellement à la lisière de la rupture, et qui en tout cas ont perdu le respect sacro-saint de la justice; pour eux la justice n'est pas quelque chose de sacré et de mystérieux, et ça aussi c'est la défense de rupture, c'est ôter à la justice son mystère, faire apparaître son caractère de violence légale et faire en sorte que dans le procès s'affrontent deux violences, celle de la loi et celle de l'individu, qui pour telle ou telle circonstance, ce jour-là, doit s'expliquer.

JEAN LAPEYRIE : La différence procès politique/procès de droit commun est encore bien ancrée, puisque quand vous, Vergès, n'étiez pas là, nous parlions de vous à l'occasion de vols dans les supermarchés, nous faisions le procès des grands magasins, et l'on nous traitait d'irresponsables : comment, parler de Vergès, l'avocat du FLN, alors que vous êtes dans des vols de saucissons dans les grands magasins ! Même pour des avocats de gauche, la rupture était ramenée à la défense politique.

JACQUES VERGÈS : C'est une tentative de récupération : beaucoup de ces gens pensent que la connivence tonitruante, c'est la rupture. Or la rupture peut être tonitruante, elle peut également être dite d'une voix extrêmement douce, ça dépend des tempéraments de chacun : on peut dire « merde » sur le ton d'une confidence ou sur le ton d'un appel au peuple, mais c'est toujours le mot merde.

JEAN LAPEYRIE : Autre point : la défense de rupture ne se fait qu'en accord avec celui qui est acccusé, c'est aussi la grande différence.

JACQUES VERGÈS : C'est clair; la défense de rupture ne peut se faire qu'en accord avec l'accusé, et c'est ridicule d'imposer à un accusé qui n'est pas dans une position de rupture une défense de rupture, c'est le trahir. Mais il est évident aussi qu'une défense de rupture implique un minimum, je dirais non d'organisation, mais de répondant extérieur. Le type complètement isolé, sa défense de rupture c'est un cri dans le désert.

RÉVOLTES LOGIQUES : Dans le CAP, on pouvait lire un article qui disait que la défense de rupture était devenue un peu une mode. Que vouliez-vous dire par là ?

JEAN LAPEYRIE : Le problème, c'est que nous avons vécu une période vergésienne sans Vergès. C'est ça qui nous différencie de tous ceux qui cirent les bottes de Vergès maintenant qu'il est rentré : c'est qu'au fond Vergès peut redisparaître, ça ne change rien, à part le plaisir de le voir. On a organisé le procès des QHS[6] et on estime avoir fait exactement ce qui est enseigné, et vraiment à la lettre en affaire d'école, mais sans Vergès qui n'était

6. Le procès des QHS (Quartiers de Haute Sécurité) a donné lieu à la publication d'une brochure préfacée par Michel Foucault, disponible au CAP. Il eut lieu à Paris, en juin 1978.

pas là et qui n'était pas à la barre (tout aurait changé, je suis sûr qu'on avait l'acquittement). Quand on pense qu'on est partis avec des types comme Buffet-Bontens (qui, eux, ont été guillotinés) et qui avaient tenu pendant six heures six gardiens en otages dont un avec deux couteaux sur la gorge (la gendarmerie avait donné l'assaut aux grenades lacrimogènes et, à cette occasion, avait été expérimenté un gaz asphyxiant : la grosse affaire de prise d'otages-gardiens par des prisonniers), et que ça s'est terminé par quatre ans de prison avec un procès de rupture ! Plus personne ne parlait de procès de preneurs de gardiens en otages, tout le monde parlait dans l'opinion du procès des QHS... Les résistances que nous avons rencontrées pendant le temps de préparation de ce procès sont inimaginables : du côté de la presse, des avocats, tout le monde nous criant au casse-gueule ! On nous disait : ce n'est pas un procès politique. Pelletier, pour ne pas le citer, qui était l'avocat de Debrielle, allait le voir et lui disait : si vous continuez à suivre le CAP, je vous promets que vous avez perpétuité. Avec moi, vous aurez peut-être vingt ans. Pour lui, son truc c'était s'écraser, se taire, surtout pas de bruit, étouffer l'affaire, etc. Et il lui assurait vingt ans ! Alors après, il fallait voir la gueule qu'il faisait le lendemain du verdict. Il ne m'a pas parlé pendant tout le procès, il est venu me serrer la main après le verdict, et il était d'une pâleur extrême. On nous avait accusés de n'y comprendre rien, de tout mélanger en nous servant de la stratégie judiciaire de Vergès, puisque Vergès c'était un avocat politique. En fait, la défense de rupture gêne la défense traditionnelle par le fait d'abord qu'elle enlève à l'avocat le rôle de premier plan. Dans le procès des QHS, les vedettes, dans le sens bourgeois, ce n'étaient plus les preneurs d'otages, c'étaient ceux qui tenaient un discours sur les quartiers de haute sécurité. Les avocats passaient au second plan, et cela leur est insupportable. Par exemple, au procès Ferraton[7] où il y avait un avocat qui faisait de la rupture, Christian Revon, la presse ne parlait que de Ferraton; Ferraton (pourtant assassin d'un petit enfant après l'avoir sodomisé, meurtrier de sa femme, etc.) avait transformé son procès en procès des hôpitaux psychiatriques, et plus personne ne sait (et avec son accord, puisque Christian Revon avait été le premier membre du comité de soutien à Ferraton) qui était l'avocat : dans la chronique judiciaire, on se rappelle Ferraton, non Revon. Il y a une résistance formidable des avocats à ça. Dans le procès politique, procès « noble », l'accusé a son rôle à jouer. Mais dans les procès de droit commun les avocats veulent garder la vedette. Et c'est parce que la défense de rupture met ce rôle en cause qu'ils ne veulent pas de cette défense dans les procès de droit commun.

RÉVOLTES LOGIQUES : Pour le CAPJ, la rupture consiste d'abord à ne pas laisser aux seuls avocats les rôles de premier plan ?

JEAN LAPEYRIE : Oui; ceux qui disaient qu'ils faisaient de la rupture ne faisaient rien d'autre que de crier tout seuls, mais en gardant la vedette. L'accusé était assis et eux faisaient un peu plus d'éclats de manches, menaient eux-mêmes leur accusation sans avoir consulté le client. Alors que la rupture telle qu'elle est définie dans *La stratégie judiciaire* est toute

7. Serge Ferraton a raconté sa vie à l'asile dans *Ferraton, le fou, l'assassin*, Ed. Solin, 1978.

Extrait du CAP (Jean Lapeyrie à droite)

DES JUSTICIABLES

A LA JUSTICE BOURGEOISE

Transfert pour un jugement d'un justiciable qui ose user de ses droits

une organisation où celui qui est dans le box, l'accusé, joue le rôle de premier plan, avec son soutien extérieur.

RÉVOLTES LOGIQUES : La mobilisation d'un soutien extérieur à l'espace du procès et au monde judiciaire n'est-elle pas liée à des périodes privilégiées ? Dans la plaidoirie du procès des Allemandes[8], on a par exemple l'impression qu'il y a, dans les références politiques à un autre monde, évolution par rapport à celles qu'on pouvait trouver dans votre livre, et qui sont assez proches de ce que définissait le maoïsme des années 68. Quel est l'autre qu'on oppose à l'institution judiciaire, quel est le monde des solidarités, le système des alliances, qu'on peut opposer à l'ordre établi ?

JACQUES VERGÈS : Les procès ne sont pas les mêmes. A l'époque du FLN, le monde qu'on opposait au tribunal était un monde qui existait, qui était virtuel : c'était l'Algérie, dont on savait très bien qu'elle allait devenir indépendante. Le problème était de savoir comment on allait réussir à enchaîner cette indépendance, à continuer à la rendre dépendante du colonialisme. Mais, dès 59, il était évident que l'Algérie allait accéder à l'indépendance. Dans la plaidoirie que j'ai faite pour les Allemandes, c'est un monde à venir, qui n'existe pas encore, et c'est la première différence. La deuxième, c'est celle-ci : dans les procès des militants du FLN, le FLN existe déjà et il peut soutenir l'incompétence du tribunal; quand je plaidais pour mes deux clientes allemandes, je ne pouvais pas soutenir l'incompétence du tribunal au nom d'un Etat qui n'existe pas manifestement. Il y a encore une autre différence : la plaidoirie à laquelle vous faites allusion, qui est parue dans *Des femmes en mouvements* (n°34 du 27 juin 1980), n'est pas vraiment une plaidoirie de rupture. La rupture n'est pas une manie, une obsession qu'on impose. Dans ce procès je plaide, quant à moi, pour les deux Allemandes les moins compromises : on leur reproche éventuellement leur adhésion au mouvement du 2 juin, un an auparavant. Il est normal que je défende l'inconsistance du dossier.

Ce procès est un procès étrange, où la personne la plus compromise, Sieglinde Hoffmann, dont on voit la photo quand on débarque en Allemagne sur un aérodrome, pendant tout son procès se tait, ou proteste au sujet du sort qui lui est fait sur le plan de la procédure, des menottes etc. Ses avocats plaident l'insuffisance du dossier et le doute. Et quand tout le monde a plaidé, elle se lève et parle en tant que militante de la Fraction Armée Rouge, et justifie toutes les actions qu'on lui reproche, y compris l'exécution d'un magistrat ou d'un industriel. Mais cette déclaration est faite en allemand. Et comme elle a récusé auparavant le traducteur allemand, c'est une déclaration dont on devine à sa voix que c'est une déclaration combattante, mais personne ne l'entend, ne comprend. Par contre la défense la plus agressive a été celle des deux prisonnières les moins compromises, dont on disait : vous n'avez rien à leur reprocher que des inscriptions sur des petits cahiers, où elles ont dit qu'elles voulaient aller vers un monde plus libre. C'est ce qui fait le caractère étrange de ce procès; la plaidoirie que j'ai

8. Jacques Vergès défend Karin Muennichow et Karola Huchmann, interpellées avec Sieglinde Hoffmann, Ingrid Barrabas et Regina Nikolaï dans un appartement parisien le 21 juin 1978, et mises au secret, en violation de toute légalité, à la prison de Fleury-Mérogis; ces cinq Allemandes seront extradées — conformément à une habitude récente — immédiatement.

faite n'est pas une plaidoirie de rupture, et je n'avais pas à faire une plaidoirie de rupture. Le procès pouvait être un procès de rupture, il ne l'a pas été parce que, et là on en revient au point de tout à l'heure, il n'y a pas eu organisation. La défense de cinq personnes qui sont dans un box ne doit pas être l'addition de cinq défenses individuelles, mais une défense globale avec des secteurs différents mais qui s'imbriquent. Pendant la guerre d'Algérie, quand il y avait cinq accusés dans un box, on disait à l'un : toi mon cher ami, tu es mouillé jusqu'au cou. Eh bien **tu diras : j'ai tué un maton, je regrette de ne pas en avoir tué deux. Et c'est mon rôle de tuer les matons. Et après, advienne que pourra, on essayera de te sortir de là par une action politique. Par contre, il y a cette jeune femme française qui t'a reçu chez elle : il est absolument inutile de dire que le matin, quand tu es parti, elle a embrassé le pistolet et a mis la balle dans le canon. Parce qu'avec ça, elle va en cabane pour perpète. Tandis qu'elle est ta maîtresse, vous habitez ensemble, elle est anticolonialiste; mais sur cette base, on ne peut rien lui faire**. C'est-à-dire que la défense de rupture n'est pas une défense d'énergumènes, ni systématique, c'est une stratégie. Donc le procès des Allemandes n'a pas été un procès de rupture, c'est ce qui fait son caractère un peu décevant; et la défense de rupture aurait impliqué une organisation, non pas seulement sur le plan individuel de chaque défense, mais également sur le plan global. Or sur le plan global, plaider l'insuffisance d'un dossier, plaider la torture, à côté de celui qui plaide le droit à l'indépendance ou le droit à la guerilla urbaine, ce n'est pas contradictoire. Au contraire, l'un renforce l'autre. On dit : pour défendre le vieil ordre vous en êtes réduits à faire ça : à ces tortures obscènes, etc. Mais ce n'est pas l'essentiel. L'essentiel n'a pas été dit.

RÉVOLTES LOGIQUES : La question était aussi de savoir, puisqu'une défense de rupture suppose de se référer à un extérieur, si cette référence n'est pas soumise à une certaine histoire et peut-être limitée par elle; et s'il est effectivement possible de se référer aujourd'hui à un « monde à venir » sans provoquer une crise de définition.

JACQUES VERGÈS : Cette crise, si elle existe, ne met pas en cause fondamentalement la défense en tant que rupture, ou en tant que connivence. J'imagine qu'un homme comme Mesrine, sans avoir ces références, si on ne l'avait pas assassiné et si on avait fait son procès — Mesrine, tel que la légende le dépeint, je ne le connais pas personnellement —, était quelqu'un capable de faire, même sans référence très profonde, un procès politique. Et je pense même qu'aujourd'hui on vit une époque où peut-être de grands procès de rupture peuvent être de grands procès de droit commun, dans le genre de Mesrine.

Même si nos amis n'ont pas de références aussi solides qu'il y a une vingtaine d'années, ou une dizaine d'années, par contre il y a une crise générale des valeurs au nom desquelles la répression s'exerce. Aujourd'hui, faire l'apologie du vol dans les grandes surfaces n'a plus ce caractère de canular que cela pouvait avoir il y a vingt ans. De même la contestation montrera à quel point la violence est générale et n'est pas celle seulement de l'accusé; ce n'est plus aussi scandaleux de le faire aujourd'hui que dans les années cinquante. Défense de rupture et de connivence : il ne s'agit pas de recommencer

et de bégayer ce qu'on a fait une fois, il s'agit sur la base des expériences de faire des expériences nouvelles, et c'est pour cela que vous trouvez dans notre réseau Défense libre très peu, par exemple, d'anciens avocats du FLN.

JEAN LAPEYRIE : **Pour nous la référence est très simple : c'est la saloperie du système en face, c'est lui qu'on prend comme référence, sa violence, ses crimes, ses vols; on lui renvoie sa morale dans la gueule.**

JACQUES VERGÈS : On peut prendre l'exemple des criminels qui n'appartiennent pas à des organisations politiques, ou d'une manière très épisodique, et qui deviennent de grands symboles de luttes de rupture : au XVIIIe siècle, Mandrin, Cartouche; et au temps de ceux que l'on a appelés les bandits anarchistes, vous aviez cette liaison du grand procès de droit commun, qui est également un procès de contestation globale de leur société.

JEAN LAPEYRIE : Dans le procès de Jacob, par exemple, on ne se souvient plus du nom des avocats : il avait pris la parole pour revendiquer tous ses actes.

JACQUES VERGÈS : C'est un des prototypes d'Arsène Lupin.

JEAN LAPEYRIE : Oui, on dit que c'est lui qui avait inspiré Maurice Leblanc...

JACQUES VERGÈS : Il avait des goûts littéraires curieux. Un jour ses complices lui apportent un tas de bric-à-brac en lui disant : on vient de piller la villa d'un nommé Viaud, à La Rochelle ou à Rochefort. Il leur dit : malheureux ! c'est Pierre Loti, il faut lui rapporter tout ça.

RÉVOLTES LOGIQUES : Récemment se sont mis en place de nouveaux enjeux : on utilise l'espace judiciaire, le droit, pour tenter d'obtenir des jurisprudences — je pense à la tactique de la CFDT dans le droit du travail. Le fait que le CAP devienne CAPJ ne peut-il se comprendre en partie à partir de là ?

JEAN LAPEYRIE : Non, non. Notre présence sur le terrain du droit a toujours eu pour principe que l'illégalité était en face. Notre système de valeurs est très simple : nous démontrons, sur le terrain du droit quand ça nous rend service, que ce sont les autres qui sont incapables de respecter aucune légalité ni aucun droit. Notre combat judiciaire entre dans un refus plus général. Nous sommes des militants, qui veulent foutre la merde le plus possible dans le système présent. Et on ne peut pas refuser ce système tout en niant le combat judiciaire. On ne peut pas faire comme ces militants CGT défilant derrière la banderole « les ouvriers du livre ne sont pas des délinquants », après avoir foutu les marchandises du patron en l'air et s'être faits traiter de voleurs et de bandits par *Le Parisien libéré*. Nous avons toujours dénoncé cela chez tous les militants. Dans ce système, on ne peut vivre qu'en étant en marge des lois. Et on s'intéresse à ces lois pour les foutre en l'air. Je ne sais pas si je vous ai bien fait comprendre. Vous mettrez ça en français...

JACQUES VERGÈS : De ce point de vue, ma position est particulière puisque je suis un professionnel, et forcément c'est le terrain sur lequel je me bats essentiellement, mais je le fais avec beaucoup de passion et beaucoup

d'intérêt, parce que je pense que **le crime, finalement, c'est une œuvre d'art et que le crime, c'est la vie aussi**. Si vous prenez les grands chefs-d'œuvre de littérature, que ce soit *Splendeur et misère des courtisanes* ou *Les possédés* ou *Le Rouge et le Noir* ou même *La Princesse de Clèves*, partout vous voyez la délinquance, et seule la délinquance est intéressante. D'autre part l'espace judiciaire dans lequel on se bat n'est pas forcément, pourvu qu'on y arrive avec l'œil d'un athée — par rapport à la déesse Thémis —, avec un œil lucide, n'est pas un terrain sur lequel nous soyons piégés. Ça dépend de nous d'être piégés. Mais c'est un terrain sur lequel nous pouvons battre l'adversaire, c'est un terrain extrêmement dangereux à partir du moment où nous sommes décidés, nous, à ne pas jouer le jeu dont lui se réclame. Prenons l'exemple de l'affaire Debray en Bolivie[9] et celle du Che[10]. A un moment, tous les deux sont entre les mains de la police ou de l'armée bolivienne. Dans un climat banal, le dossier de Debray est très difficile pour l'accusation parce qu'il n'y a rien dedans. Et Debray dit : moi je suis journaliste, il y a un événement, j'y suis allé. Je n'ai même pas enfreint la loi. Le dossier du Che, sur un plan banal, est un dossier très facile pour l'accusation : il y a tout, meurtre, incendie volontaire, pillage, association de malfaiteurs. Les militaires boliviens, qui pourtant sont des militaires, pour une fois sont bien inspirés, peut-être cela leur a-t-il été soufflé par quelqu'un d'autre, je n'en sais rien, ou peut-être la lutte des classes amène à prendre des positions très logiques, même quand ce n'est pas très intellectualisé chez eux, comprennent donc qu'on peut faire le procès de Debray, malgré la faiblesse du dossier, parce que Debray va avoir une défense de connivence. Il ne met pas en cause la légitimité, ni même la légalité, il se réclame du droit du journaliste. Mais les militaires boliviens se rendent compte que si jamais ils commettent l'imprudence d'amener le Che dans l'espace judiciaire du tribunal, de lui donner un micro, même s'il a les menottes, c'est foutu, parce que lui ne respectera plus la règle du jeu. Et que ce ne sera plus le problème de ce qu'il a fait, mais le problème de la légitimité même du pouvoir en Bolivie. Et là, ils le tuent. C'est-à-dire qu'ils estiment que c'est le moment où la contradiction est antagoniste. Ce n'est plus une affaire de juges, c'est une affaire de soldats.

Mais il arrive que le pouvoir soit obligé par sa logique interne, par son jeu, par les règles du jeu qu'il prétend imposer, mais que lui doit respecter aussi en partie, à amener dans son espace judiciaire, dans son tribunal, un type qui a une position de rupture, et celui-ci à ce moment-là l'emporte, parce qu'il ne respecte plus du tout la règle. Et cela, qu'il récuse la compétence du tribunal ou joue la règle de la procédure, mais la joue avec un esprit libre. Je vous donne un exemple.

Pendant la guerre d'Algérie, un jour, un Algérien avait reçu l'ordre un peu extraordinaire (ce n'est pas mon problème) **de sortir du métro Stalingrad et de tuer le premier gardien de la paix qu'il verrait. C'est ce qu'il fait; il sort, il tire sur un gardien de la paix; tout au moins c'est ce qu'il dit; en effet le gardien tombe, c'est ce que les gens voient; mais je vous dis cela parce qu'il y a la vérité judiciaire qui n'est pas forcément la vérité « vraie »**

9. Le procès Régis Debray eut lieu à Camiri en décembre 1967.
10. En octobre 1967, Che Guevara, pris dans une embuscade, se fait reconnaître. Quelques heures après, il est froidement abattu.

Donc, il tire sur le flic, le flic tombe, d'autres flics arrivent, tirent sur lui, le blessent à la jambe, le coursent dans les couloirs du métro, on le passe à tabac, je ne pense même pas qu'on le torture, puisque les faits sont évidents. Et puis le procès arrive. Et au cours du procès on se dit : plaider le droit de l'Algérie à l'indépendance, mais à propos de l'assassinat d'un flic, à Paris, et d'un gardien de la paix « X », c'est-à-dire que c'est tout le corps des braves gardiens de la paix qu'on a mis en cause, c'est assez difficile. Et on pensait à Jacques Fesch, ce fils de bourgeois qui avait tué un flic dans un moment d'affolement et à qui on avait refusé les circonstances atténuantes et qu'on avait exécuté, sur le plan du droit commun. A étudier le dossier, nous sommes arrivés entre nous (c'était une défense collective) à choisir un autre système de défense. Les militants du FLN étaient tous armés à cette époque, pour des raisons que j'ignore mais qu'on peut deviner — de trafic d'armes —, de pistolets Beretta 8mm. Un médecin légiste à l'époque très considéré, une personnalité bien parisienne, le docteur Paul, avait dû se livrer déjà à une cinquantaine d'autopsies, et chaque fois c'était pareil, il y avait un orifice d'entrée de 8mm, un orifice de sortie de 8mm 1/2 à 9mm, puisque vous savez que la balle, dès qu'elle a rencontré un obstacle, se met à tourner un peu et donc l'orifice de sortie est toujours un peu plus large que l'orifice d'entrée. Et le docteur Paul avait peut-être vu le cadavre, je n'en sais rien, et il avait dit : un orifice de 8mm 1/2 d'entrée et un orifice de 9mm à la sortie. Il avait dû exprimer ça dans un langage plus médical. Or le docteur Paul avait dit quelque chose d'étonnant — je ne sais pas, peut-être était-il amoureux, avait-il un repas en ville, peut-être n'était-il même pas allé voir le cadavre. Mais ce jour-là, pour des raisons exceptionnelles que le docteur Paul ne pouvait pas connaître, l'« assassin » était armé d'un colt américain 11mm. Donc nous avons, nous, choisi ce système de défense, à la grande stupeur de tout le monde, y compris de l'accusé. Et nous avons jeté des fleurs empoisonnées au docteur Paul — et personne ne pouvait contester la valeur du docteur Paul, c'était remettre en cause toutes les autopsies qu'il avait faites — : ce grand humaniste, cet homme intègre, ce médecin absolument incorruptible vous a dit que le trou avait 8mm 1/2; or on peut imaginer qu'une arme de 8mm fasse un trou de 11mm, mais imaginer qu'une arme de 11mm fasse un trou de 8mm 1/2 c'est mathématiquement impossible. Alors, me dit le commissaire du gouvernement, imprudemment — Alors, lui répondons-nous, les autres policiers, qui ont tiré, étaient équipés de pistolets MAB 8mm; c'est pour cela que nous demandons leur audition pour savoir ce qui a pu vraiment se passer. Et quelles étaient leurs relations avec la malheureuse victime. Et éventuellement nous demandons d'exhumer le cadavre de la malheureuse victime, qui était en train de pourrir depuis un an, pour mesurer au centimètre près la largeur du trou. Vous vous imaginez bien qu'après un an, la largeur du trou n'avait plus aucun sens. Il est évident que là, c'était la connivence en apparence. A mon avis, dans l'esprit, c'était la rupture. Et le procès a été renvoyé pour supplément d'information et il n'est jamais arrivé. Et en 62 on a ouvert la porte de la prison et l'accusé est rentré en Algérie.

RÉVOLTES LOGIQUES : La lutte de la défense contre l'accusation, et le combat qui a conduit le politique ou le délinquant dans le procès, trouvent quels points de rencontre ?

JACQUES VERGÈS : Ceux qui se trompent sur la rupture croient que c'est un discours, un discours politique et un dialogue politique, où forcément l'avocat qui est plus expert dans ce domaine fait taire son client en lui disant : tais-toi imbécile, laisse-moi expliquer la philosophie des lumières à ces braves gens en face, et comment ça arrive à la fin à la lutte armée; ça c'est de la connivence et c'est de la conversation de salon, ou de meeting. La rupture à mon avis c'est la désacralisation de la justice, l'irrespect. Mais un irrespect qui est lié à une lutte qui est générale. Et forcément ça ne peut pas, à dix ans d'intervalle, avoir le même caractère. Il y a l'autre jour un confrère qui disait : je ne reconnais plus Vergès, et il est évident qu'on ne peut pas défendre aujourd'hui un type de la même manière qu'on le défendait en 1959; c'est ce que les généraux français ont fait en 1940, ils ont appliqué les meilleures recettes de la bataille de Verdun, avec le résultat que vous savez.

JEAN LAPEYRIE : On a toujours voulu faire croire que la rupture, c'était revendiquer son acte. Or on peut faire de la rupture dans un procès où le type nie, et ne reconnaît pas du tout les faits. Dans un procès dont on ne peut parler, puisque Vergès est l'un des avocats[11], on fera le procès de la gendarmerie, le procès des méthodes d'interrogatoire etc...

RÉVOLTES LOGIQUES : Au moment de la contestation du projet Peyrefitte, le CAP a attaqué de façon très virulente tous ceux qui s'étaient mobilisés contre les dispositions antilibérales de la loi, et en particulier les juges du syndicat de la magistrature, qui apparemment pourraient sembler les plus proches des prisonniers.

JEAN LAPEYRIE : Hier justement j'écrivais l'éditorial du CAP, qui tourne autour de la déclaration de guerre des avocats communistes qui dit à peu près ça : les avocats communistes ne laisseront pas faire de la justice un outil supplémentaire de répression. Là où nous avons attaqué, effectivement, et en particulier les gens de gauche, dont le syndicat de la magistrature, c'est sur le fait qu'ils ont menti, ils ont emboîté le pas à ceux qui voient dans le projet Peyrefitte quelque chose qui va rendre la justice répressive. Quand on voit (c'est la réflexion la plus bête, que j'ai citée parce qu'elle est vraiment exemplaire — pourtant, ils savent ce que c'est les sections spéciales et la justice, les communistes !) des gens venir dire qu'ils empêcheront Peyrefitte de retourner la justice contre les libertés ! Alors que c'était le moment de lutter, de montrer ce qu'est la justice, de montrer comment la justice avait toujours servi un pouvoir politique, de tous les temps. On fige la lutte sur aujourd'hui et sur le projet Peyrefitte, et on laisse croire aux gens que l'appareil de justice n'a jamais été utilisé comme un outil de répression; tout d'un coup, comme je le disais lors du débat de l'Abbaye[12], le juge d'instruction devient le garant des libertés, celui qui

11. Il s'agit du procès de Pascal Métivier et de sa femme Mireille, défendus par Jacques Vergès et Elisabeth Auerbacher pour le premier, par Christian Revon pour la seconde. Le *CAP* a publié un dossier sur l'affaire en octobre 1980 (n°2 - abonnement 6 mois : 30F; 12 mois : 60F. Chèques adressés au CAPJ, 13K rue Faidherbe, 93310 Le Pré Saint-Gervais).

12. Le 19 septembre 80, à Paris, dans le cadre du séminaire de l'association L'Abbaye sur « Violences et Dangers », eut lieu un débat sur la violence politique avec Jean LAPEYRIE, le docteur HOSSARD et des membres du collectif Révoltes Logiques.

aurait mis le prévenu en liberté; alors que maintenant les pauvres juges d'instruction vont devoir mettre en prison sans motiver ! Ils n'auront plus à motiver leurs ordonnances, et il paraît que c'est une atteinte formidable à la liberté. **Je voudrais savoir quelle est la différence pour un type qui est en tôle, d'être en tôle motivée ou en tôle non-motivée !**

JACQUES VERGÈS : Surtout que la motivation, c'est « pour les nécessités de l'enquête », et ça, ça suffit.

JEAN LAPEYRIE : Exactement.

JACQUES VERGÈS : Je pense — et je ne suis pas pour le projet Peyrefitte — que la critique qui en est faite est une critique que je dirais réactionnaire, passéiste et corporatiste. On présente le projet Peyrefitte comme une apocalypse pour demain, face à une réalité d'aujourd'hui qui est satisfaisante puisqu'on lutte pour son maintien. Et qu'on pose le problème comme le choix : Peyrefitte ou le système actuel. Or tous les jours on critique le système actuel. **Ce que je reproche à la critique qui est faite au projet Peyrefitte, c'est que l'on n'oppose pas à ce projet, qui est dans la logique du système actuel, qui officialise une pratique actuelle, un autre projet où la défense aurait un rôle plus grand.** C'est ça à mon avis la critique que je peux faire. D'autre part, vous parliez des bons juges et des juges qui seraient moins bons. J'ai une expérience en ce domaine. J'ai défendu à Hayange cinquante Algériens expulsés d'un foyer de la Sonacotra. Et je défends à La Seine-Saint-Denis soixante-dix autres qui sont expulsés également d'un foyer de la Sonacotra. A Hayange j'ai eu affaire à un bon juge, le prototype du bon juge d'aujourd'hui, Jacques Bidalou, qui a rendu en faveur de mes clients à peu près six, sept ou huit ordonnances de réintégration : ils sont toujours dehors. A Saint-Denis, j'ai eu à plaider avec mon confrère Malville, devant la cour d'appel, devant un magistrat qui ne correspond pas au schéma du bon juge et que nous avons traité en adversaire dans ce jeu judiciaire. Et le traitant en adversaire, nous avons bien précisé que pour nous il y avait dans La Seine-Saint-Denis un problème de discrimination raciale, que nous portions plainte contre les administrateurs de la Sonacotra pour discrimination raciale, pour attentat aux libertés. Les soixante-dix types de La Seine-Saint-Denis qui font la grève des loyers depuis 1973 sont toujours dans leur foyer. C'est-à-dire que, à mon avis, il ne s'agit pas de mélanger les genres : **un magistrat n'a pas à être bon ou mauvais, c'est un magistrat. Et nous, nous sommes des avocats, ou des plaignants, ou des justiciables.** Et entre nous, si nous commençons à faire rentrer ce genre de considérations, nous versons dans le paternalisme avec les catastrophes qu'il amène. A Hayange j'étais allé avec des membres de ce foyer à Strasbourg, où nous avions été reçus par les membres du Parlement Européen, et spécialement par un représentant chrétien-démocrate de Belgique, président de la commission de coopération du Parlement Européen, un vieux militant syndicaliste chrétien-démocrate : Michel. Monsieur Michel nous a dit qu'il était prêt à aller dans les foyers où nous l'appellerions, au nom du Parlement Européen, mener une enquête. Les types du Parlement Européen étaient prêts à venir et à poser le problème. Mais manifestement, étant donné la personnalité du juge, mes clients à Hayange avaient confiance en la justice et abandonner ce terrain familier du colloque

›domadaire avec un bon juge pour l'aventure avec le Parlement Euron, avec des démocrates-chrétiens, des radicaux italiens, des socialistes, communistes pas seulement français mais italiens, ou d'ailleurs, c'était chose devant laquelle eux ou leur comité de soutien ont reculé. Et alors lieu de cet affrontement logique qui n'implique de jugement péjoratif ır personne — chacun fait son boulot et chacun est à sa place dans le ıbat — **ils allaient au palais de justice toutes les semaines avec leur uête de référés à la main comme ils seraient allés au PMU le jour suivant r prendre leur billet de tiercé, et avec autant de chances de gagner.**

JEAN LAPEYRIE : Il m'est arrivé la semaine dernière l'histoire suivante qui est caractéristique. Les sœurs d'un type arrêté pour casse de pharmacie (une histoire de drogue) viennent me voir. Parce qu'il se trouve que je connaissais le juge d'instruction, mais je refuse systématiquement d'intervenir. Ce juge est considéré comme un bon juge, qui met facilement en liberté, et c'est ce qu'il fait. Et, bien entendu, le Parquet fait appel et le type est toujours en prison. Alors que si le gars s'était battu, le procureur aurait peut-être reculé devant la bagarre. Si on me disait : le Président de la cour de cassation est un bon juge, alors là, d'accord, ça pourrait commencer à devenir intéressant; tout lui arrive, il peut casser tous les jugements. Mais sinon, la justice est organisée pour pouvoir assimiler ces juges qui signent systématiquement des mises en liberté : les mecs restent en prison quand même.

JACQUES VERGÈS : Pendant un des procès de la guerre d'Algérie, le tribunal militaire était composé de militaires et présidé par un civil. Et le civil, en général, n'était pas forcément un type très répressif. Il y en avait. Mais c'était souvent le type qui n'avait pas pu se défiler. Parce que ce n'est pas une tâche très facile. Et un jour, j'étais devant un bon juge, nous commençons à récuser tout le monde, à nous colleter avec le colonel ou l'adjudant qui était là, et il a eu cette phrase : « Me faire ça à moi ! » Je crois que notre rôle est de lui faire ça à lui.

Propos recueillis le 27 octobre 1980
par **STÈPHANE DOUAILLER** et **PATRICE VERMEREN**

L'impossible mémoire de soi

Récits de dés-apprentissage

« J'écris pour vous conserver les mots de la tribu »
Salvador Espriu, poème de Sépharad,
La pell de brau (la peau de taureau)

« Tels des spectateurs qui précipitent leurs rêves, leurs désirs, leurs frustrations dans une intrigue haletante qu'ils ne vivront jamais, ces jeunes gens hypnotisés procèdent par identification : ils ont pris pension dans la fable; le judaïsme dont ils se réclament les ravit à eux-mêmes et les transporte magiquement sur une scène qui les élève et les sanctifie. Ces habitants de l'irréel, plus nombreux qu'on ne le pense, je propose de les nommer Juifs imaginaires. »[1]

Aujourd'hui, de cette identité par excès, Alain Finkielkraut essaie de se défaire : en finir, ou plus exactement finir d'en finir, avec cette forme de judaïté où une génération, la sienne, celle des enfants de la Catastrophe, a vécu le malheur « par procuration », à travers le récit et le légendaire des rescapés, c'est-à-dire dans une métaphysique, un « romanesque » de l'exil, un romanesque qui fit ainsi, si l'on ose dire en suivant le portrait tel que tracé du *Juif imaginaire*, supplément d'âme au confort matériel des enfants « bien nés » du baby-boom de l'après-guerre, plus tard adolescents de la société de consommation vivant dans la (relative) sécurité morale d'une honte occidentale trop récente pour oser inverser les questions et se demander comment les victimes avaient pu ne pas se révolter.

Situation divisée de cette génération où les gestes devenaient des actes, le théâtre un engagement, toujours pour la bonne Cause évidemment. Ainsi, prototype du malheur, le Juif dans son concept venait-il magnifier le jeune Juif réel dans sa relative tranquillité de l'après-Catastrophe. Mais justement, (se) demande Alain Finkielkraut, quelle peut être alors la réalité de cet impossible réel ? Et cette identité, revendiquée dans sa différence mais aussi dans le confort des bonnes positions idéologiques et des études universitaires, et qui devrait, en raison même de ce clivage, devenir celle du défaut, de l'absence — et là-dessus insiste l'auteur —, excède, à se transformer en théâtre c'est-à-dire en exhibition de la bonne image, excède cette absence dans une parole infinie, un ressassement de l'image de l'exclu comme définition d'un soi intégré et valorisé.

« Finalement, je comprends : c'est moi qu'il vient voir, pas ma mère. Son but ? Me voler mon père. Me l'enlever une seconde fois [...]. Sans doute appartient-il à un service spécial chargé de laver certains cerveaux, de les vider, d'en effacer la mémoire comme on efface au tableau noir à l'école.

1. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, 1980, p.23.

[...] Il m'extirpait des mots, des phrases, des lambeaux de silence; je m'appauvrissais de jour en jour. Plus je parlais et moins j'existais [...]. Alors je sais seulement que, à un certain moment, me sentant plus traqué que jamais, je serrai les dents avec force, j'écrasai les mâchoires avec violence; je ne les rouvris que pour respirer et promener le bout de ma langue sur mes lèvres desséchées. Soudain, dans un accès de rage, un spasme incontrôlable me fit refermer les mâchoires sur ma langue. Et je la coupai en deux. »[2]

L'enfant dont nous parle Elie Wiesel n'a que cette issue : devenir muet et dénier son identité pour s'investir dans la répétition d'une histoire; garder la vraie mémoire de son père, poète juif assassiné dans une prison stalinienne au commencement des années cinquante. Enfant narrateur de son père et qui ne le peut qu'à la stricte condition de perdre sa parole, de se défaire de lui pour devenir cette mémoire muette : « Qui dira la nôtre [vérité] dont les témoins ont été assassinés ? Je sais qui. Les historiens fous, les acrobates paralysés [...], les orateurs muets. Oui, fiston, les poètes muets crieront notre vérité. » (E.W., p.86). Langue coupée en deux, et ici non pas par l'effet du nazisme, ennemi déclaré et évident, mais par le côté dans lequel on a justement une partie de sa vie espéré (le poète mort fut un militant de la révolution avant d'être accusé de « sionisme » ou de « cosmopolitisme »). Langue coupée en cet autre sens aussi où il y a un avant, où cela, écrire en yiddish des poèmes « pour vous qui êtes vivants, vous, mes contemporains, mes alliés, mes compagnons, mes frères » (E.W., p.19) gardait sens, et un après où l'on est contraint de se taire, car c'est la langue elle-même qui est condamnée et précisément parce qu'elle n'est pas une superstructure : « Je n'arrivais pas à concevoir que le Parti pût ainsi condamner une culture, anéantir toute une littérature. Et les livres qui n'étaient que traduits du russe ? le troisième volume des œuvres complètes de Lénine ? et l'éloge de Joseph Vissarionovitch par le jeune Grabodkin ? Pourquoi fallait-il les faire disparaître ? Mystère. Combattre des publications déviationnistes [...]. Mais une langue ? pourquoi s'attaquer à une langue ? pour quelle raison voulait-on l'exterminer ? Mystère des mystères. »[3] Langue condamnée deux fois, en URSS par l'effet de l'antisémitisme cautionné par l'antisionisme (rebaptisé, dirait ici Alain Finkielkraut), en Israël par celui de la communication dans cette autre langue : celle des retrouvailles de la diaspora. Cette fois, l'identité se construit par défaut. N'est-ce pas dire qu'elle se détruit dans le même mouvement ?

Mais, excès de l'un, surprotégé (A.F.), ou défaut de l'autre, langue coupée (E.W.), excès de parole ici, excès de silence là, le bout de la course apparaît comme le même : ici (A.F.), comment sortir de ce narcissisme et s'ouvrir à une transcendance, la culture yiddish d'Europe centrale, qui le déborde et le nie ? Là (E.W.), comment conserver le récit d'un père vivant tel qu'en lui-même, comment le conserver dans sa mémoire et par là avoir accès au peuple décimé auquel on appartient ? Ici, la yiddiskheit à reconstituer et, dans le mouvement même de cette reconstitution, le rêve d'un vrai

2. Elie Wiesel, *Le testament d'un poète juif assassiné*, Paris, 1980, pp.253-254.

3. Elie Wiesel, op.cit. p.274. Cf.aussi Milan Kundera, *Le livre du rire et de l'oubli*, Paris, 1979.

retour à soi-même, à son origine, à travers un savoir et non plus la théâtralité immédiate d'un romanesque métaphysique : « Hystérique, j'avais été juif pour qu'on me regarde; j'apprenais maintenant la fidélité et me fabriquais — imparfaitement — une mémoire pour détenir et pour transmettre *le plus de vérité possible* sur les êtres que désignait à mon affection le vocable de judaïsme. » (A.F. p.216). Là, le récit déjà constitué d'un père révolutionnaire internationaliste, ancien du communisme allemand de la période de Weimar, ancien des Brigades internationales, ancien de l'Armée rouge durant la seconde guerre mondiale, en somme — et même si décalé[4] — ancien combattant de toutes les grandes sagas révolutionnaires européennes de la première moitié de ce siècle, et retrouvant une yiddishkheit, perdue dans l'activité militante et, à travers elle, par elle, par ces armes de la poésie et d'une foi retrouvée en son peuple, résistant aux bourreaux fonctionnaires de l'antisémitisme soviétique des années 50. Et cette histoire d'une judaïté d'abord recouverte par la politique, ensuite redécouverte contre la politique, c'est un archiviste muet par fonction, un sténographe, qui charge un enfant, muet par « auto-castration », de la conserver, yiddiskheit non plus reconstituée cette fois mais devenue, cruellement, radicalement, un *document*, déjà de l'histoire : ce récit ne se pourra, par la définition même du personnage de l'enfant, connaître que sous cette forme à la fois dernière et originelle, celle du livre, l'écrit devenant ainsi non pas seulement le lieu d'inscription archivable de l'histoire d'un peuple, mais plus radicalement sa définition même : l'homme juif n'est pas celui qui parle, mais celui qui écrit.

Opposition entre l'efficace de ce refus de soi, cette non-parole revendiquée dans une langue coupée, et l'écriture qui, non pas se substituerait à elle, mais dit le vrai de l'histoire : le testament qui porte témoignage de cette autre coupure, celle-ci dans l'histoire d'un peuple, qu'est la parole antisémite passée à l'acte : le génocide bureaucratisé. « Par mon empressement à prendre sur moi le destin juif, par mon désir de me fondre dans mon peuple, j'oubliais ceci : il n'y avait plus de peuple. Une catastrophe sans précédent m'avait séparé de la culture juive [...]. Je me croyais voué à l'exil en tant que Juif, alors que j'avais été exilé de ma collectivité même par l'événement du génocide. » (A.F. p.50). Juif devenu en somme trop « normal », « nettoyé » de toute singularité autre qu'individuelle ou sociale, et non pas par l'érosion lente d'une culture en déclin ni par les effets d'uniformisation du capitalisme triomphant, « Non : ce qui a transformé d'un seul coup la vie juive en folklore, c'est un événement précis, ponctuel et très récent : le génocide » (A.F. p.50), car si certaines communautés ont pu survivre c'est parce que les nazis n'ont pu les atteindre, mais pour ce qui est de cette culture singulière, la yiddishkheit d'Europe centrale, « ils [l']ont effacée du monde ». Comment, dès lors, ne pas être un « Juif introspectif » ? Sauf justement à parier sur la mémoire : alors cette identité retrouvée par le père, et celui-ci renvoyant lui-même à son peuple, deviendrait une issue, celle qu'empruntent ces jeunes Juifs dans leur retour

4. Le poète ne participe pas directement à l'œuvre de mort : aux Brigades internationales, il est dans le service de « Propagande et culture », dans l'Armée rouge il est d'abord brancardier, puis fossoyeur.

incroyant aux pratiques religieuses et qui trouvent une identification collective par la médiation d'un code et de son légalisme, ou celle du livre, récit d'une communauté aujourd'hui disparue, le pauvre moyen des mots chargé de restituer une histoire.

C'est en ce point qu'on peut faire une première interrogation : car cette culture qu'il faut détenir et transmettre dans son « plus de vérité possible » échappe de toutes parts à l'investigation : il est irrémédiablement trop tard, nous dit Alain Finkielkraut lui-même lorsqu'il évoque la transformation de la vie juive d'Europe centrale en folklore : « Dans vingt ans au plus, il n'y aura guère qu'une poignée d'historiens professionnels pour nous parler du judaïsme d'Europe centrale et du génocide qui a su y mettre fin. Nous sommes à ce moment charnière, à ce moment haïssable où notre passé proche entre dans l'histoire [...]. Le judaïsme dont je suis issu accède au statut d'objet historique : c'est cette distance soudaine qui me le rend à la fois douloureux et désirable. J'éprouve maintenant son absence, alors que je n'avais fait jusqu'ici que l'expérience de ma propre judéité. » (A.F. p.213). Mais la question — et on se tromperait en ne voyant dans le « je » de l'auteur que la marque de quelque état d'âme singulier — se dédouble : cette recherche de culture « à soi » et d'identité — et d'autant plus fortement formulée que celles-ci sont aujourd'hui perdues par l'effet du génocide et de cette *conséquence*, une éducation privilégiant la recherche d'une « normalité » sociale sur l'exaltation des valeurs d'une collectivité — cette recherche ne transforme-t-elle pas l'objet d'amour en objet d'études d'une part, et d'autre part ne vient-elle pas marquer un « repli », ou plus exactement un désenchantement, la prise en compte de la fin du « monde enchanté » au sens où l'entendait un Max Weber ? Comment vivre la fin des illusions et des désillusions du post-68, quand celle-ci marque en même temps la fin d'un narcissisme et la mise à jour de la « fausseté » d'un exil proclamé ? Choisir de reconstituer le chatoiement de la vie d'une Yiddiskheit perdue et seulement perçue à travers les « restes » familiaux, ce retour aux pères et mères dans la quotidienneté d'une culture opposée aux « Une/Deux » des « Un qui ne se divisent qu'en deux », cette mémoire opposée aux « Ici et maintenant » des politiques vieilli(e)s, cela constitue, pour beaucoup — et pour nous, qui faisons partie de la famille de 68 — le roman, ici en un sens exemplaire, d'une génération, mais cela fait-il issue — même culturelle — à la désillusion d'un monde désenchanté ? Ou n'est-ce pas plutôt là quelque chose comme le déplacement d'un imaginaire à un autre ? et n'y a-t-il pas autant de judaïté imaginaire dans cet « autre désir » et cette volonté de savoir ce que fut le monde disparu de la Yiddishkheit d'Europe centrale que dans l'exhibition d'une judaïté narcissique telle celle décrite par Alain Finkielkraut dans les premières pages de son livre ? Déplacement du politique au culturel. Ici (A.F.) des espoirs, illusions, désillusions du post-68, là (E.W.) des espoirs, illusions, désillusions des révolutions réussies ou fracassées, ici à la mémoire reconstituée — ou, plus exactement, projetée — des formes de vie et de sensibilité d'un peuple, là à la transmission d'une mémoire déjà constituée en récit. Dans ces déplacements, n'y a-t-il pas au fond la même volonté : substituer la culture et les charmes de ses nuances à la dureté et à la fausseté effectives de la politique, ne reste-t-on pas sur une même carte : celle de l'amour du symbolique? Mot qui se dit au moins en deux sens : celui de la vie et celui du tenant lieu.

Ou bien les deux parcours, celui d'Alain Finkielkraut décrivant sa mémoire de lui-même et sa nostalgie de la mémoire de son peuple et celui d'Elie Wiesel décrivant comment le fils de Paltiel Kossover, l'enfant à la langue coupée, n'est pas écrivain, « non, pas comme son père. A la place de son père » (E.W. p.14), et ne peut donc que *transcrire*, lui, dans une éducation communiste à rebours (« Mon père, je l'aimais [...]. Je ne le lui ai jamais dit [...]. Lui, devait penser le contraire. Avouez-le : j'avais bien suivi l'enseignement communiste; le fils avait répudié ses ancêtres » (E.W. p.31), ces deux parcours se séparent-ils ici ? Bouche cousue, muet comme une tombe, le fils du poète assassiné conserve par devers lui une histoire qui garde sens contemporain au pays nouveau et ancien où il s'établit : Israël. D'abord parce que c'est là que, si son poète de père est connu, il l'est : l'avion vient d'atterrir à Lod et les immigrants venus d'Union soviétique débarquent; parmi eux, le fils du poète que reconnaît le narrateur. « Vous ne savez pas qui vient d'arriver ? » dit-il aux compagnons de voyage de l'homme à la langue coupée. « Non, ils ne connaissent pas, ils ne connaissent rien; ils n'ont pas lu » (E.W. p.12). Double méconnaissance, dès immigrants à l'égard du poète, du narrateur aux conditions qui font d'un poète un méconnu, mais qui, ici, en Israël, se pourra peut-être corriger. Une nouvelle fois, le livre viendra donner l'existence. C'est d'abord que les conditions s'y prêtent. C'est ensuite que ce livre garde scandaleusement sa contemporanéité aujourd'hui en URSS, même sous des formes différentes. Ainsi cette culture n'est-elle plus un regret, ni une nostalgie, ni un ressourcement, mais une culture à la fois toujours en acte et portant toujours témoignage : ce testament nous parle de nous, et aujourd'hui. Le symbolique comme vie serait-il davantage présent dans le muet — et justement parce qu'il est un « acrobate paralysé », un « orateur muet » — que dans le « bavard » ?

En effet, que porte-t-elle, cette voix d'un poète assassiné que son fils muet transporte en Israël, sinon celle d'une Yiddiskheit vivante bien que, une nouvelle fois, écrasée, car ce monde existait encore trop et suffisamment dans l'union des républiques socialistes pour que Staline décide de supprimer ses écrivains. Et cette fois, l'écrasement est encore plus horrible, d'avoir entraîné effectivement les victimes à œuvrer à la *tâche*, prises qu'elles étaient — et bien d'autres avec elles, victimes eux-mêmes ou aujourd'hui désenchantés — dans ce grand rêve et sa générosité : la révolution socialiste, et, pour un Paltiel Kossover peut-être plus encore parce que poète, dans ce rêve d'universel porté par l'émancipation du genre humain.

Une nouvelle fois, les deux textes, celui d'Alain Finkielkraut et celui d'Elie Wiesel, se croisent, et les constats de l'un et l'autre livre, l'essai et le roman à base historique, viennent coïncider, et comment ne coïncideraient-ils pas si les deux expériences décrites, pourtant diverses, renvoient à une même communauté d'exil et d'errances familiales ? Et ce constat interroge : il nous montre que, en Europe — nous manque une analyse du fait culturel yiddish aux Etats-Unis, depuis *The Forward* jusqu'à Philip Roth —, la banalisation du fait juif est mortifère. Car cette banalisation suppose, pour aller à son terme ultime, que *le Juif se nettoie*, c'est-à-dire qu'il meure comme Juif : « pour être accepté comme Juif, il fallait rompre tout lien avec le sionisme, de la même manière qu'autrefois la France libérale

n'accordait le statut d'israélite qu'à ceux, parmi les descendants des Prophètes, qui n'avaient plus en eux la moindre particule juive. La position du Juif s'était inversée, les critères n'étaient plus les mêmes, mais ce qui n'avait pas bougé c'était, si l'on ose dire, *l'impératif de nettoiement*, l'obligation de rendre des comptes »; et, de même, Paltiel Kossover, jeune militant communiste à Berlin au commencement des années 30 : « Je fis de cette campagne électorale une affaire personnelle, *comme si mon avenir en dépendait* (souligné par moi, J.B.) ... je portais, à leur tête [des masses], le drapeau rouge comme mon père, à Lianov, portait les rouleaux sacrés — avec amour et détermination. » (E.W. p.113).

Ici (A.F.), pour devenir citoyen de la république une et indivisible — et on a pu mesurer récemment combien la seule idée d'un « vote juif » inquiétait la gauche officielle française, et non pas au nom des droits de l'homme et d'une singularité individuelle s'opposant à sa propre collectivité, ce qui eût gardé les apparences de la générosité, mais exactement pour les mêmes raisons qui, naguère, justifiaient la demande non-juive d'« Israélité » —, le Juif doit se transformer en « israélite », devenir ce Juif privé qui ne peut conserver sa judaïté qu'une fois passée la porte de sa demeure ou celle de la synagogue et à qui demande implicite est faite d'abandonner dans la vie publique les oripeaux de sa différence et, ainsi, de se couper de la part la plus populaire, la plus « arriérée » de son peuple, Juifs publics avérés par leurs papillottes et leurs cafetans. Ainsi l'«israélite » fut-il pris entre deux nécessités contradictoires : celle d'être, sinon progressiste, du moins libéral, pour quelque lien garder à sa collectivité (ou peut-être marquer quelque résistance intime à l'assimilation et à ses formes, et alors, se situant *pour* la république française, *mais* dans une opposition de gauche, dans une sorte de « oui, mais » dont l'antisémite fera, évidemment, un complot); et celle de marquer son entrée dans la « normalité » du citoyen sans qualités par une position politique « respectable ». Sans doute peut-on se demander aussi — et justement en termes de déplacement du symbolique — si l'« israélite » ne l'était (ou ne le devenait) que par dévotion à la république des droits de l'homme et du citoyen, moyen de gagner en sécurité individuelle d'Etat ce qu'il perdait en solidarité collective, ou si n'entraient pas dans ses raisons des positions plus volontaires, telle la fuite d'un milieu ou d'une famille vécus comme étouffants (taxer cette conduite de fuite, de lâcheté, ou même de « traîtrise » à l'égard de son peuple lui adjoindrait sans doute un qualificatif péjoratif, mais n'analyserait rien; Alain Finkielkraut indique dans son livre qu'il a connu deux manières de vivre sa judaïté); sans doute peut-on se demander cela, mais l'image du Juif n'en reste pas moins effectivement prise entre Hegel, selon qui le Juif est décidément archaïque, et Marx, qui le voit comme trop moderne et fait de lui le modèle du monde de l'argent.

Là (E.W.), pour devenir camarade, le Juif doit se transformer en fidèle honteux de sa foi et abandonner, sinon dénoncer — mais ne pas dénoncer, n'est-ce pas déjà une omission suspecte ? — non plus une collectivité de la diaspora dans ses coutumes et habitudes quotidiennes, mais l'Etat d'Israël, et non pas dans sa politique d'Etat mais dans son essence (sioniste).

Ainsi les deux constats aboutissent-ils tous deux à la même issue, les deux textes se replient l'un sur l'autre : les figures de l'assimilation — par 89 ou

par 17 — viennent se terminer au même point : elles conduisent à la mort dans l'indifférence, ou du moins la non-intervention, de la majorité de ceux qui appelaient le Juif à s'assimiler, car au nettoiement qu'impliquait l'assimilation et qui faisait circonstance aggravante, est venu s'ajouter l'inouï, ici dans les chambres à gaz du génocide nazi, là dans les caves de la tchéka.

Mais la figure de la banalisation par l'Etat d'Israël n'est guère plus convaincante : le fils du poète transporte là-bas, dans un monde hébraïsé, le ici paternel et sa poésie yiddish, et que celle-ci y soit reconnue n'est pas assuré; et, refusant les alternatives trop simples d'un Frémontier : « Je pense qu'Israël rend aux Juifs français un immense service : ou bien on se sent juif et on y va; ou bien on ne se sent pas juif et on reste ici » (cité in A.F. p.201), comme si la judéité était une sorte de crise d'appendicite et l'Etat d'Israël un hôpital, Alain Finkielkraut, vivant dans l'Etat français, se retourne vers le là-bas non pas d'Israël mais de la Yiddishkheit de l'Europe centrale, perdue. Ainsi est-ce la mémoire qui viendra donner identité, mémoire du père qui justifie le fils muet, mémoire d'une culture qui redonne sens à une judéité qu'on se refuse maintenant à « seulement » jouer.

Une identité par la mémoire, mais une impossible identité, prise entre le rêve du père-peuple, la Yiddishkheit d'Europe centrale, et l'altérité que sécrète l'effritement de l'image du père, l'impossibilité à se faire le porte-parole de ce qu'on n'a pas connu et l'effet de ce travail de connaissance : la transformation d'une culture rêvée en objet d'étude. « Ce qui fait de moi un Juif, c'est la conscience aiguë d'un manque, d'une absence entretenue, l'exil où je vis par rapport à une civilisation dont, "pour mon bien" et parce qu'il y a eu Auschwitz, mes parents n'ont pas voulu que je sois le dépositaire. » (A.F. p.139). Mais, dès lors, si le judaïsme c'est ce qui manque, on est renvoyé aux apories et au stéréotype : le Juif, c'est celui qui n'a pas de « communauté », non plus maintenant parce que les non-juifs le rejettent, mais parce qu'il a perdu la sienne et qu'Israël ne peut la lui donner. Et de même, le Juif redevient « hégélien » : il est dans l'impossibilité d'une modernité, car il ne peut pas ne pas se retourner vers la Yiddishkheit d'Europe centrale et que, se retourner vers elle, c'est aller vers le passé et chercher à se saisir d'un insaisissable. De cette mémoire elle-même, telle qu'elle est entendue dans ces livres, il y a impossibilité; ici parle un déculturé, là se tait un muet. Une nouvelle fois reste le livre, mais on sait qu'en se retournant vers Eurydice, Orphée... N'est-ce pas le thème des livres que le discours sur le peu de réalité de l'écrit ?

Les questions restent les mêmes : cette transcendance qui doit me faire enfin moi dans ma fusion-disparition en elle, n'est-elle pas le même rêve, déplacé, que celui qui agissait le militant politique ? N'est-ce pas là le retour du même sous un autre habit ? la même tentative de s'échapper de soi ? Et alors le soi « introspectif », plutôt qu'absent, ne serait-il pas trop présent ?

JEAN BORREIL

L'usine nostalgique

(Notes sur un article et sur quelques ouvrages) [1]

« Tous les grands manifestes placardés sur les murs,
qui représentent sur un fond de fabriques
l'ouvrier robuste qui se dresse sur le ciel,
s'en vont en pièces, dans le soleil et dans l'eau. Masino a honte
de voir son visage le plus fier sur les murs
des rues, et de devoir tourner à la recherche du travail. »

Pavese : *Oisiveté*

« Mais le pire ennemi fut le peuple. Il ne voulait pas être peuple.
Il disait à Monsieur Beaulieu :
— Peuple, vous-même ! Je suis aussi bien bourgeois que vous. »

Romain Rolland : *Le théâtre du peuple*

★ ★ ★

« Je ne me considère pas comme la prolo. Je ne me considère pas comme la super-intellect. non plus, pas comme étudiante. Je suis pas... Voilà, je suis là » affirme Christine sur ce parvis de Beaubourg où, explique Eric, *« on va à droite, à gauche, on reste assis sur les bancs, on regarde passer les gens... »*[2]

Voix blanche d'une subjectivité cherchant à s'affirmer dans les abréviations d'un vocabulaire raréfié. Regard revenu des grands voyages de la conscience de soi prolétarienne au degré Zéro de la certitude sensible : *Il y a ça, on est là, c'est comme ça.* Ou bien tour nouveau de la dialectique qui soutient le regard de l'observateur, dans cet apparent retour à la simplicité de ses origines, à ce rien qui, en sa naissance, est identique à son être ?

Beaubourg, dit la voix populaire, ça ressemble à une usine. Est-ce pour cela qu'il faut y aller chercher aujourd'hui, chez les *« non-travailleurs de la non-classe ouvrière »*, les voix de l'aliénation et de la révolte que ceux de la Sorbonne, il y a douze ans, cherchaient à Billancourt ?

Billancourt, justement, en voilà un qui en est revenu. Il y a douze ans, bourgeois en rupture de ban et militant en rupture de gauchisme, il y avait vu le miracle : *la* classe ouvrière, le concept en chair et en os[3]. De quoi

1. Patrick Cingolani, « *La non-reproduction* » (dans ce numéro). Jean Frémontier, *La vie en bleu*, Fayard, 1980, et *La forteresse ouvrière*, ibid. 1971. P. Bourdieu, *La distinction*, Ed. de Minuit, 1980. *Usines et ouvriers*, ouvrage collectif, Galilée, 1978. R. Linhart, *L'établi*, Ed. de Minuit, 1978.

2. Patrick Cingolani, loc.cit.

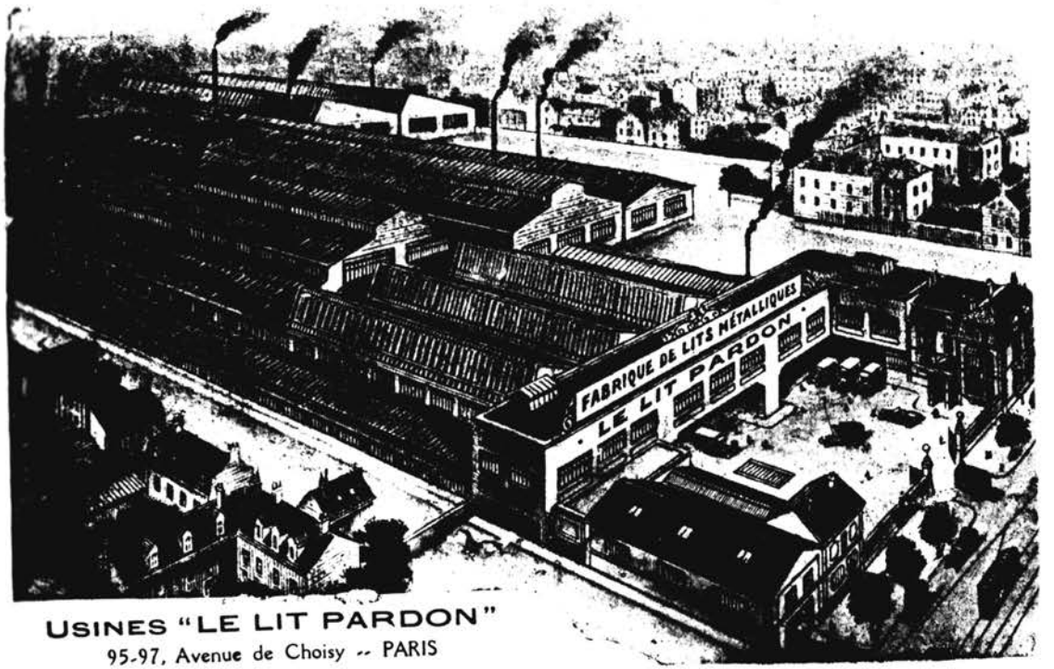
3. *La forteresse ouvrière*, op.cit.

en mettre plein les gencives à ces petits-bourgeois auxquels Marcuse, Gorz ou Mallet et Belleville avaient fait rêver une nouvelle classe en blouse blanche de contrôleurs du travail automatisé ou d'ouvriers saisis par les pièges du crédit et du confort bourgeois. Un secrétaire de la CGT, enfant du vieux Faubourg Saint-Antoine, lui avait ouvert les clefs de la forteresse : clefs de l'évidente identité de l'ouvrier dans son travail et dans son combat. « *Identité perdue, identité retrouvée* », annonçait-il. Sitôt retrouvée que perdue, bien sûr, puisqu'à vrai dire le prolétaire ne se définissait que de cela, d'être *aliéné* : façonné par le Capital, mais aussi : lui-même en tant qu'Autre, présent à soi dans son altérité. L'inventaire des conditions de son aliénation, c'est-à-dire l'énumération — en italiques bien lisibles — des caractéristiques de l'exploitation (cadences, bruit, accidents, etc.) suffisait à ce que cette identité fût reconnue, donc virtuellement reconquise. Le savoir des conditions de l'exploitation ouvrait, au plus court, le chemin de l'émancipation : science du capital, organisation des travailleurs.

Adéquation existentiellement douloureuse mais théoriquement heureuse de l'existence au concept et du travail au capital. L'Usine, quoi ! Celle-là aussi dont en 1968 l'Atelier des Beaux-Arts dessinait les pignons réguliers et la haute cheminée. L'usine-centre, où tout se jouait de l'aliénation et de l'émancipation, à partir de laquelle il fallait aller secouer les torpeurs de la société civile/bourgeoise. De l'usine à la ville, au quartier, à la maison, commandait-on alors. Celui-là, à sa manière, y a cru. Il a refait le chemin des longues marches maoïstes, des conserveries de Concarneau à la citadelle sochalienne, en passant par les chantiers de Grande-Synthe, les filatures du Nord et les aciéries d'Hayange. Aujourd'hui, revenu de ses certitudes et dégoûté de son parti, il nous rapporte son enquête sur la « culture ouvrière »[4]. Et voici la marque la plus évidente du parcours accompli : le mot a changé de sens. La culture ouvrière, disait-il naguère, ce n'était pas Sophocle, Brecht ou le théâtre populaire des « *Boy-scouts gauchistes* », c'était « *un système de références historiques et philosophiques — plus ou moins bien formulé* », permettant aux prolétaires « *d'analyser le monde où ils vivent, d'interpréter la poussière des événements quotidiens, de moduler leur lutte face à la stratégie scientifiquement élaborée de ceux qui les exploitent* »[5]. Aujourd'hui, ce n'est toujours ni Sophocle ni Brecht, mais la philosophie s'est évanouie en quittant l'usine. L'expérience militante nous l'avait déjà fait sentir : l'incarnation des concepts résiste mal à l'allongement des temps de transport. Restent alors des représentations, des images, des fantasmes, désignant des pratiques alimentaires, sexuelles ou vestimentaires : les ouvriers aujourd'hui, ce sont des gens qui aiment les viandes en sauce et les vêtements sans façons, s'en remettent à la vigilance mâle du soin d'éviter la procréation des enfants et au martinet du soin d'élever les rejetons échappés à cette vigilance, et livrent volontiers aux pratiques de sorcellerie — au rang desquelles, ô mânes d'Hähnemann ! il faut compter l'homéopathie — le maintien de leur santé.

Histoires, à la limite, de potlatch et de techniques du corps : la culture primitive des ethnologues, la culture paysanne des historiens des mentalités,

4. *La vie en bleu*, op.cit.
5. *La forteresse ouvrière*, op.cit. p.177



USINES "LE LIT PARDON"
95-97, Avenue de Choisy -- PARIS

« Souvenir d'une usine précisément disparue, ensevelie aujourd'hui sous une forêt de tours »

les styles de vie et les *habitus* populaires de la sociologie culturelle... Bien loin, assurément, des certitudes du savoir marxiste et du combat ouvrier... Est-ce seulement désenchantement politique si tant de discours et de regards sur le peuple se réajustent dans ce registre d'une sociologie de l'*ethos* populaire, d'un peuple qui est *là* et *comme ça* ? Est-ce le produit paradoxal de l'angoisse à découvrir que les théoriciens de la « nouvelle classe ouvrière » n'étaient pas totalement dans l'erreur ? Laisser tomber la lutte des classes pour préserver la classe de la lutte ? A moins qu'autre chose ne soit aussi en jeu dans le maintien à tout prix de la robuste identité populaire : la séparation entre les bons et les mauvais intellectuels; la marque de reconnaissance de celui qui sait que les choses ne sont pas comme on les croit — qui oppose le savoir vrai sur les conditions et les manifestations de l'identité ouvrière aux phrases vides des idéologues du « mode de production », mais aussi qui fait de l'adéquation à soi du corps populaire, de son « franc-parler », de son « franc-manger » et de son goût pour les chromos le référent ironique de la « bonne volonté culturelle » de la « nouvelle petite-bourgeoisie »[6].

Fonction substitutive du discours sociologique et raison de son succès présent ? S'il affirme que « *les membres des classes populaires [...] attendent de toute image qu'elle remplisse une fonction* » ou qu'elles « *refusent d'entrer dans la comptabilité benthamienne des plaisirs et des peines* »[7] du même ton péremptoire qui nous signifiait hier que les ouvriers étaient « *assez grands* » pour s'occuper tout seuls de leurs affaires, n'est-ce pas que son statut s'assure à la même condition qui légitimait la parole du théoricien ou du responsable marxiste : il faut que le peuple reste identique à lui-même pour que le savant se sépare de l'idéologue comme le représentant ouvrier du petit-bourgeois. *Ils sont ça, ils ne sont que ça* : double légitimation pour le savant en science sociale dont la position implique le rapport privilégié à deux concepts (deux classes ?), la classe populaire du concept-existant et la petite-bourgeoisie de l'idéologie inconsistante. Rapport à trois que ne sauraient bouleverser les raffinements de l'analyse distribuant à chaque fraction sociale, selon les moments dialectiques du processus de distinction, ses marques de reconnaissance. Car la forme même du questionnaire aura toujours pour effet principal la distinction des deux identités corrélatives à la position du savant : il y a ceux qui ne savent pas en user et livrent ainsi la simplicité « sans chichis » de leur *ethos* populaire; et il y a ceux qui, connaissant le truc, croient pouvoir se choisir librement philosophes ou garçons de café : les soldats anonymes de l'*amor fati* et les Don Quichotte grotesques de la « nouvelle petite bourgeoisie »[8].

Ce parti savant, présent à l'horizon des interprétations de Frémontier, n'est pas pourtant celui qu'il voudrait adopter. Sa rage même à exhiber chez les héros prolétariens d'hier les stigmates du racisme ou du phallocratisme, la gloriole sexuelle ou la vanité devant les meubles hors de prix qui ornent un salon inhabité, laisse percevoir que les amours déçues du militant

6. *La Distinction*, op.cit.

7. Ibid. pp.43&201

8. Ces remarques cursives n'entendent pas annuler les problèmes posés par *La Distinction*. On y reviendra au contraire plus longuement.

ne peuvent se satisfaire dans la positivité sociologique de ce prolétariat tombé de son piédestal. Sa complaisance même à l'écoute des petits secrets et des petits fantasmes de la cuisine et de l'alcôve exprime aussi un certain repentir d'avoir, pour la « bonne cause », réduit ses interlocuteurs à la stricte dimension usinière et militante. Dans l'identité quelque peu plastronnante et dans le discours souvent grasseyant de ses partenaires, il veut nous faire sentir la carapace nécessairement formée pour supporter l'insupportable du temps dérobé, des rêves écrasés et de l'identité non plus perdue — récupérable donc au bureau des concepts trouvés — mais irrémédiablement *volée*. La démarche, attentive au rêve refoulé mais indestructible qui entame l'identité populaire, entraînerait l'adhésion si le « *laisser parler* » dont elle se fait devoir ne délivrait vite son accablant revers : *s'écouter interpréter*. Qu'un mineur reconverti en tôlier évoque la dureté de la mine et celle de son nouvel apprentissage, et l'enquêteur ne manquera pas l'occasion de nous faire entendre qu'il a su, tout comme un autre, passer de Marx à Freud (à Adler plutôt ?) : « *Traduisons : je faisais un métier* dur, *ça a été* dur *de me reconvertir, je reste donc un homme* dur *(et les connotations sexuelles de l'épithète nous frappent en plein ventre...)* »[8]. Ainsi lancé, l'enquêteur n'en finira pas de traduire et d'interpréter le langage culinaire ouvrier, depuis cette « *grande bouffe* » de ragoût et de pommes de terre par laquelle un jeune faïencier quimpérois se punit d'avoir assassiné sa mère — la langue bretonne — jusqu'à ces brochettes trop évidemment phalliques dont le nom ne revient plus aux lèvres d'une femme de mineur pour la même raison selon laquelle son minable époux qui « *travaille avec des marocains* » y investit ses rêves pimentés de revanche sexuelle. La bonne volonté à l'écoute du rêve ouvrier ne suffit point pour se libérer des douces habitudes marxo-freudiennes du : « *ce n'est pas un hasard si* ».

Il est vrai aussi que le grand déballage sexualiste recèle encore une intention honnête : opposer aux parades et aux fantasmes de la surcompensation mâle cette lutte pour une reconquête, pour une authentique affirmation de soi dont les femmes — celles qui, privées des prestiges de la revanche mâle, quand elles n'en sont pas les victimes, ne peuvent que radicaliser leur désir d'être autres et elles-mêmes — donnent le modèle. Mythe nouveau : la femme, prolétaire de ceux que les prolétaires ont déçus, représentante d'une identité dominée qui ne saurait en tout cas se perdre à la façon dont les prolétaires s'embourgeoisent parfois, les bretons s'assimilent souvent et les jeunes vieillissent toujours.

★ ★ ★

Pour offrir souvent sa propre caricature, ce parcours n'est pas pourtant dérisoire. En témoignent différemment les recherches et les incertitudes actuelles de ceux qui ne désespèrent ni du marxisme ni des ouvriers, qui persistent à vouloir comprendre le présent et l'avenir ouvriers dans « l'antre du capitaliste », le procès de travail et de formation de la plus-value. Comment ne seraient-ils pas fascinés et provoqués par ces nouvelles unités de production où se brouillent les contours de l'usine et les mécanismes

8. *La vie en bleu*, p.57.

de l'exploitation : dans ces raffineries et sur ces sites pétrochimiques où le fonctionnement automatisé conserve une marge d'aléas qui rend au savoir pratique ouvrier sa fonction et où des grappes d'ouvriers d'entreprises sous-traitantes, diversement qualifiés, tournent autour du noyau organique ouvrier, comment reconnaître au juste qui est de l'entreprise et qui n'en est pas, quel travail relève de la « fabrication » ou de l'entretien, qui commande à qui ?[9] Sans doute l'homme de science retrouve-t-il, là aussi, une qualification à ce que la plus-value retrouve un mystère par trop divulgué. Mais le militant qui le double doit s'interroger en même temps sur ce qu'il advient alors du classique rapport entre les « idées justes » tirées du savoir technique de la production et les « idées justes » devant informer la lutte des classes. Car ce savoir ouvrier réhabilité par l'écart même entre le fonctionnement officiel de l'unité de production et son fonctionnement effectif n'est pas seulement un facteur d'intégration « responsable » à l'entreprise, autant que de conscience revendicative. Il accroît aussi la division entre le noyau ouvrier qualifié et le personnel généralement immigré des entreprises de sous-traitance que le sentiment de responsabilité et de risque des premiers les invite à surveiller, voire à commander, pour le bien commun de l'entreprise et des travailleurs.

Eclatement interne de l'usine, obéissant au même principe et produisant les mêmes effets que l'éclatement externe de l'usine diffuse, distribuant sa production, à travers la sous-traitance, jusqu'à retrouver les formes « archaïques » de l'atelier rural et du travail à domicile. Est-il absurde de penser que c'est peut-être l'interrogation sur les conséquences de ce processus qui donne sa nécessité ambiguë à un livre comme *L'établi* : témoignage — à l'égard de ceux qui en sont revenus — de ce que le despotisme d'usine et la lutte de classe n'ont rien perdu de leur « archaïque » actualité; constat exemplaire d'une certaine idée du combat contre l'aliénation ouvrière, depuis le savoir dénié du vieil ouvrier ou la culture écrasée de l'immigré jusqu'à la reconnaissance/recomposition de l'identité et de l'unité dans la lutte; mais peut-être aussi souvenir d'une usine précisément disparue, ensevelie aujourd'hui sous une forêt de tours ?

C'est le problème que posent avec plus de brutalité — de naïveté, en un sens — les observateurs de ce qui fut, il y a onze ans, la forteresse exemplaire du « nouveau » mouvement ouvrier : l'usine Fiat de Mirafiori — réduite aujourd'hui à la fonction de montage et d'assemblage, largement automatisée, de pièces sous-traitées à plusieurs niveaux sur tout le territoire de « l'usine diffuse »[10]. Dans le relâchement du pouvoir direct de la hiérarchie et la réduction des rythmes de travail qui caractérisent le fonctionnement nouveau, comme dans le comportement des jeunes ouvriers embauchés à la suite de la restructuration, ils voient s'évanouir, avec la figure classique du despotisme d'usine, le concept corrélatif qui avait trouvé son incarnation adéquate dans le paysan déraciné du midi devenu le paria révolté de la grande fabrique turinoise : l'*ouvrier-masse*, portant, face à

9. R. Linhart, Procès de travail et division de la classe ouvrière, *La division du travail*, op.cit. — Cf également dans *Usines et ouvriers* les contributions de J.P. de Gaudemar et B. Coriat.

10. S. Belforte, M. Ciatti et A. Magnaghi, « Restructuration productive et composition de classe à la Fiat de Turin », et M. Berra et M. Revelli, « Absentéisme et conflictualité : l'usine reniee », in *Usines et Ouvriers*, op.cit.

l'appareil despotique de l'usine, tout le poids de son *a-socialité* d'être transplanté, parqué, frustré de tout, en même temps que la pure négativité de la foule anonyme identifiée et collectivisée par la machine productive; contraint par l'absence même de toute « société civile » à trouver dans le seul espace de l'usine toute possibilité de socialisation et à porter dans ses luttes toute la rage de sa déréliction et toute la radicalité de ses besoins : « *l'usine du despotisme productif des années soixante, puis l'usine de la révolte ouvrière au début des années soixante-dix fonctionnaient non seulement comme lieux stratégiques de la valorisation du capital global mais également comme lieux privilégiés de la formation d'identité sociale et de socialisation ouvrières. [...] Dans ce moment privilégié d'exercice d'un pouvoir directement social, l'usine se posait immédiatement comme espace de socialisation, comme moment d'organisation de l'ouvrier collectif, pour lequel la dimension collective était directement condition et (processus) de transformation de la vie individuelle de chacun, de formation et de reproduction d'une nouvelle identité.* »[11]

De ce rapport de l'individuel et du collectif témoignait, selon les temps faibles ou forts de la conflictualité, le passage de l'absentéisme individuel à la grève participative. Or, aujourd'hui, le rapport s'inverse : les taux d'absentéisme les plus élevés coïncident avec les moments de conflictualité maximale et les vétérans des combats d'il y a dix ans regardent, amers, les nouveaux embauchés identifier la grève avec la désertion de l'usine : comportement typique d'un nouveau prolétariat de jeunes nés dans le tissu urbain, plus longtemps scolarisés — plus « diplômés » — que leurs aînés et qui vivent l'usine comme un lieu de passage où ils se sont trouvés par accident; effet aussi de la réduction des heures et des rythmes du travail qui permet ou impose l'appoint d'une autre occupation et noie le salaire dans le « revenu », lui ôtant ainsi son caractère d'instrument politique du pouvoir ouvrier : l'usine se trouve alors reniée, le travail divorce d'avec le Capital : « *Si, dans la phase précédente, il était possible de lire les comportements productifs de la force de travail comme une articulation de la composition technique de classe, expression — au besoin médiatisée — de la manière d'être de la classe au sein du Capital, maintenant les choses semblent obscurcies par la pénétration du "social" à l'intérieur de la sphère de la production dont le pouvoir normatif sur les comportements ouvriers se trouve désormais limité.* »[12]

Là encore, la fin d'un certain miracle, d'une incarnation du concept trop parfaite pour être honnête : miracle de cet *ouvrier-masse* que l'opéraisme avait façonné comme le Double de ce mouvement ouvrier intégré auquel il devait opposer la radicalité de « l'autre mouvement ouvrier »; ce rebelle soutenant de la sauvagerie même de ses besoins extensifs le primat de la revendication salariale; opposant le « refus du travail » communiste à la gestion socialiste du travail productif, mais propre en même temps à supporter le vieux discours de l'émancipation socialiste par lequel la positivité de la classe productrice recueille l'héritage de la puissance bourgeoise du négatif; ce prolétaire collectif revalorisé en théorie comme sujet moteur du

11. Berra et Revelli, loc.cit. p.111
Ibid. p.110.

développement même du Capital, mais dont la subjectivité et la capacité demeurent forgées à la seule « école de la fabrique » : « *La centralité productive de la grande usine [...] se renversait sous la forme de la centralité politique de la force de travail employée, sujet politique dont la capacité d'exercice du pouvoir était liée directement à son rôle productif : l'émancipation du travail.* »[14]

La centralité se renversait... l'usine se posait... cet ouvrier prend conscience... : ce synchronisme séculaire de l'usine du capital et de la machine du concept ne viendrait-il pas enfin à se dérégler dans ce mouvement inverse, cette « irruption de la société dans l'usine » caractérisant les nouveaux rapports du travail et du capital ? Et sans doute n'est-on pas très convaincu par la trop fonctionnelle substitution de la « *culture métropolitaine* » à la « *culture d'usine* », comme éducatrice de l'identité rebelle, par le volontarisme qui confère l'ancestrale pesanteur de la seconde au « solide *bagage de modèles* entièrement *structurés par la* centralité *des pratiques reproductives externes à l'univers productif de l'usine* »[15]. Dans le détail, le solide bagage de cette centralité en trompe-l'œil tend à nous renvoyer vers deux types d'explication, deux modes d'identification dont la nature — et les limites — sont déjà éprouvées : décalage entre les exigences de la production et les caractères d'une identité culturelle formée dans le cadre d'une scolarité prolongée et « surqualifiante » au regard des emplois possibles; appel, d'autre part, à ces « *nouvelles identités collectives* » qui sont aussi les plus vieux partages de l'existence : « *C'est toujours davantage aux jeunes en tant que jeunes, aux femmes en tant que femmes, aux vieux ouvriers en tant que "anciens", qu'il revient de constituer les contours et la matière des sujets collectifs [...]* »[16].

Mais peut-être est-il question de quelque chose de plus essentiel dans le va-et-vient entre l'inadéquation à soi de l'Etat capitaliste et l'adéquation à soi des sexes et des classes d'âge auquel condamne la poursuite infinie d'une introuvable « nouvelle composition de classe ». Car cette recherche c'est aussi la tension perpétuelle du retour du courant operaiste vers sa tendance indéfiniment contrariée : celle qui proclamait naguère la nécessaire « *lutte de la classe ouvrière contre elle-même comme capital* »[17] et qui reconnait aujourd'hui, dans la séparation « objective » de la classe ouvrière et du capital, l'occasion, l'exigence d'un processus subjectif d'arrachement confirmant le principe le plus profond de la démarche marxienne : la recherche d'une « *méthode de la transformation sociale* » fondée sur l'*antagonisme* et non plus sur la *contradiction*; rendant donc la dialectique au Capital pour que le matérialisme devienne « *le seul horizon entièrement innervé par la logique de l'antagonisme et de la subjectivité* »[18]; pour opposer radicalement les chemins communistes de l'affirmation et de la destruction prolétariennes à ces chemins dialectiques de l'école de la fabrique au bout desquels le socialisme attend l'héritage du Capital.

14. Ibid. p.111.
15. Ibid. p.122. **C'est nous qui soulignons.**
16. Ibid. p.136.
17. Tronti, *Ouvriers et Capital*, Ch. Bourgois, 1977, p.322.
18. A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, Ch. Bourgois, 1979, p.292.

Renversement dont l'ambiguïté pourtant se manifeste encore dans l'emploi qu'il lui faut faire encore du concept même de la confusion entre les deux processus : celui de ce « travail productif » dont l'*universalité* doit servir à transformer le « refus du travail » en force productive d'un genre nouveau, force d'une auto-valorisation ouvrière déplacée de la production du Capital à l'invention d'un monde nouveau, du pouvoir des locomotives au pouvoir des fleurs[19]. Faut-il, après d'autres, dénoncer cette conversion du marxisme en discours de la subjectivité absolue ? Ou bien y reconnaître la limite d'un processus de dédoublement constitutif de l'énoncé même du discours marxien, sensible dès l'origine de ce qui devait demeurer pour la postérité son maître-mot : ce développement des « forces productives » appliqué à donner au sillon boueux de la charrue feuerbachienne le parcours aérien de la négativité hégélienne — mais aussi à enfouir l'obsession, le remords originel, le *Je = Je* de la subjectivité stirnérienne sous les tableaux et les statistiques du baron Dupin, père commun des ouvriers et du susdit concept[20] ? Dédoublement originel qui ne peut se colmater jamais que dans le regard qui indéfiniment statufie les ombres et dans le discours qui inlassablement prête parole aux voix blanches ?

De l'usine cherchée au miroir trouvé... Peut-être les mésaventures de l'identification pourraient-elles induire à reposer la question du rapport entre ceux que l'on cherche toujours *là* et ceux qui sont instruits de la science d'être toujours *ailleurs*. Et si le rapport s'inversait ? S'il avait toujours été inverse ? Si, au regard de ces « masses » qu'il nous plaît ou déplaît alternativement de traiter en « héros », nous avions toujours été, en tout cas, « *d'une naïveté ridicule* » ?

J. RANCIÈRE

19. A. Negri, ibid. p.317, et « Sabotage et auto-valorisation ouvrière » in *Usines et Ouvriers*, pp.145-160.
20. Sur le rapport Marx-Stirner, cf. le livre très suggestif de Hervé-Marie Forest, *Marx au miroir de Stirner*, Sycomore, 1978.

L'Univers des sous-prolétaires[1]

On ne dit pas assez ce que le savoir peut avoir d'insultant, on ne dit pas assez ce qu'il véhicule de mépris et de normes contraignantes distillés jour après jour. On ne dit pas assez comment le savoir confisque à ceux qui ne l'ont pas, jusqu'aux possibilités de ressentir du plaisir. Et pourtant c'est ainsi qu'il fonctionne le plus souvent, infériorisant ceux qui déjà se débattent contre l'infériorité même, celle qui est leur condition d'existence.

Les banlieues parisiennes sont remplies de cités où Français et étrangers mêlés cherchent désespérément à ne pas être les derniers au milieu des derniers : c'est ce que démontre Colette Pétonnet dans son livre. Un livre qui interpelle d'autant plus qu'il n'emprunte pas les formes impérialistes du savoir, trouvant, pour dire, un chemin original et sensible : ce n'est pas toujours simple d'être spectatrice de la détresse des autres, même si c'est à raison scientifique et que cette raison scientifique a quelque chose à voir avec une volonté de lire différemment la société. Ne pas être dans l'appropriation, ne pas sombrer dans le misérabilisme, éviter la fascination pour une extranéité qui ressemblerait à de l'exotisme, s'éloigner de l'analyse sophistiquée et brillante qui rend l'objet à la fois plus lointain et plus dépossédé de lui-même.

Rien d'insultant dans le « savoir » de Colette Pétonnet : quelque chose par contre de l'ordre de la représentation sensible et rationnelle qui laisse étonnamment libres ceux qui sont étudiés. Ce ne sont pas des insubordonnés, « ces gens-là », ce ne sont pas des révoltés (en tout cas Colette Pétonnet ne nous le dit pas, et cette absence d'interprétation finalement me soulage), ce sont des gens spectateurs de leur propre destruction, conscients de leur mise à l'écart. C'est pour cela que parfois ils participent aussi à la destruction des autres ou même devancent la leur en s'autopunissant ou en se conduisant consciemment jusqu'à la mort. Au cœur de ce processus de destruction collective (nous les détruisons, ils détruisent aussi, ils se détruisent parfois), existe en même temps une énergie énorme, riche de vitalité, d'affectivité, de chaleur sociale et gestuelle. Elan quasiment indestructible, toujours renouvelé; pourtant toujours rompu, toujours cassé, embrassant sans cesse le vide et le néant. Comme si leur affectivité n'avait finalement prise que sur le vide, comme si leur corps savait des gestes qu'il n'était plus possible de faire, car l'espace même leur interdit. Celui du travail comme celui de l'habitat, où sans cesse on mime les rythmes de la société de consommation, se désappropriant de son propre savoir, personnel ou ethnique. Même mimée, même captée (comme on peut, quand on peut, à coup de dettes, de biffe, de crédit), la société de consommation n'est pas fidèle : il en faut toujours plus pour la rattraper; une fois rattrapée elle échappe encore en opposant son système de valeurs qui n'a rien à voir avec le leur. Car la société de consommation sait, elle aussi, et le fait savoir : « comme la production télévisée, elle-même expression de la société [...] soumise à une critique qui toujours juge en termes de valeur intellectuelle, celui qui a pris plaisir à une émission de variétés sans prétentions apprend le lendemain matin, en tête à tête avec sa radio, qu'elle était nulle *et il se sent sot*. » (p.23).

Infériorisés jusque dans leurs goûts, ils feront tout ce qui est en leur mesure pour établir des hiérarchies dans la cité. Non pas des rivalités, des différences, mais bien plutôt des protections à inventer qui en même temps les définissent comme momentanément supérieurs. « Tant que l'on a quelqu'un à protéger, on ne saurait être le dernier » dit Colette Pétonnet; et la cité se laisse voir dans ces différenciations minimes où jamais on ne trouve le dernier puisqu'il y en a toujours un plus faible, plus soûl, plus rejeté, plus Arabe, pour être pris en charge.

De la même façon et pour les mêmes raisons, les femmes refuseront les moyens de contraception, pour laisser à leurs hommes et à elles-mêmes le moyen de montrer qu'ils ne sont pas rien, que lui est viril et « la cherche la nuit », et que cela marche puisqu'ils ont des enfants. Le savoir sur la contraception masquerait ce qu'il est bon de rendre visible : une sexualité partagée, un plaisir pris ensemble.

Impossible de lire ce livre sans se poser sans cesse une question : à travers la façon dont le sous-prolétariat vit une infériorité que notre « savoir sur » accroît, comment ne voyons nous pas à quel point parfois nous avons une façon de savoir, de voir clair, de théoriser, qui est aussi une façon de faire des autres des cadavres ? A un niveau plus quotidien, qui n'est certes pas le plus innocent, notre façon radicale de parler de tel ou tel chanteur à succès, par exemple, n'est-elle pas l'aveu satisfait et méprisant de notre « bon savoir » ?

ARLETTE FARGE

1. Colette Pétonnet, *On est tous dans le brouillard. Pour une ethnologie des banlieues.* Galilée, 1979.

Revues

Cahiers d'histoire de l'Institut de Recherches Marxistes (nouvelle série) n°2. Une synthèse sur l'historiographie de l'Internationale communiste, des documents appartenant à l'histoire du PCF sur la question du logement, le texte du rapport Jdanov de septembre 1947 : cela s'offrant comme des **matériaux** pour une histoire (des partis communistes) à faire, présupposant par conséquent que la question de l'écriture de cette histoire peut être renvoyée à l'ailleurs ou au plus tard d'une science historique éprouvée... Et une étude d'Annie Fourcaut qui parvient, en quelques pages plus nerveuses sur les *lotissements à Bobigny et à Bagneux* pendant l'entre-deux-guerres, à dépasser le thème du « PCF et les problèmes de logement » et à faire apparaître des municipalités, le parti, des lotisseurs, des lotis, des mal-lotis, des locataires, etc...

Critique Communiste n°32. L'invasion de l'Afghanistan par les troupes soviétiques est soumise à déchiffrement et intégrée, dans un débat contradictoire, aux analyses de politique générale et aux résolutions qui en dérivent.
n°33. Le prolétariat est et reste le sujet politique. Que la Pologne le prouve. Que les militants et les intellectuels des franges du PCF le sentent.

La Forge, organe du parti communiste des ouvriers de France, n°31, octobre 1980 (Alfred Zimmer, BP 35, 67036 Strasbourg Cedex).

Pénélope : éducation des filles, éducation des femmes XVIIIe/XXe siècles. Un état quasi exhaustif des recherches en cours sur l'éducation familiale, l'enseignement ménager, la formation professionnelle et la rééducation des délinquantes, établi systématiquement par Geneviève Fraisse. Groupe d'études féminines, Université Paris VII, tour 34, 34-44, 3e étage, salle 03, 75005 Paris.

Débat 7 : revue du Centre d'estudies socialistes, recardo 4, Barcelona 5 (Espagne).

Cahiers ouverts : culture, éducation, recherche, formation. Une réflexion théorique du SGEN-CFDT sur sa propre pratique et sur l'institution scolaire, avec en particulier un article de Jacques Georges : *De Ferry à Beullac, histoire d'un consensus*. (5 rue Mayran, 75009 Paris, abonnement 80 francs).

Revue de métaphysique et de morale, juin 1980 : *Le marxisme au passé*, de Jean-Michel Besnier (sur l'école de Francfort). Armand Colin.

Historiens et géographes, revue des professeurs d'histoire et de géographie; une « généalogie des calamités » depuis 1860 : où la question du pourquoi des attaques contre ces disciplines, réputées pourtant d'éducation civique, est posée. N°279, juin 80 - c/o Daniel Jay, BP 31, 91000 Evry Cedex.

Confluent, été 1980 : une étude de Michel Bouille sur Louis Prat, disciple de Renouvier, et J.S. Pons, écrivain catalan (Les Castors, 66500 Prades).

IRL, journal d'expression libertaire, été 80, 6 francs.

Revue de l'enseignement philosophique au Québec : discours d'ici (vol.2 n°2, mai 80). Des analyses théoriques et une réflexion critique sur la défense de la philosophie au Québec, par des philosophes salariés plus audacieux que maints de leurs homologues français (cf. *Au pays des courtisanes*, de Roger Dessureault et Alain Lallier, et *Déméter, philosophe et féministe*, de Chantal Saint-Jarre). Collège des Trois-rivières, 3500, rue de Courval, Trois-rivières/Québec G9A 5E6. Canada.

Le C.A.P., journal des prisonniers, est devenu la **Revue des comités d'action prison-justice**, affirmant par là, selon l'expression de Jean Lapeyrie, « sa volonté d'être le journal de la stratégie judiciaire, quels que soient les Peyrefitte qui nous gouvernent ». Des textes du juge Bloch, de Weima, de Lapeyrie et du responsable du syndicat des éducateurs de justice, sur *« ces gens de bienfaisance »*; et un règlement de bibliothèque de prison, de 1876, présenté par Douailler et Vermeren. La C.A.P. 13 K rue Faidherbe, 93310 Le Pré Saint-Gervais, chèques au nom de CAP-CAPJ. Abonnements 6 mois 30F/1 an 60F (spécimen sur demande).

Masques, revue des homosexualités, n°6-n°7 (3 rue Ravignan 75018 Paris).

Feminist Studies, été 80.

Romantisme, revue du XIXe siècle : **mille huit cent trente**. Prenant prétexte d'un anniversaire, on interroge ici une révolution qui amène le libéralisme au pouvoir, et les interprétations auxquelles elle a été soumise : celles des contemporains (cf. le beau texte d'Amaury Duval), des écrivains (Chateaubriand, Victor Hugo...), des artistes (Delacroix...), des historiens (de Thiers, Mignet, Augustin Thierry... à Berthier de Sauvigny et Agulhon). Des indications intéressantes sur la société des amis du peuple et sur *La Tribune des femmes*, et, malgré l'absence totale des philosophes éclectiques et des assertions contestables sur Pierre Leroux, un recueil d'articles important sur une révolution quelque peu délaissée. SEDES/C.D.U.

Basta : qui sème l'ordre nouveau récolte le fascisme. 10n° : 20F. CCP 339434S Toulouse, BP 105, 31013 Toulouse.

Avis de recherche, quinzomadaire d'info des insoumis totaux, collectif Paroles insoumises (CPI diffusion, 13 K rue Faidherbe, 93310 Le Pré Saint-Gervais — 4F. A édité aussi de très belles affiches « charlot taulard », les quatre envoyées sous tube : 50F.

Psychologie et éducation, recherches scientifiques de l'Université de Constantine. Les mémoires de l'Institut de psychologie; et la chronique pédagogique de Claude Bernard : la politique de l'enseignement en France au XIXe siècle, ou comment « l'éducation devient une éthicolâtrie qui culmine dans l'institutolâtrie » (n°7, mai 80-IPSE, Université de Constantine, Algérie, specimen sur demande).

Feuille de route, mouvement ATD Quart Monde, 107 avenue du Général Leclerc, 95480 Pierrelaye.

Quart Monde Igloos : le quart monde face aux droits de l'homme-15F (même adresse).

Autour de l'Armée : « SOLDATS », nouveau mensuel des "soldats du contingent (et des autres) qui ne veulent pas mourir idiots", où l'on trouve des dossiers, des échos sur "la caserne au quotidien" et des renseignements pratiques. A remarquer : la Royale contre les Marins-pêecheurs. **« OBJECTION »**, n°129, fait le point sur "l'objection collective" en particulier autour de la lutte d'OP 20 et de la répression dont elle est l'objet (BP 177, 72004 Le Mans Cedex).

« MEFI » (c/o Encre noire, 13 rue d'Oran 13004 Marseille) et **« BASTA »** (BP 105, 31013 Toulouse), ces "contre-journaux" sont consacrés en grande partie aux attentats de la rue Copernic et des éditions Encre noire de Marseille.

« MAGAZINE » (4 rue Charles Moureu Paris 13e) nous envoie son second numéro. "A contre courant de l'idéologie du reflux, contre l'intervention de plus en plus grande de l'État sur la totalité de notre vie", la revue appelle à "l'affirmation de notre autonomie individuelle et sociale". Des articles sur le fascisme et la « nouvelle droite », sur *Les Réprouvés* d'Ernest Von Salomon, des nouvelles et bandes dessinées, le tout sur papier glacé.

La questione criminale, rivista di ricerca e dibattito su devianza e controllo sociale, anno VI, gennaio/aprile 1980 (Istituto Giuridico A. CICU, via Zamboni 27/29, 40126 Bologna-Italie).

Claire et Pascal Genneret : **La polka du nucléaire**, disque 45T de chants libertaires (15F, chez les auteurs, Bourdenay - 10290 Marcilly le Hayer).

Theory and society, renewal and critique in social theory. Elsevier Scientific Publishing Compagny, PO Box 330, Jan van Galenstraat 335, 1000AH Amsterdam (vol.9 n°4 juillet 80).

Le Féminaire, Centre de documentation et de recherches sur le féminisme radical, n°1&2, 1 rue H. Richyr 1030 Bruxelles.

abonnez-vous