Sous la direction de Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP

COLÈRE, INSOUMISSION: PERSPECTIVES

Colère, courage et création politique





COLÈRE, INSOUMISSION : PERSPECTIVES

Colère, courage et création politique

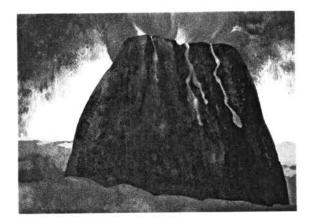
			9

Sons la direction de Marie-Claire Caloz-Tschopp

Volume 7

COLÈRE, INSOUMISSION: PERSPECTIVES

Colère, courage et création politique



Actes du colloque international de théorie politique

Université de Lausanne Institut d'Études Politiques et Internationales (IEPI) 23 - 24 - 25 avril 2010

UNIL | Université de Lausanne

L'Harmattan

© L'HARMATTAN, 2011 5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

> http://www.librairicharmattan.com diffusion.harmattan@wanadoo.fr harmattan1@wanadoo.fr

> > ISBN: 978-2-296-54509-0 EAN: 9782296545090

Du désert et des oasis Qu'est-ce que la politique ?

Hannah Arendt

«Conclusion. Ce que nous avons observé pourrait également être décrit comme la perte croissante du monde, la disparition de l'entre-deux. Il s'agit là de l'extension du désert, et le désert est le monde dans les conditions duquel nous nous mouvons.

 (\ldots)

En définitive, le monde est toujours le produit de l'homme, un produit de l'amor mundi de l'homme. L'oeuvre d'art est humaine. La parole de Hamlet est toujours vraie: «The time is out of joint, the cursed spite that I wal born to set it right» (Le temps est hors de ses gonds. Maudit sort d'être né, moi, pour le faire rentrer dans l'ordre, Shakespeare). Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre en lui. En un certain sens, le monde est toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé.»¹.

¹ Arendt Hannah, « Du désert et des oasis », Qu'est-ce que la politique ? Paris, Seuil, 1995, p. 136.

Volume 7

TABLE DES MATIERES

COLERE, INSOUMISSION : PERSPECTIVES Colère, courage et création politique

Arendt Hannah, Du désert et des oasis. Qu'est-ce que la politique (extrait)?	
Γable des matières	
TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface	9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale au volume	15
Photo en noir-blanc d'une céramique de Regula Brenner-Nünslist, Suisse NICOLOFF Ortrude, Regula Brenner-Nünslist, une céramiste qui transformait ses émotions en actes concrets	25
Le pari incertain de la révolution	
CASTORIADIS Cornelius, L'exigence révolutionnaire (extrait)	31
PEDRAZA Aristide, Questions à l'incertitude révolutionnaire Texte écrit par un autre	33
Désirer, pratiquer, raconter l'insoumission	
WEIDMANN Afra, L'arrogance du pouvoir, pourquoi y résister?	49
MAZA Eminence, La vie est difficile mais c'est un combat, je l'ai appris de mon père	53
MORAND Léonard et Bernadette, Récit d'une expérience en matière de droit d'asile en Suisse (1988)	57
LUZ Salomé, Insoumission, un chemin vers plus de justice. Une histoire de femmes et de bananes	65

GENOUD Marie-Rose, Récit d'une résistance face au canton du Valais	79
GONZALEZ Olga, Exils colombiens : la mémoire comme un acte de résistance	85
ALTOUNIAN Janine, Une résistance artisanale sur trois générations	97
PEREZ Andrès, PEREZ GONZALEZ Maria-Andrea, IDALIDES Maria, Récit de vie de Mariflor del Bosque. Un voyage forcé vers l'exil	115
CUKIER Alexis, ORIOT Alain, Manifeste pour une édition militante	135
RESTREPO Luis Alberto, Témoignage insolite (Colombie)	145
Colère : construire la création politique (droits, art, lieux de savoirs)	
HALLER Jocelyne, Des luttes collectives à la résistance par délégation	161
TAFELMACHER Christophe, Résister au démantèlement des droits Repenser radicalement la démocratie	171
FONTAINE Lauréline, Du droit et de la désobéissance. Eléments pour un paradigme démocratique	199
OGILVIE Bertrand, La colère au secours du droit : les renversements de paradigme dans les sciences sociales aujourd'hui	209
RAMUZ Raphaël, Du fétichisme à l'hégémonie : comprendre les formes de domination pour articuler les stratégies de lutte	221
SCHWEIZER Philippe, Soumission et insoumission dans le Maroc contemporain. Quelques observations pour engager une réflexion	243
WEIL Dominique, Quel sujet pour la créativité en politique ?	251
EGLI Cicero, Ni de l'art révolutionnaire, ni de la révolution artistique. Essai sur le potentiel d'une articulation	273
DOLIVO Jean-Michel, L'intelligence du collectif : quel rapport aujourd'hui entre théorie et pratique ?	287
Table des matières des autres volumes	289

PREFACE

Éclats de colère, éclats de monde

André Tosel

Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice

Quel chemin pourrait aujourd'hui nous conduire de la colère au courage et du courage à une création politique capable d'inverser la course à l'abîme de la mondialisation impulsée par le supercapitalisme liquide et réfléchie par cette conception totale du monde qu'est le néolibéralisme? Telle est l'interrogation inquiète mais militante qui parcourt les sept volumes de ce qui fut un colloque aussi singulier qu'original, conçu et organisé par Marie-Claire Caloz-Tschopp et son équipe et qui s'est tenu à Lausanne du 23 au 25 avril 2010.

Ce colloque en quelque sorte a permis de réaliser une encyclopédie portative des savoirs de résistance à cette course à l'abîme; et cette encyclopédie s'est constituée en mêlant et hybridant les uns par les autres les témoignages réfléchis d'acteurs sociaux, de victimes des violences de notre monde et les élaborations de spécialistes, chercheurs ou universitaires de tous ordres et de plusieurs nationalités. Ce mixte volontairement impur et fécond a évité tout académisme et a manifesté le simple fait que tous, militants, artistes, chercheurs, étudiants, assistances, étaient unis par la quête passionnée d'une citoyenneté politique, sociale, civile, en mesure de répondre aux défis du siècle. Il fut ainsi rappelé et montré que l'interrogation politique réellement démocratique passe par l'appropriation des savoirs et des expériences des uns et des autres sans avoir à se soumettre aux préjugés des prétendus compétents. Les compétences ne sont pas la propriété d'une caste autoproclamée comme celle des économistes et des politiciens néolibéraux qui conduit le monde à l'abîme.

Pourquoi la colère qui est une passion ou un affect apparemment négatif a-t-elle été prise pour point de départ ? Pourquoi un tel début qui s'enracine dans une anthropologie des passions tristes? Une raison majeure est à l'origine de ce choix. Elle réfère à notre situation d'époque, celle qui devient de plus en plus intolérable pour des multitudes d'hommes et de femmes. Notre monde est une manufacture de la tristesse ; il produit et multiplie des situations où la puissance d'agir et de penser de ces multitudes est toujours davantage entravée, limitée au-delà de ce qui est historiquement justifiable, voire souvent détruite. Notre monde –si la catégorie de monde renvoie à l'espace commun produit par les hommes pour être habitable par eux, pour abriter leur existence, pour permette leur manifestation finie- est devenu un non monde, comme l'avait compris Hannah Arendt en reformulant un

thème heideggerien, en interrogeant notre être en commun non pas du point de vue d'une existence authentique définie comme être pour la mort mais depuis la perspective de la naissance et du commencement. Ils sont nombreux et nombreuses ces hommes et femmes qui ont des raisons de se mettre en colère.

Une simple recension de sens commun est éclairante. Elle inclut une pluralité de colères, celle de tous ceux et celles qui sont exclus du monde, rejetés dans la pauvreté ou l'exil, celle de tous ceux et celles qui doivent vivre comme un privilège le fait d'être exploités par un capital voué à la reproduction aveugle de son impératif d'accumulation de profit, celle de tous ceux et celles qui sont privés de ce triste privilège et se voient condamnés au rang infâme d'humains devenus superflus celle de toutes les acteurs réduits à être des « victimes » de la guerre globale, des racismes et des états de guerres endémiques qui montent les unes contre les autres des populations qui se divisent souvent en majorités prédatrices et minorités condamnées à des luttes identitaires sans issue véritable, celle de tous ceux et celles qui assistent sans pouvoir résister encore à la dé-démocratisation rampante des régimes occidentaux et à la négation sournoise des droits civils sociaux et civiques, celle de ceux et celles qui subissent dans l'impuissance la dévastation d'une terre qui transformée par l'hubris du non monde sanctionne ces démesures en rendant de plus en plus problématiques et inégales les conditions de la reproduction de notre vie en ce non monde.

Aujourd'hui sont massives et diverses les raisons de la colère. Sonne, sans dimension théologique aucune, dans l'immanence du non monde, l'heure la colère, l'heure d'un *Dies irae* terrestre. Aujourd'hui est jour de colère, d'une colère qui saisit tous ceux et celles qui subissent, qui se sont engagés dans les résistances à cette catastrophe et qui tous deviennent des enragés parce qu'ils sont saisis par l'impuissance à inverser le cours des choses alors qu'il y a urgence à supprimer les maux qui affectent notre être en commun sur cette terre. Ceux-là ne peuvent pas d'abord et nécessairement ne pas haïr cela même et ceux qui causent ce mal. « L'effort pour causer du mal à celui que nous haïssons s'appelle colère (*ira*) », dit avec sa concision réaliste Spinoza (*Ethique*, III, Définition des affects, définition XXXVI). Il est normal, « juste » en ce sens d'ajustement à une condition historique, que la colère éclate un peu partout, qu'elle explose en des éclats de plus en plus vifs et qu'elle stimule à réagir, qu'elle en appelle à l'action, à la résistance, à la désobéissance civile, voire à l'insurrection, pour ne pas dire révolution.

Il serait toutefois sommaire et dangereux de s'en tenir à ces coups d'éclat. La colère ne peut s'en tenir à l'évidence de son sentiment, de son ressentiment. Elle doit se réfléchir comme passion triste dans un triste monde et transformer ce triste savoir éprouvé en savoir des causes qui la produisent et en savoir des raisons qui en font une « juste » colère, juste au sens cette fois de colère justifiée, argumentée et comme prouvée. Abandonnée à elle-même, la colère est en effet une forme développée de la haine que nous éprouvons, imaginons à l'encontre de tout ce que nous jugeons faire obstacle à notre puissance d'agir et elle s'inscrit dans le cycle des réciprocités négatives de cette haine en se faisant jalousie, ressentiment, vengeance inexpiable jusqu'à la mort de l'ennemi. On sait comment la pensée aristocratique

qui peut aussi se faire réactionnaire a stigmatisé la colère comme ressentiment des faibles, désir des vaincus de la vie refusant les inégalités, rancune de tous ceux qui sont incapables de construire un ordre humain d'excellence. De Nieztsche à Sloterdijk, la critique de la colère des faibles est un lieu commun qui s'associe à la critique de toute croyance onto-théologique dans un Dieu unique et vengeur supposé gager la banque de la colère. Si cette critique ne peut être acceptée en ce qu'elle entend ôter aux vaincus de l'histoire le droit de s'insurger contre tout ce qui a anéanti leur puissance d'agir, leur dignité et leur existence, elle pose de biais le problème crucial qui fut celui de la pensée politique, notamment de Spinoza.

Parvenue à son paroxysme, la haine qui est un affect de la politique et de la vie sociale devient politiquement inconvertible et a pour horizon la transformation de la politique en guerre à mort, la destruction des ennemis qui finissent pas être déqualifiés, déspécifiés en tant qu'humains et être rejetés dans l'espèce des bêtes sauvages, pas même de l'inhumain, mais du non humain. Cette possibilité n'est pas sans exemple historique. Le nazisme, et lui particulièrement, a actualisé cette haine totale, meurtrière et génocidaire. Il a pu le faire en s'appuyant sur la haine de masses qui imaginaient que les juifs, les communistes, les démocrates et quelques autres étaient les causes réelles de leur misère et de leurs maux et qu'en conséquence ils devaient être les objets de leur « juste colère ». Tout le problème est alors de distinguer la juste colère qui sait trouver et faire valoir des raisons à une expérience -qui est d'abord vécue dans la sphère de ce que l'on imagine- et la colère surtout imaginaire qui ne peut procéder à la critique génétique de son imaginaire, qui erre sur les causes qui la motivent et se trompe sur les responsabilités humaines. Ce critère immanent de la juste colère distincte de la colère plus ou moins aveugle ou mystifiée ne peut être déterminé que par un travail minimal de connaissance de la situation historique, des relations sociales ou transindividuelles: cette situation et ces relations assurent-elles ou non la puissance d'agir et de penser du plus grand nombre ? Seule cette connaissance passionnée. cette passion raisonnée permet d'entamer une conversion de la colère passion triste en colère passion joyeuse et à la limite en vertu active de courage, en courage éthico-politique et en invention politique.

Il ne faut pas surévaluer la vertu de cette connaissance qui est conscience vécue de l'affect qui dans la vie historique est toujours partielle et équivoque. Une connaissance plus développée s'impose donc mais elle demeure aussi toujours investie par l'imagination laquelle peut se tromper dans la recherche des causes de notre impuissance, ne serait-ce qu'en recourant à des explications sommaires par le moyen d'entités abstraites. Cette connaissance peut s'interrompre et la colère peut s'aveugler dans son propre cours, se laisser aller à des explosions de haine destructrice qui ont leurs raisons que la raison comprend mais ne peut sanctifier absolument. Ainsi il était impossible ou très difficile de combattre le nazisme et toutes ses horreurs sans haine; il était aussi nécessaire cependant de mettre un terme à cette haine en ne transformant pas tous les allemands en monstres haïssables, à éliminer de l'espèce humaine. De même et sur un autre plan, l'explication de la destruction de la puissance d'agir du plus grand nombre par le

capitalisme mondialisé n'a de valeur que générique et inaugurale; elle demeure en suspens de spécifications de situations toujours surdéterminées par la violence contemporaine et ses multiples manifestations.

De toute manière, la vie sociale et politique ne peut pas se dérouler dans le milieu d'une connaissance adéquate concernant les situations complexes de conflits reposant sur des relations transindividuelles en mouvement. La connaissance que chacun, que chaque groupe en conflit prend de ce qui est bon et mauvais pour lui en éprouvant l'affect de colère n'est pas une connaissance adéquate ; elle relève de la conscience vécue réglée par l'imagination et ne peut en aucun cas supprimer l'affect de colère. « Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier » (Ethique, IV, 7). Dans les conflits qui les opposent, les individus et les groupes sont confrontés à l'épreuve de produire un tant soit peu des idées claires et distinctes de leurs affects et de leurs situations à partir des représentations imaginaires de ce qui est bon ou mauvais pour eux et donc de soumettre à la critique généalogique leur prétention de juste colère. « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous nous en faisons une idée claire et distincte » (Ethique, V, 3). Individus et groupes en conflit ne peuvent prétendre produire cette connaissance qui ne peut être que partielle, toujours mêlée à des affects réglés par l'imaginaire. Si tel était le cas, la politique et la vie sociale seraient régies par la raison et ses préceptes. Or, la vie sociale historique demeure prise dans le milieu des passions et de leur imaginaire. Il se trouve seulement que certains individus et certains groupes subissent massivement le poids des dominations et des oppressions et qu'ils sont contraints à résister et à donner des raisons à cette résistance. Ils ont en ce sens raison de se révolter même si ces raisons ne sauraient coïncider avec l'idée d'une vie intégrale de raison. Il suffit de montrer que pratiquement la domination et l'oppression sont liées à des situations modifiables et apparaissent à la fois comme injustifiables et superflues.

Revenons donc à la juste colère des multitudes diverses qui produisent des raisons de cette colère et qui sont capables de critiquer la prétention des dominants à dominer et à se mettre en colère contre tous ceux qui leur résistent. La juste colère doit donc se faire docta ira, colère raisonnée et informée de ses raisons d'être. C'est elle qui donne le dynamisme de la résistance, qui passionne le désir de manière enfin active et lui communique la force d'un affect accompagné de raisons. Si la politique ne peut être une politique de la raison, elle peut être comprise par une raison qui la reconnaît en sa structure passionnelle et qui en même temps peut agir en politique comme instance rationnelle. Politique et histoire sont soumises à des régimes impurs où coexistent et s'entre-déterminent complexes passionnels polarisés autour de la joie et de la tristesse et moments de raison pratique. Les discours de la politique surdéterminent toute prétention à la scientificité d'une dimension de rhétorique. La juste colère invente ainsi son mixte de connaissances de la situation faite aux opprimés, d'affects colériques de résistance, de contrôle (auto)critique de ces affects et de référence à la raison comme vie de vertu éthique et politique. En ce sens la raison est élément et acteur de la politique. Les esprits peuvent toujours devenir actifs et contrôler leur soumission à l'imaginaire. La moindre connaissance des affects prise par l'esprit considéré en tant qu'il agit conçoit ces affects en tant qu'ils se rapportent à la joie et au désir ; cette connaissance produit la joie ((Ethique, III, 59). Cette joie permet à la juste colère de se réfléchir et de se travailler : elle résonne et se raisonne, elle raisonne sans pour autant se poser comme savoir total de la situation historique. Elle tire joie et force de ce savoir qui s'investit dans les complexes passionnels imaginatifs et qui donc demeure fragile, rectifiables et impur. Cette joie permet de modérer la haine qui soutient la colère et autant que possible de l'inverser sans aucune garantie de réussite définitive. Elle permet en quelque sorte de mettre la haine en balance en tenant compte de ses effets destructeurs et autodestructeurs. Elle induit une fluctuation de l'âme qui fait cesser un moment le cycle haineux des réciprocités négatives et rend possible une inversion du cycle en cycle de réciprocités positives, bases immanentes d'une activité de la raison devenue force pratique.

Ce travail de la *docta ira* sur elle-même a pour horizon immanent sa transformation toujours aléatoire mais réelle en vertu aussi bien individuelle que civile et civique, vertu que Spinoza nomme la Force d'Âme (*Fortitudo*), cette source de « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend ». Cette force d'Âme se divise en Fermeté ou courage (*Animositas*) et Générosité (*Generositas*). Tel est le parcours transformateur de la colère au courage et de ce dernier à l'action politique qui peut permettre de faire monde dans le non monde. La libre formulation spinozienne que nous en donnons peut avoir son actualité en ce jour de colère et peut contribuer à libérer ce *Dies Irae* de toute Apocalypse, de la vengeance purificatrice. Laissons une ultime fois la parole à Spinoza. « Par Fermeté ou Courage, j'entends le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison. Et par Générosité, j'entends le Désir par lequel chacun sous la seule dictée de la raison s'efforce d'aider tous les autres hommes et de se lier d'amitié » (*Ethique*, III, 59, scolie).

Il serait utopique cependant de se donner la garantie *a priori* de ce parcours qui tend à séparer les conflits de la guerre et à empêcher la montée de la haine à son extrême de mort. S'il est souhaitable de ne pas laisser s'abîmer ce qui reste d'héritage de socialité, de civilité, de citoyenneté dans le non monde, il demeure que nul ne peut fixer une fois pour toutes et par avance la frontière poreuse qui sépare le conflit convertible en luttes politiques créatrices de monde et la guerre sous ses multiples formes, la reconnaissance de l'adversaire avec qui on peut composer et qui le veut et l'ennemi qui cherche à détruire et qui doit être à son tour détruit. Réfléchir l'urgence d'agir en respectant cette distinction ne garantit en rien contre l'émergence de situations extrêmes où la ligne sera franchie. En ces cas la raison ne peut rien contre le déchaînement de colères antagoniques si elle ne dispose pas du recours d'une imagination politique capable de résister à ce déchaînement et d'inventer des formes d'action, des institutions, des pratiques, des rhétoriques et des esthétiques rendant désirable la production d'un monde dans l'abîme du non monde, une *vosmo-poiesis* qui fasse monde, qui à partir de « tout ce

monde » que constituent les multitudes redressées par la juste colère fasse un monde.

La question politique est bien celle du monde et ce monde ne peut être Le Monde Un de l'Homogène sous peine d'éclater dans la poussière de demandes de différences guerrières. Ce monde à faire avec les multitudes demeure pluriel. Comment transformer alors les éclats multiples des colères diverses sans les noyer dans l'identique qui appelle de manière réactionnelle son éclatement en identités adverses, sans les laisser aller non plus à la dérive les unes des autres, à la disjonction sans jonction? Il importe donc que ces éclats de colère tombent sous quelques notions communes leur permettant tout à la fois de se donner un libre cours et de se réfléchir les uns dans les autres pour converger et faire monde. Seule la demande d'égalité radicale de chacun peut faire fonction d'une notion commune selon une égalité d'analogie. Il s'agit donc de produire des chaînes d'équivalence entre ces colères réfléchies en respectant ainsi leur singularité et en rendant possible une concentration qui leur permet de faire (du) monde. Mouvements des travailleurs avec ou sans travail, révoltes des minorités racisées, résistances des l'apartheid, mouvements antimilitaristes superflues à populations internationalistes, luttes des femmes, combats des écologistes, interventions pour relancer la démocratie processus, se croisent, se contaminent, se séparent aussi, voire s'opposent et se surdéterminent, mais ils sont tous confrontés à la tâche de réfléchir ensemble une composition possible de leur pluralité pour refaire monde commun. C'est là que l'imagination des passions joyeuses pourra trouver son champ d'action à une époque marquée par l'anémie de l'invention politique.

Comment organiser une pluralité disjonctives d'éclats de colère de manière à que ces éclats de l'intérieur de leur affirmation produisent le minimum de jonction qui en fera des éclats de monde, non d'un monde éclaté, mais d'un monde commun où chaque éclat fera briller et reconnaître sa singularité, sans subir la domination superflue exercée par les autres, sans exercer lui-même de coercition inutile autre que celle immanente à la finitude de chacun ? Comment les relations d'op-position et de com-position pourront-elles se faire rapport d'ap-position au sein de chaînes d'équivalences et de coopération ? Comment les éclats de colère se réfléchiront-ils en éclats de monde, du monde émergent d'un non monde ? On le voit, ces questions peuvent se décliner tout à la fois sur les registres logiques, ontologiques, politiques et esthétiques. Elles présupposent toutes un événement irréductible : que partout où cela est juste à tous les sens du mot la colère éclate enfin et se réfléchisse en courage et générosité.

La colère mise à l'épreuve de la pensée Construire un outil de travail de théorie politique Introduction générale

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Direction du colloque (Lausanne, Suisse, 2010) Enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie

« Regardez encore. Ceci est la mer. Le mouvement gigantesque et continu, une sorte d'en-avant furieux et effréné des masses, des souffles, des bruits, un tas de montagnes en fuite, ayant l'écume pour neige, une inépuisable colère des nuées contre les vagues et des vagues contre les rochers, une poussée horrible de l'ombre contre l'ombre, un cloaque de baves, un râle sans fin : Autans, l'öhns, Borées, Aquilons, bourrasques, grains, rafales, tourmentes, raz de marée, coups d'équinoxes, barres, masquarets, ressacs, flux et reflux : agitation à jamais, le bouleversement infini ; un dragon est noué autour du globe, et souffle et hurle, le tumulte s'est fait monstre ; voilà la mer ».

Victor Hugo, Philosophie.

Les actes du colloque international de Lausanne (avril 2010) sont les traces écrites d'une expérience de réflexion collective et de transmission. Le volcan peint en 1972, juste avant le coup d'Etat dans son pays par le peintre chilien José Venturelli, illumine la couverture des volumes. Il a été à la fois le spectre d'un 21 septembre 1973 et une réalité avec l'irruption d'un volcan islandais Eyjafjöll quelques jours avant le colloque.

Dans une époque où la peur, la haine coulent dans nos veines et dans celles de la politique, déplacer la passion de la haine sur la colère, en mettant à contribution la pensée, le travail scientifique, le débat pour renouveler nos regards déformés par des préjugés pseudoscientifiques (racisme), la propagande, n'est pas anodin à un moment où la toile d'araignée du populisme enserre les esprits et les corps.

Après la chute du mur de Berlin, le mythe de la fin de l'histoire et de la démocratie, trente ans de «désémancipation, la marche en arrière sur un champ de ruine (Walter Benjamin) n'est pas réalisable. Nous ne marchons pas à reculons en acceptant la destruction. Nous ne sommes pas forcément des esclaves aveugles qui,

perdus au fond de la mine, ont oublié l'éclat de la lumière, le goût de la liberté, de l'imagination, de la révolte, de la création.

Dans une époque où la théorie politique, la philosophie sont appelées à se renouveler pour contribuer à part entière à la construction de nouveaux savoirs, de nouvelles positions, des déplacements épistémologiques, le colloque a visé une qualité académique par l'ouverture à la Cité, à un large public. La science, la réflexion critique sur le présent et le devenir sont l'affaire de tout le monde. Cela implique des choix dans le travail de formation, de recherche.

La théorie politique est produite par de multiples acteurs. Dans les plantations, les usines, les prisons, les cuisines, les bureaux, les commissariats, les centres de rétention, les salles de classe, les queues du chômage, les hôpitaux, les salles de rédaction, la rue, etc. Partout. Où se découvrent la puissance des mots, de la pensée, du langage, le fil des métaphores, des concepts. Ainsi se perd, se découvre, se construit la théorie politique et la philosophie. Par le bas, les « sans » de tous ordres. Elle n'est rien sans l'expérience et sans l'histoire.

A partir de là, l'objectif du colloque, entre résistance et création politique, a été de participer à l'élaboration d'une théorie politique, d'une philosophie nouvelles qui ne soient pas la chasse gardée de spécialistes. La pensée appartient à toutes, à tous dans une Université libre où le savoir est public. Travail pluriel, ouvert, citoyen. Le défi est de se réapproprier l'activité de penser, pour « penser ce que nous faisons » (Hannah Arendt), imaginer la création politique (Cornelius Castoriadis), la traduire dans des actions en contribuant à de nouveaux savoirs (Rada Ivekovic).

Nous invitons les lectrices et les lecteurs à découvrir et à expérimenter un très riche outil de travail (140 textes), à dialoguer avec 150 auteurs dans les sept volumes présentés. Pour continuer à inventer. Ici. Ailleurs. Autrement.

Il nous a fallu trouver une forme de diffusion des traces, des résultats qui permette de partager plus largement, continuer avec d'autres, dans d'autres lieux, le débat, la formation, la recherche. Une militante nous a ouvert une piste pour la mise en forme des 140 contributions (plus de cinq millions de signes). « Quand je voyage en train, j'ai besoin de livres faciles à transporter et à lire partout ». Par ailleurs, la toile d'Internet s'étend, mais tout le monde n'y a pas encore accès. Cependant une partie du matériel (archives des interventions en plénière et interviews après et sur l'expérience du colloque) est en ligne grâce à un projet indépendant multimédia qui a participé aux travaux du colloque en filmant et en menant à bien des entretiens, dont le responsable est Omar Odermatt, à Lausanne. Le prix des sept volumes a été étudié pour être accessible, grâce à un travail de milice, des subventions publiques et des appuis précieux. Il vise à permettre une large diffusion pour un prix très réduit.

Précisons encore que les textes ne sont pas le fait de spécialistes, de bureaucrates ou « d'intellectuels spécifiques ». Il n'y a pas d'un côté ceux qui témoignent et de l'autre ceux qui interprètent les témoignages, les utilisent comme un matériau pour construire des théories légitimant des carrières académiques. C'est pour cette raison qu'une partie du travail a été faite dans le groupe

de philosophie de parole. Un fil rouge commun tient tous les textes. Il a été demandé à tous les auteurs de réfléchir à partir de leurs pratiques, statuts, expériences très diverses en prenant tous une position commune: tout en travaillant, en parlant, en écrivant, accepter d'engager un travail de décentration et de réflexivité critique. Position difficile à plusieurs égards. Prise en compte très diversement comme on peut le lire. Cette demande simple au premier abord a révélé les interrogations les plus ardues et les plus complexes du colloque sur le statut de la pensée aujourd'hui, sur les rapports entre théorie et pratique, entre politique et philosophie.

La publication est une contribution à une théorie politique en action. Elle vise à la fois à présenter une cohérence d'ensemble et une cohérence de chacun des sept volumes. La colonne vertébrale des sept volumes est formée par les mots Colère, Courage, Création politique. Le contexte, le cadre, le fil rouge du projet dans l'histoire et l'actualité sont posés (vol. 1). Les auteurs de référence choisis sont en priorité, mais pas exclusivement, six auteurs des XXe et XXIe siècles - Hannah Arendt, Nicholas Busch, Cornelius Castoriadis, Colette Guillaumin, Rada Ivekovic, Abdelmalek Sayad - (vol. 2). Une première question philosophique a fait l'objet d'un travail d'exploration critique interdisciplinaire de l'ancrage de la colère. La colère est-elle une passion politique ? (vol. 3). Une deuxième question philosophique a repris l'exigence d'une réappropriation de la philosophie : Penser pour résister (vol. 4). Puis les terrains du travail, du chômage, de la migration, du service public, ont fait l'objet d'un travail d'examen critique et de réflexion à la lumière de la colère (vol. 5 et 6). Finalement, une synthèse sous le titre Colère, Insoumission, Perspectives, permet depuis la résistance, la révolution, la création politique, une mise en perspective de l'ensemble du travail et de luttes où il faut durer dans l'incertitude pour résister au démantèlement des droits, tout en ouvrant de nouvelles interrogations pour la recherche (vol. 7). L'extrême richesse et la grande diversité des angles de vue, des apports, des faits, des matériaux invite à visiter à la fois les sept volumes et chacun d'entre eux. Chaque volume commence par des extraits qui ouvrent l'imagination, puis succèdent des récits d'expériences et des apports interdisciplinaires plus spécifiques et diversifiés. Les 150 auteurs proviennent de plus de 30 pays, de 5 continents et ont des statuts, responsabilités, fonctions, positions, engagements professionnels, citoyens très divers.

Présentons succinctement le contenu et les auteurs de chaque volume

Dans le volume 1 intitulé Colère, Courage, Création politique nous partons d'interrogations générales qui ont ouvert le colloque: Une Université libre au XXII siècle? Pour qui ? Pourquoi le colloque a un sens pour le mouvement de résistance? Pour ensuite envisager le cadre général des transformations des rapports de pouvoir et de la guerre (violence extrême, déterritorialisation de la guerre, écarts abyssaux des inégalités, racisme, etc.). Réfléchir à la « guerre au carré » pour mettre un terme à la guerre infinie du monde fini? Quelles menaces pour l'intimité? Où en est la notion de guerre juste? Ces questions ont été abordées depuis des pratiques de résistance, de

responsabilités professionnelles, politiques. Elles ont été abordées depuis l'esclavage, l'impérialisme, la situation des femmes, de générations dépossédées par la violence (grand-père paysan, petit-fils déplacé, en Colombie), l'expérience de l'exil, la situation de violence en Chine, en Iran, en Colombie, au Chili, en Suisse, depuis le pas de côté des hommes modernes devant l'abîme de l'anéantissement au XX^e siècle. Le volume présente aussi, le texte d'une pièce de théâtre, *Gauches* (Jose Lillo), inaugurée lors du colloque de Lausanne.

Contributions de Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, direction du colloque international (Université de Lausanne, Institut d'Etudes Politiques Internationales, IEPI, 2010), Mimi, requérante d'asile, Suisse; Adela Martin, assistante sociale et Naïra Martin, étudiante en droit, Genève ; José LILLO, metteur en scène, Genève, Jeanne DE MONT, Julia BATINOVA, Felipe CASTRO, Pascal GRAVAT, acteurs, Genève; Anne-Catherine LYON, Conseillère d'Etat, Cheffe du Département de la formation, de la jeunesse et de la culture, canton de Vaud, COULON, co-présidente SOLIDARITE Graziella de FRONTIERES, Berne, Membre Collectif DROIT DE RESTER, Lausanne; Socorro RAMIREZ, Universidad Nacional - IEPRI, Bogota, Colombie; Cai CHONGGUO, paysan, ouvrier, philosophe, éditeur, exilé après Tian Anmen (1989); Elisabeth JORIS, enseignante et chercheuse en histoire, Université de Zurich, Suisse; Manuel HERNANDEZ BENAVIDES, écrivain, professeur Université de los Andes et U. Centrale, Bogota, Colombie; Jamshid POURANPIR, réfugié iranien; Dr. Marcelo VIGNAR, médecin, psychanalyste, Montevideo, Uruguay; André TOSEL, professeur émérite de philosophie, CNRS, Nice, France; François RIGAUX, professur émérite Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale, Belgique; Laurent LEYLAVERGNE, professeur de philosophie, Angoulême, France; Leas MOESCH, Master IEPI, Université de Lausanne; Dr. Edmundo GOMEZ MANGO, psychanalyste, psychiatre, Paris, France.

Dans le volume 2, intitulé Six auteurs de théorie politique pour le XXIe siècle, – H. ARENDT, N. BUSCH, C. CASTORIADIS, C. GUILLAUMIN, R. IVEKOVIC, A SAYAD - ont été présentés des textes et de courts extraits de textes de ces auteurs avec des références utiles. Certains de ces auteurs sont très connus, d'autres ne font pas partie de la circulation des textes, ni des débats en théorie politique. Et cela d'autant moins quand ce sont des militants et des femmes en provenance des marges, des luttes de nos sociétés. Les six auteurs ont été présentés par des personnes qui les ont connus, côtoyés. Elles ont exploré les questions suivantes: Comment ces auteurs ont-ils élaboré une position d'autonomie dans leur travail? Quelles difficultés ont-ils rencontrées? En quoi leurs œuvres sont importantes pour nous faire découvrir de nouveaux objets, de nouvelles démarches dans l'élaboration d'une théorie politique, d'une philosophie, de savoirs nouveaux pour nourrir notre curiosité, construire, tenir une posture de résistance dans le travail intellectuel, la formation, la recherche de toutes et de tous?

Contributions de Colette GUILLAUMIN sociologue (racisme et sexisme, critique de la logique de la différence), Paris, France; Danielle JUTEAU, professeur émérite, Département de sociologie, Université de Montréal, Canada; Monique WITTIG, écrivain, France-Etats-Unis; Nicole-Claude MATHIEU, anc. Maître de Conférence à l'EHESS, membre du Laboratoire d'Anthropologie sociale, Paris, France; Abdelmalek SAYAD, sociologue, Algérie/France; Sabath CHAÏB, sociologue, France; Mohammed Karim ABBOUB, psychanalyste, France; Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie, Suisse; Nicholas BUSCH, ancien responsable de FORTRESS EUROPE ? Falun, Suède ; Brigitta BUSCH, professeur Institut de linguistique, Université de Vienne, Autriche et Thomas BUSCH, éditeur-publiciste, Vienne, Autriche; Rada IVEKOVIC, philosophe, membre du Collège International de Philosophie, Paris, France; Jean Peutetre MPELE, Dr. Sciences politiques U. Lausanne et Paris 8, enseignant et chercheur en histoire des relations Nord-Sud, Université de Lausanne, Suisse; François RIGAUX, prof. émérite (droit international), Université catholique de Louvain, Belgique; Nicos ILIOPOULOS, dipl. EHESS et Doc. (sociologie) Université de Paris X (Nanterre), France ; Fabien DELMOTTE, doctorant au Sophiapol, Université Paris Nanterre La Défense, Paris; Antoine CHOLLET, Centre d'histoire des idées politiques et des institutions (CHIPI), Université de Lausanne, Suisse; Nicolas POIRIER, professeur de philosophie lycée Montesquieu, Herblay, Dr. Sciences politiques Université Paris 7, chercheur associé laboratoire Sophiapol, Université Paris Nanterre La Défense, Paris, France.

Dans le volume 3 intitulé La colère une passion politique? Les apports ont été élaborés à partir de questions de la politique et de la recherche en philosophie contemporaine. Qu'est-ce que la colère quand on la confronte à la justice, au socle de l'égalité, à la dynamique de la soumission et de l'insoumission et à la résistance ? Colère de qui ? Comment et pourquoi sommes-nous en colère ? Comment lire la colère prise entre explosion qui fait peur et impuissance, manque de souffle (desaliento) qui angoisse? Pourquoi la colère est-elle un tabou (comme la guerre) pour la pensée? Quel statut la philosophie, la psychanalyse, l'histoire, les sciences sociales donnent-elles à la colère? Quel lien entre la colère et la haine ciblée par les luttes antiracistes ? Entre la colère et la violence ? Entre la colère et la guerre? Entre la colère et le courage? Quand sont subies la domination, l'exploitation, la violence, la guerre? La colère est-elle une passion politique légitime ou une simple explosion volcanique à éteindre ? Après Aristote, Spinoza, la colère ferait-elle partie d'une nouvelle typologie, grammaire des passions politiques? A quelles conditions, la colère peut-elle être une passion politique d'émancipation ? Les textes écrits depuis des expériences concrètes de colères de professionnels, depuis une réflexion philosophique, poétique apportent des matériaux précieux d'analyse.

Contributions de Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, dir. colloque (Université de Lausanne, IEPI, 2010), enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie, Suisse; Libero ZUPPIROLI, Professeur, Ecole Polytechnique

Fédérale de Lausanne (EPFL), Suisse; Rina NISSIM, naturopathe, auteure, éditrice, Genève, Suisse; Farinaz FASSA, Professeure titulaire Université de Lausanne, Suisse; Manuel MAUER, philosophe, Université de Buenos Aires et Paris XII et Maria Lucila PELENTO, psychanalyste, Association des psychanalystes d'Argentine (APA) ; Christiane VOLLAIRE, membre du comité de rédaction des revues Pratiques et Chimères, Professeur de philosophie, France; Muriel GILBERT, Dr Psych., Maître d'Enseignement et de recherche, Institut de Psychologie, Université de Lausanne, Suisse; Andrea OLIVERA, anthropologue, assistante Université de Lausanne, Suisse et Fabian DOS SANTOS, communicateur social, chercheur indépendant, Uruguay; Marianne EBEL enseignante, Neuchâtel, Suisse et Pierre FIALA, enseignant-chercheur, Paris, France : Edouard DELRUELLE, professeur de philosophie Université de Liège, dir. adjoint du Centre pour l'égalité des chances, Bruxelles, Belgique ; Jean-Marc FRIDLENDER, sociologue, chargé de recherche temporaire Centre OCE EMLYON, France; Valérie GERARD, Ecole Normale Supérieure (Paris), chercheur, Centre International d'études de la philosophie Française Contemporaine (ENS), France; Lucas Gonzalo MARTIN, chercheur, professeur de théorie politique, Université Buenos Aires, CONICET (Argentina); Charles Romain MBELE, Université de Yaoundé I, Cameroun; Fernando CARVAJAL SANCHEZ, Chargé d'Enseignement Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education (FPSE), Université Genève, Suisse, Christopher POLLMAN, Professeur des universités, Université Paul Verlaine, Metz, France.

Dans le volume 4 *Penser pour résister* il est question du travail de sape idéologique, de « désémancipation » imposée, d'attaque de la pensée, de tentative d'étouffement de la conscience sociale et de la place de la pensée dans la résistance. De luttes et de positions autour des mots, de la pensée, de l'imaginaire. Il est question des intellectuels, de l'objectivité, de la propagande et du contrôle de l'esprit public, des sciences humaines et sociales prises entre soumission, détournements et affranchissement. Entre savoir oppresseur et savoir libérateur. Il est question des luttes de l'imaginaire et aussi de l'enfermement de l'activité de penser dans les catégories, les contraintes institutionnelles, les refus de l'histoire, y compris quand ils concernent les femmes et leur place dans la construction du savoir. Il est question de l'étrange parcours dans la révolution, la résistance, entre expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions? Comment les penser? Comment décrire la recherche comme le pari d'une perpétuelle dynamique d'affranchissement? Comment se réapproprier la puissance de la pensée d'émancipation pour résister?

Contributions de Jacques BOUVERESSE, professeur au Collège de France, Paris, France; Anne AMIEL, professeure et chercheuse de philosophie, Marseille, France; Frédéric NEYRAT, chercheur en philosophie, France; Abdon NGOMA, doctorant en philosophie, Université catholique de Louvain, Belgique; Sonya FLOREY, Dr. en Lettres, Professeure-formatrice HEP, Lausanne, Suisse; Fatima SISSANI, journaliste, France; Urs MARTI, professeur titulaire (philosophie), Université de Zurich, Suisse; Linda GUBLER, sociologue, Suisse; Marion

O'CALLAGAN, sociologue, anc. directrice du Département des Droits de l'Homme à l'UNESCO, Trinidad et Tobago; Luc LEGOUX, Maître de conférences, Institut de démographie Université Paris I, Chercheur associé Migrinter (UMR 6588 CNRS), Paris, France; Rkia EL MOSSADEQ, Professeure Université Mohammed V, Rabat, Fac. des sciences juridiques, économiques et sociales, Maroc; Charles HEIMBERG, historien, didacticien de l'histoire, chargé d'enseignement Université de Genève, Suisse; Barnita BAGCHI, Assistant Professor in Literary Studies, Utrecht University, Holland; Simona TERSIGNI, Maître de conférences (sociologie), Université de Rennes 2 (France) et Brigitte FICHET, Maître de conférences (sociologie), Université de Strasbourg, Centre de Recherches et d'Etudes en Sciences Sociales, France; Gérard DANOU, Dr. en médecine, Dr. ès Lettres, HDR, Chercheur associé, Universités Paris-Diderot, Paris VII et Cergy-Pontoise, France; Philippe GOTTRAUX, enseignant et chercheur en sciences politiques, Centre de recherche sur l'action politique (CRAPUL-IEPI), Université de Lausanne, Suisse ; Basile PERRET, chercheur en sciences politiques, Université de Lausanne, Suisse ; Jean ROBELIN, professeur émérite (philosophie), France.

Dans le volume 5 Résister dans le travail et dans la migration, la colère est envisagée sur le terrain du travail et de la migration. Ces deux domaines de la vie sociale sont étroitement liés, contrairement à l'habitude de focaliser le débat sur la migration, les étrangers. Dans la mondialisation, les enjeux et les responsabilités en matière d'emploi et de chômage et aussi l'utilitarisme migratoire et l'externalisation des frontières sont décrits. Les auteurs réfléchissent depuis les transformations du marché international du travail et les transformations du pouvoir et de la guerre après le XX^e siècle. Qu'y a-t-il de commun entre les politiques du travail, du chômage, de la migration, du droit d'asile aujourd'hui? Les 32 contributions décrivent des mécanismes d'exploitation, de surexploiration, de répression, de violence à l'œuvre dans l'ensemble de ces politiques, leurs causes, leurs conséquences. Les auteurs décrivent des formes que prennent les luttes aujourd'hui. La perspective de l'autonomie donne sens aux luttes des chômeurs, des petits paysans, des femmes migrantes (majoritaires dans la migration aujourd'hui), des requérants d'asile, des sans-papiers.

Contributions de Françoise BURGI, secrétaire, Nyon, Suisse; Maïga VALENTINA HEMMELER MAIGA, permanente syndicale, syndicat paysan UNITERRE Suisse; Morgane KUEHNI, Alain SIMON, Letizia PIZZOLATO, Christine D'ONOFRIO, Pauline GROSSET, Philippe BADAN, Victor VOUTAT, Association de défense des chômeuses et chômeurs (ADC), Lausanne, Suisse; Patrick TARAN, spécialiste principal des migrations, Bureau International du travail (BIT), Genève, Suisse; Jean-Michel DOLIVO avocat, député, Lausanne, Suisse; Ranabir SAMADDAR, Calcutta Research Group, Inde; Marlyse POUCHOL, HDR en économie, Université Reims, Laboratoire Dunkerque, France; Elma HADZIKADUNIC, dipl. Sciences Politiques, Université de Lausanne, Suisse; Nicholas BELL, Forum Civique Européen, Suisse; Alessandra SCIURBA, rédactrice site Melting-Pot, membre MIGREUROP, auteure de Campi

di Forza, Italie; Sandro MEZZADRA, Prof. Université de Bologne, Italie; Alain MORICE, anthropologue, Université Paris-Diderot, membre MIGREUROP, France; Karine POVLAKIC, juriste, Lausanne, Suisse; Françoise Kopf, lic. sciences sociales, coordinatrice de l'association SOS RACISME, Soleure, Suisse; Dr. Bertrand PIRET, psychiatre, psychanalyste, Strasbourg; Sabine MASSON, Pierrot FOKOU, Aubeline WANDJI, Lucas PIDA, Ariel MENDIMI, Mounardiaw BARROW, Ibrahim CISSE, Bacari SISSOKO, militant(e)s du Collectif DROIT DE RESTER, Lausanne et COORDINATION ASILE-MIGRATION, Vaud, Suisse; Abderrahim BOURKIA, doctorant Centre marocain des Sciences sociales, Université Hassan II, Casablanca, Maroc; Serena GALLINA et Michela REGHELLIN, étudiantes, Master Immigration, Université Ca' Foscari, Venise, Italie; Alejandra BRAVO-SIEBEL, psychologue, psychothérapeute FSP, Suisse; Anne KO, illustratrice, Dr. Patrick SPIESS, médecin au Centre de rétention de Geispolsheim, France.

Dans le volume 6 Résister dans le travail de Service public le démantèlement du service public (santé, social, éducation, formation, recherche, information, etc.) est analysé depuis la colère. Comment les professionnels du service public (travailleurs sociaux, journalistes, enseignants, chercheurs, responsables de services, personnel de santé, et même personnel d'ONG) expérimentent-ils la colère dans leur travail ? Comment vivent-ils leur colère dans le travail au quotidien ? Colères rentrées ou colères explosives, silence, renoncement ou courage de dire non et attraper un petit bout de la queue du dragon ? Pourquoi sont-ils désemparés, découragés, vaillants, insoumis ? Comment pratiquent-ils l'art de résister ? Les récits, les descriptions des 24 professionnels apportent des éclairages puissants et divers sur leurs responsabilités, leurs doutes, leurs convictions, leur réappropriation de l'autonomie de pensée, leur pratique de ruse, souvent paradoxale pour trouver un sens à leur travail et sauvegarder le service public.

Contributions de Barbara CASSIN, directrice de recherche, CNRS, France; Dianne GILLIARD, journaliste, Lausanne, Suisse; Thierry PROD'HOM, Lea ROTH et Sébastien ROTH, enseignants littérature et philosophie, Genève, Suisse; German OSORIO, réfugié colombien, secrétaire du parti ouvrier populaire (POP) et Christine WYSS, travailleuse sociale, Neuchâtel, Suisse; Charles CHALVERAT, Professeur HES-SO, responsable Formation continue social-santé HES-SO, Lausanne, Suisse; Thierry GUTKNECHT, travailleur social, étudiant (philosophie, histoire contemporaine), Fribourg, Suisse; Laure-Françoise VONNEZ, éducatrice sociale, Service psychiatrie/psychothérapie enfants, adolescents, Fondation du Nant, Vaud, Suisse; Cécile EHRENSPERGER, Responsable accueil des migrants, Vaud, Suisse; Brigitte FICHET, Maître d'enseignement et de recherche, Université de Strasbourg; Mohammed Karim ABBOUB, psychanalyste, Paris; Jean-Claude METRAUX, pédopsychiatre, chargé de cours, Université de Lausanne, Suisse; Dr. Luc MICHEL, Psychiatre-Psychothérapeute FMH, enseignant Faculté de biologie-médecine, Université de Lausanne, UNIL, médecin adjoint Département psychiatrie CHUV (hôpital

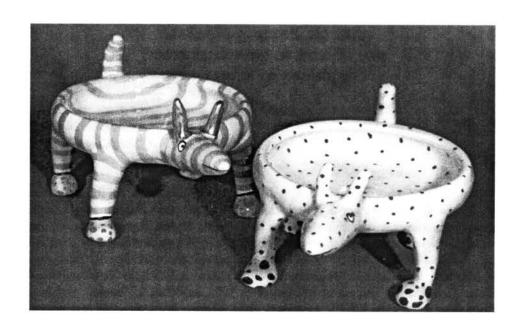
public), Lausanne, Suisse; Dr Antoinette Corboz-Warnery, médecin psychiatre-psychothérapeute FMH, Lausanne, Suisse; Marice JECKER-PARVEX, professeur-formateur HES-SO, Fribourg, Suisse; Sonia DE VARGAS, Professeur en Education, Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro-Brasil; Denise BERGERON, Carole BOHANNE, Armelle GARDIEN, Richard MOYON, Nathalie M'DELA-MOUNIER, Jeannette VALLANCE, enseignants, réseau Education sans Frontières, France; Alexandre PIETTRE, Doctorant (sociologie politique), CSPRP - Université de Paris 7, ATER sociologie urbaine, Université d'Evry (France); Bernard HOURS, anthropologue, France; Dr. Maren ULRICKSEN, médecin, psychanalyste, Montevideo, Uruguay.

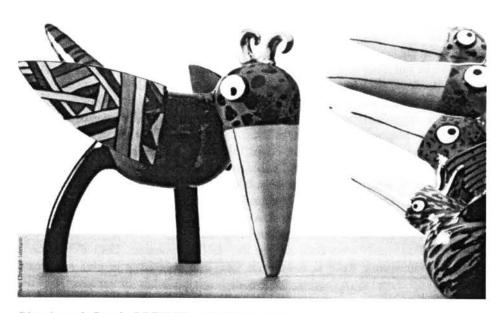
Dans le volume 7 intitulé Colère, insoumission, perspective un texte de Cornelius Castoriadis et la première contribution ouvrent les feux sur le pari incertain de la révolution. Depuis quels déplacements, perspectives politiques, philosophiques, épistémologiques, la question de la révolution peut-elle être envisagée comme une question à remettre sur la table de la théorie politique, de la philosophie aujourd'hui? Quels mots, quelles démarches allons-nous inventer après le siècle des révolutions, les implosions, les reculs ? Quand la colère vient au secours du droit, on assiste à des renversements de paradigme dans les sciences sociales. En effet, comment le fait de résister au démantèlement des droits, de penser ensemble le droit et la désobéissance, le sujet en lien à la créativité politique bouscule-t-il la pratique et la théorie du droit? Que nous apprennent les écueils d'expériences accumulées dans les pratiques au jour le jour et dans la durée de la résistance politique? Que nous apprennent des récits de héros ordinaires? Que nous apprennent les artistes? Que nous apprend l'édition militante? Pour construire l'intelligence du collectif, quel rapport construire aujourd'hui entre théorie et pratique pour se réapproprier des espaces intimes et publics d'autonomie dans la construction des savoirs? Autant de questions où suivre les 25 auteurs.

Contributions d'Ortrude NICOLOFF, galeriste, Yverdon, Suisse; Aristide PEDRAZA, syndicaliste, Lausanne, Suisse; Afra WEIDMANN, militante droits humains, mandataire procédure d'asile, Observatoire suisse de la loi d'asile et des étrangers, Zurich, Suisse; Eminence MAZA, fille de réfugié zaïrois expulsé de Suisse après vingt ans de séjour de Suisse; Léonard et Bernadette MORAND, enseignants, comité de soutien à la famille Maza, Genève, Suisse ; Salomé LUZ, assistante sociale retraitée, membre mouvements de la paix, écologie, questions socio-politiques, Berne, Suisse; Marie-Rose GENOUD, religieuse, enseignante, Sion, Valais, Suisse; Olga GONZALEZ, Dr. en sociologie EHESS, Paris; Janine ALTUNIAN, essayiste, traductrice, Paris; Andrés PEREZ, Marie-Andrea PEREZ GONZALEZ, Maria IDALIDES, réfugiés colombiens, Suisse; Alexis CUKIER, éditions La Dispute, allocataire-moniteur, philosophie, Université de Nanterre, Paris; Alain ORIOT, éditeur, éd. du Croquant, France; Luis-Alberto RESTREPO, co-fondateur du CINEP, Bogota, Colombie; Jocelyne HALLER, assistante sociale, membre de Solidarités, Genève, Suisse; Christophe TAFELMACHER, avocat et militant, Lausanne, Suisse; Lauréline FONTAINE, Professeur Université Sorbonne nouvelle, Paris 3, Directrice du C.R.D.F.E;

Bertrand OGILVIE, enseignant, chercheur en philosophie, Paris; Raphaël RAMUZ, Observatoire Science, Politique, Société, Université de Lausanne, Suisse; Philippe SCHWEIZER, auditeur, Université de Lausanne; Dominique WEIL, professeur émérite Université de Strasbourg; Cicero EGLI, artiste plasticien, vidéaste, curateur indépendant, Genève, Suisse; Jean-Michel DOLIVO, avocat, Lausanne, Suisse.

La table des matières des sept volumes à la fin de chaque volume présente à la fois les textes des Actes et la table des matières des archives en ligne (plénières) + interviews effectués sur le colloque par www.savoirslibres.ch





Céramiques de Regula BRENNER, céramiste, Suisse

Regula Brenner-Nünlist, une céramiste qui transformait ses émotions en actes concrets

Ortrude Nicoloff Galeriste, Yverdon, Suisse

Son cœur s'est brusquement arrêté de battre, le 28 décembre 2009. Elle n'avait que 55 ans. Cette nouvelle n'a pas seulement touché ses proches, mais aussi chaque personne amoureuse des réalisations de la céramiste Regula Brenner-Nünlist, une personnalité au caractère bien trempé, une artisane et créatrice jusqu'au bout des ongles. Elle était exigeante envers elle-même, dans son travail et dans ses relations.

Née à Bienne, elle a fait sa formation de céramiste à la Schule für Gestaltung à Berne. Elle démarre son atelier personnel en 1976, au début à Pieterlen, ensuite à Winterthur et depuis 1991 à Tramelan, dans le Jura. Très vite, les expositions collectives et personnelles se sont enchaînées, aussi bien en Suisse qu'à l'étranger. Par deux fois, elle a obtenu la Bourse fédérale des arts appliqués (1981 et 1983). Ses objets se trouvent dans de nombreuses collections privées et publiques

Regula Brenner-Nünlist faisait partie des rares céramistes qui vivent uniquement de la vente de leurs réalisations. Une véritable gageure dans le monde économique qui nous entoure. Depuis le début de sa carrière, il y a plus de 30 ans, Regula Brenner, femme aux multiples facettes, a suivit sa voix intérieure. Ses réalisations étaient structurées et colorées, humour et fantaisie ne faisaient jamais défaut, les arrondis rencontrent des angles aigus, des spirales joignent de petits cercles, or et platine rehaussent ici et là un décor et elle n'hésitait pas à ajouter des éléments qui dansent librement dans l'espace, après la dernière cuisson. L'adéquation entre forme, décors, couleur et fonction est parfaite. Ses sources d'inspiration, se situaient dans l'art populaire d'Amérique du sud. Elle aimait cette expression opulente et les couleurs chargées d'énergie, de joie de vivre. Son goût pour la création textile se fait sentir dans son décor, réalisé par petites touches au pinceau dans la technique traditionnel de l'engobe.

Regula Brenner-Nünlist était un être impulsif et spontané. Trop d'agitation et de distraction autour d'elle la contrariait vite. Elle choisissait le plus souvent le calme de son travail dans l'atelier. Ici, pas de limites, elle laissait exploser ses joies, ces colères et autres émotions. Regula utilisait ses impressions – positives et négatives - pour les transformer en un objet céramique qui amène le sourire aux lèvres. L'ensemble du processus de réalisation est d'une part un travail physique pénible et d'autre part il demande minutie, patience et endurance.

Se sentait-elle artisane ou artiste? "Je n'aime pas l'art", disait-elle, un brin provocatrice. "Je souhaite que l'on utilise mes objets. Ils sont là pour le plaisir des yeux et pour un usage dans la vie quotidienne. La table devient vivante, ainsi elle raconte des histoires. Mes réalisations sont fonctionnelles, elles peuvent aussi être considérées comme objet. Forme, couleur et décor ont la même valeur".

Regula Brenner-Nünlist, qui signait ses objets "Legura", faisait partie de ces grandes familles de créatrices et créateurs qui ne se soumettent pas aux règles établies. Une remise en question permanente faisait partie de son quotidien.

Ortrud Nicoloff, galerie Yvart, Yverdon, janvier 2010

On peut se demander ce que fait une céramiste dans un colloque de théorie politique. Quel rapport entre céramique et théorie politique? Les deux activités engagent la possibilité d'un lien entre la pensée et l'action. En aucun cas, un tel travail et l'œuvre ne sont un simple décor. Bien que ce qui est produit soit différent, c'est un rapport de production partagée, de stimulation, de jeu ouvert de liberté dans le travail.

Lors du colloque, je désire rendre hommage à Regula Brenner à un double titre. C'est un hommage à son travail de création où à la fois la matérialité de la terre et des matériaux de sa céramique, les formes inventées étaient en étroite relation avec une pensée de l'insoumission et de la liberté.

Par ailleurs, l'hommage est une volonté que la trace de sa présence et de son œuvre soit partagée, dans le lien très vivant et plein d'humour que nous avons eu la chance de vivre. Par sa présence et par ce qu'elle créait, Regula a eu un rôle de catalyseur sur mon travail théorique.

Regula a accompagné durant de longues années mon travail de philosophie critique. Elle m'a fait rire, ce qui est très précieux. Elle m'a aidée à résister au « conformisme généralisé », selon les mots de Castoriadis. Elle m'a aussi aidée à imaginer que la création est possible au jour le jour tout en traversant les difficultés existentielles, les périodes sombres de l'histoire humaine et les périodes – plus rares – de naissance d'événements où peut commencer alors « quelque chose de neuf » selon les mots de Hannah Arendt.

Le colloque n'oublie pas les absents qui nous ont quitté et qui ont été très proches (Nicholas Busch, Cornelius Castoriadis, Abdelmalek Sayad). Elle a pleinement sa place comme invitée d'honneur dans le colloque. Une partie de ses œuvres sera présentée durant le colloque.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, direction du colloque.



L'exigence révolutionnaire

Cornelius Castoriadis (1976)

« L'exigence de se faire à chaque instant une représentation aussi élaborée et élucidée que possible de ce que l'on fait et du pourquoi on le fait est une composante inéliminable de toute action humaine. Je ne peux pas agir sans ce besoin permanent de me représenter ce que je vise, les motifs pour lesquels je le vise, les voies qui peuvent m'y mener. Mais je ne peux pas agir non plus si je m'asservis à une représentation forgée une fois pour toutes de ce que je vise, de mes motifs et des voies que je suivrai. Personne m'a jamais écrit un livre - en sachant d'avance exactement ce qu'il allait dire dans ce livre -, et encore moins en sachant d'avance ce que voudrait finalement dire ce qu'il allait écrire. Il n'empêche que je ne peux écrire un livre qu'en me forgeant successivement, pendant tout le travail de réflexion et de composition, une représentation de ce que je veux dire, des plans que je déchire au fur et à mesure etc. Or ces deux exigences (que l'attitude spéculative voit et ne peut voir que comme antinomiques, mais qui sont plus que solidaires et complémentaires) : se représenter ce que l'on vise et ne pas s'asservir à cette représentation, sont tout autant et encore plus présentes dans cette catégorie particulière de l'action qu'est la praxis - terme passablement galvaudé depuis Marx, auquel je veux donner un sens nouveau : la praxis est le faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. (\ldots)

Nous n'inventons pas, ex nihilo, le projet révolutionnaire; celui-ci naît (pour ne pas remonter plus loin) dans la société occidentale depuis environ deux siècles. Cette société depuis la Révolution française et les premiers mouvements (à peu près contemporains de celle-ci) des ouvriers anglais est caractérisée par une crise; non pas une crise conjoncturelle, ou une crise économique, mais une scission interne, par un conflit moyennant lequel une des parties constitutives de la société, en l'occurrence les ouvriers, et notamment les ouvriers anglais, sont amenés non simplement à défendre leur position « économique », mais à poser, trente ou quarante ans avant les premiers écrits de Marx, le projet d'une autre société et à en donner des formulations qui restent encore aujourd'hui pour nous, en un sens, presque indépassable »¹.

¹ Castoriadis C., «L'exigence révolutionnaire», *Esprit*, février 1977, p. 332-336. Texte publié, in Socialisme ou Barbarie, Le contenu du socialisme, Paris, 10-18, 1979.



Questions à l'incertitude révolutionnaire Texte écrit par un autre

Aristide Pedraza

Syndicaliste, Lausanne, Suisse

Racines de cette écriture

- 1. Il ne s'agit pas d'écrire longuement mais de prendre le risque d'une écriture hallucinée. La colère est ce qui porte hors de soi. Le moment et la voix forte du refus. Voici qu'il s'agit de ne plus d'accepter, de ne plus consentir, qu'il n'est plus question d'éluder au mieux, parfois et parfois de ruser mais d'ouvrir un moment nouveau, irrémédiable. La colère ouvre le jeu et rebat les cartes mais en face, contre nous, il y a la guerre. Anéantir symboliquement ou matériellement le refus, le ramener à une domination qui n'est jamais tout à fait la même qu'avant le cri, assigner à nouveau au silence. Vaincus-es, chacun sait bien ce qu'il en coûte de cette blessure de la mémoire et du corps. On ne peut écrire depuis la colère, il faut le faire depuis la guerre qui se tient devant nous comme réponse au cri. L'exigence de durer, la nécessité incontournable de commencer la longue marche dans l'instant même du cri. La politique.
- 2. La révolution est un cycle de lutte politique. Elle est au fond une lutte portée au rouge vif. Un périple long et tordu, un voyage difficile aux cartes tourmentées et imprécises. Elle nous condamne à voir au loin, à avancer sans cesse, avec une détermination sans cesse renouvelée, à manœuvrer court et serré. Ce n'est qu'à son instant inaugural qu'elle est, comme disait Lénine, ce moment où ceux d'en haut ne peuvent plus et où ceux d'en bas ne veulent plus. Au fil de ses méandres et de ses tumultes, elle voit ceux d'en bas se résigner à nouveau et ceux qui se retrouvent en haut revenir dans des accoutrements d'antan, à peine retaillés. C'est du moins une des probabilités du jeu. Les premiers pas d'une révolution sont toujours le fait d'une minorité, petit moteur, grand moteur. Kropotkine, Guevara. Une minorité qui met en route une majorité socialement et politiquement décisive même si elle n'est pas numériquement majoritaire dans une population donnée. Une révolution est certes un événement, une rupture, une création qui donne aux majorités opprimés l'occasion d'aborder, au moins pour un instant, une politique authentique qui pose les vrais problèmes de la vie, les questions décisives de notre existence individuelle et collective. Mais en même temps elle porte un parcours torturé qui s'arrête. Une révolution est un changement brusque, rapide et concentré du régime politique et de l'institution sociale mais elle est tout autant un cycle de

transformations cumulées et de ruptures, jusqu'à l'institution nouvelle, dans l'épuisement, la résignation, le cynisme et l'oubli. Le moment nous dit que les minorités agissantes se déploient et mutent en majorités actives, en praxis démultipliées. Toutes manifestent à un degré ou à un autre l'insubordination contre l'institué, l'exigence de liberté, d'égalité et de justice, de reconnaissance mutuelle. Mais rien n'est joué et presque à chaque fois on perd, ou du moins avons-nous perdu jusqu'ici. Parmi les tentatives révolutionnaires décisives, nous proposons d'inclure les luttes de libération nationale, les combats anti-coloniaux et les grandes résistances européennes contre l'occupation nazie.

3. La révolution brise de manière rapide, concentrée et aigue l'Etat et tous les autres pouvoirs qui s'organisent en imbrication avec lui pour structurer l'assujettissement des majorités sociales. Nous nommons aire étatique cette architecture complexe de pouvoirs. La révolution est donc cet événement, ce moment pointu d'émancipation et de libération où les dominations et les exploitations se délient, où il est possible de faire du nouveau, du différent. La révolution doit inclure pour la maîtriser la question de la violence et de la guerre, même si elle doit le faire d'une manière particulière. Disons d'emblée que la révolution n'est pas violence et guerre en elle-même mais qu'elle intègre dans son mouvement stratégique comme dans ses figures tactiques que le système est contre nous et face à nous en état de guerre, en possible décision de procéder à notre anéantissement symbolique et souvent matériel.

Pourquoi les dés sont toujours pipés et pourquoi nous jouons toujours

- 4. Cet être là de la guerre sociale fait que la révolution est toujours de l'ordre du risque et donc du pari. Tenter une révolution c'est pouvoir la perdre et en payer le prix. C'est pouvoir la perdre non seulement à cause de l'action de l'ennemi, de la société d'exploitation et de domination, de ses appareils de commandement, de ses machines et de ses technologies de guerre, mais aussi pouvoir la perdre parce que la révolution porte en elle-même son inversion, la contre-révolution ou du moins la mutilation de son déploiement, la création de son désaveu. Appelons bureaucratisation cette contradiction inhérente au processus révolutionnaire, toujours présente, jamais totalement dépassée même dans les brasiers de la plus belle allure, courts, brillants, rapides, gorgés de nostalgies à venir et de vérités précieuses au souvenir.
- 5. La révolution est possible et désirable. La seule chose qui nous permette irréductiblement de maintenir ce point de vue c'est qu'elle est déjà là, qu'elle a toujours été là. Elle est lutte politique, secret, élan, exercice démultiplié. La révolution ce sont les paroles de Rosa Luxembourg dans la défaite de la Commune de Berlin: j'étais, je suis, je serai. Il faut considérer l'histoire et y chercher ses traces, ce qui est déjà là, son cheminement de comploteuse têtue. Son hypothèse irréductible, infalsifiable, ce qui fait qu'elle ne peut jamais disparaître même dans la nuit la plus noire, même au cœur de la catastrophe. La révolution est un jeu toujours ouvert, dans des donnes et des combinatoires toujours nouvelles. La

merveilleuse surprise des zapatistes prenant San Cristobal de las Casas résume à elle seule le nouveau, la surprise, l'émerveillement. La révolution est un pur acte poétique ou pour le dire comme autrefois, elle est un rêve qui cherche ses armes. Elle est dans ce moment puis dans un bond.

6. La révolution est un rêve insurgé, un évènement. Et pourtant elle n'est pas réductible à la nouveauté radicale qu'elle énonce dans l'instant. Elle est déjà là et la lutte présente, ici et maintenant, en manifeste le souvenir, la présence et la puissance augurée. La lutte elle-même est d'ailleurs portée par les aspirations, par les rêves, par les secrets, par les cheminements clandestins ou avoués de l'antagonisme. Aucune lutte ne s'épuise dans la déclinaison formelle de ses objectifs. Toutes lutte est au delà d'elle-même, multiple indéterminé, imprévisible. Et c'est de ce point de vue qu'il faut relire la classique position des syndicalistes révolutionnaires sur le rapport entre grève générale et grève singulière, contingente. Toute grève porte en elle comme une promesse et une annonce la grève générale. Toute manifestation frémit d'une insurrection même si trace ou sa perspective en paraissent lointaines, irrémédiablement lointaines. Toute assemblée porte et annonce la commune libre. Toute solidarité porte en elle la promesse et la possibilité de la fédération. La révolution est rigoureusement impensable hors des cycles de lutte, des processus de travail politiques qui font changer les positions, la conscience du possible, la décision du risque. Toute révolution est impensable sans la volonté intime, têtue de sa préparation. Ceci n'indique pas que la révolution se passe selon les plans des révolutionnaires. Nous savons bien qu'il en est différemment. Mais pour que la révolution puisse advenir comme création, comme diffusion d'une signification subversive, comme évènement, il faut qu'elle soit poussée en avant en un projet conscient qui devra être reforgé, repris et dépassé en ce moment de fusion où tout se joue et où le nouveau, l'envol des possibles advient. Après vient un risque nouveau dans un voyage imprévisible mais avant il y a le moment où commence une partie nouvelle. Jeu ouvert.

Société secrète et de correspondance

- 7. La révolution est donc d'abord le projet des révolutionnaires eux/ellesmêmes, leur action, le regard avec lequel ils/elles scrutent tout ce qui est protestation, contestation, dissidence, lutte et résistance pour trouver et tisser les correspondances avec leur propre position, leur audace singulière, leur pari.
- 8. Ce n'est pas une invocation dérisoire aux avant-gardes. C'est rigoureusement le contraire. Les révolutionnaires sont d'abord responsables d'eux-mêmes. Association libre de gens qui ont entrepris une conjuration contre ce qui est, ils s'adressent aux autres gens, exploités et dominés dans une perspective de rigoureuse égalité. Ils agissent dans le pari qu'ils sont capables d'entendre ce qui dans la société est révolte, antagonisme, résistance et qu'ils sont capables à leur tour d'être entendus par ceux-là mêmes qui portent des luttes. Franchir ensemble, d'un bond plein d'audace le précipice. La seule question qui compte fondamentalement pour nous, c'est la liberté en actes, l'entreprise têtue de la

révolution. Pour elle toute médiation vaut. Il n'est point de mouvement révolutionnaire sans cette construction systématique de la rencontre, de la correspondance entre rebelles, du pari de cette fédération. Ce que nous parions c'est que dans la chaleur de la lutte, de la grève, de la manifestation, de l'insurrection, nous pouvons devenir proches, égaux dans le partage d'un même élan, communauté. C'est pourquoi aucune dictature provisoire n'est acceptable pour nous dans la période post-révolutionnaire même si nous savons bien que la question du pouvoir constituant, de l'instituant politique de ce moment doit être posée. La révolution est déjà, même de manière cahotante, imprécise, indécise, un moment du communisme possible, donc du communisme libertaire, de la démocratie radicale, directe immédiate, capable de fondre en communauté vers l'avenir tout ce qui est insubordination. La révolution peut forger, en un bond ou en une longue marche, une institution nouvelle où le pouvoir séparé est brisé et la médiation politique domptée. La diffusion et l'égalisation du pouvoir entre tous et toutes, désarmant les dangers permanents que le pouvoir séparé implique pour la révolution est à la fois un moment étoilé et un processus de travail politique.

Le biais, le démiurge et la torsion

- 9. Donc qui dit révolution dit projet et lutte. Et qui appelle à la lutte entreprend d'étendre ce mouvement ouvert parfois et plus souvent souterrain d'aspiration à l'égalité, à la justice et à la liberté. Naturellement, toute lutte n'est pas révolutionnaire, immédiatement révolutionnaire. Ont raison ceux qui disent que le système peut se nourrir des luttes elles-mêmes, qu'il a une certaine plasticité face à l'antagonisme. Certes, ou du moins certes jusqu'ici. Mais ce n'est pas parce que le système dans sa plasticité peut intégrer la lutte comme moment de son développement qu'il serait le producteur ou le démiurge de ce combat. La lutte est d'abord. Elle dit le refus de ce qui est, de l'ordre. Elle dit donc sa volonté d'autre chose. Ni le Capital, ni l'Etat, ni le Patriarcat ni la Bureaucratie n'acceptent jamais le non, le refus, l'altérité, l'unilatéralité des sujets en lutte et de leur communauté. Ou même le biais sur un mouvement de moyen terme. La torsion s'impose dans la lutte. Nous vivons une période où tout cela est particulièrement évident.
- 10. Dans la lutte il peut y avoir parfois une orientation, une animation, un projet révolutionnaire. Mais il y a toujours un défi aux normes, aux statuts, aux règles, aux convenances, aux situations assignées. La lutte peut être le fait d'une insubordination qui s'éprend et s'enivre d'elle-même jusqu'à ne jamais vouloir s'arrêter. Ce fut l'automne chaud italien, par exemple. La lutte enfin peut être autolimitée, explicitement ou implicitement compatible avec le système, ne frappant la gouvernabilité qu'à ses marges, refluant par peur du risque, d'un déséquilibre imposé au système qui le collapserait et déterminerait l'entrée en jeu de sa concentration de violence. Donc qui poserait la question du pari arrivé au moment le plus aigu d'un cycle de lutte et d'insubordination: le risque et le possible de la révolution. Mais toute lutte pour limitée qu'elle soit contient un point de fuite

vers l'avenir. Elle ne fait pas changer le système de l'intérieur. Elle lui impose une torsion.

- 11. Il faut être sur ce point lucide. On peut disserter longuement sur le pouvoir comme relation, comme implication imparfaite et parfois subvertie, comme jeu même. Rien de tout cela n'est faux. Le pouvoir n'est pas simplement une technologie et un faisceau d'appareils. Il irrigue la vie jusque dans ses replis les plus intimes. Il se délègue il se diffuse, il métastase le corps social et se saisit de notre vie même. Entendons par là qu'il se saisit de ce que nous voulons faire de notre vie, même à l'instant. Il se fait partout des affidés et des complices. Il se donne pour recevoir en retour de la loyauté de l'aide, de la dénonciation, du silence ou alors des clameurs quand les foules hurlent avec les loups et que les nôtres ne sont qu'une poignée qui chemine, têtue, irréductible. Combien de minuits dans le siècle?
- 12. Certes le pouvoir est un rapport qui tente de capter/capturer mais il est d'abord, toujours, invariant, dans cette capacité de concentration de la violence, dans cet acte nu. Nous pouvons à juste titre poser que l'Etat est une entité contradictoire, porteuse d'un intérêt général manipulé et minoré, mirage, illusion d'optique et politique de l'illusion, culot d'un Léviathan bonimenteur, condensation d'un rapport de force complexe qu'il contribue à produire et qui le produit à son tour. Certes, mais l'Etat n'est jamais quelque chose que nous puissions transformer en contre-pouvoir, en pouvoir populaire, même dans ses institutions les plus marginales, placées à la marge, effectivement spectaculairement, du noyau dur de sa violence. L'Etat n'est pas un jeu de casemates que nous pouvons investir les unes après les autres. L'Etat est un territoire institutionnel, matériel et imaginaire, dans lequel nous pouvons porter la lutte en divers point. Nous pouvons mettre les institutions étatiques en jeu, en torsion plutôt. Nous ne pouvons jamais les conquérir et les transformer radicalement. Fragilité et jeu du contre-pouvoir, saut de funambule sur la corde nue du double pouvoir.
- 13. Notre pouvoir, dès ici et maintenant, est radicalement contre-pouvoir, double pouvoir courant au pouvoir constituant, même si le spectacle de l'institution étatique dans son unité et sa cohérence jette un voile sur les luttes qui lui disputent le sens et les outils de l'activité publique, de la production de biens communs, dans leur flux, dans leur qualité, dans leur sens. La santé, l'école, l'aide et la solidarité sociale ne sont pas moins que la police ou l'armée des lieux et des technologies de violence. Certes, en dernière instance, ces lieux parce qu'ils répondent à des besoins, à des flux de légitimité et à des éléments clés de l'institution sociale peuvent être plus facilement submergés par notre lutte que les forces de l'armée ou de la police. Mais il n'en reste pas moins qu'il faut les investir et les submerger, les transformer et que ceci ne peut être fait que depuis l'extériorité. Il faut l'unilatéralité, l'accumulation têtue de forces, la volonté d'alternative qui peut contenir la volonté et le désir de révolution.
- 14. Il importe de dire que seul le pari révolutionnaire a un temps de la conscience totale du possible, une possibilité d'accumulation explicite de puissance,

une volonté clairement fixée de vaincre. C'est par cette volonté affichée, unilatérale, postulat et hypothèse vivante qu'il peut marcher souterrain ou ouvert, secret ou avoué, clandestin ou insolemment public. La révolution a ce privilège d'avoir le seul temps explicitement politique qui se revendique et se projette audelà de la clôture systémique de ce qui est. Et ce parce qu'elle est la seule interprétation conséquente de l'aspiration dans les sociétés humaines à l'égalité, à la justice et à la liberté. Nous savons que cette aspiration est portée par des sujets sociaux, par des positions, par des groupes différents selon les époques. Mais elle est portée sans cesse. C'est une torche qui passe de main en main, une hypothèse de brasier qui s'actualise sans cesse, un rêve qui chemine, qui court, qui bondit, tombe, se rétablit et poursuit la route. La révolution est l'interdit permanent, la transgression publique ou clandestine et conspirative de l'ordre. Vouloir la révolution c'est vouloir la puissance, l'illimitation de notre propre liberté non pas dans la fermeture mesquine de l'individu bourgeois mais dans la communication de la collectivité insurgée qui porte les gens vers une auto-institution explicite de la société, dans une possibilité de considérer de manière lucide leur condition humaine.

Un coup d'avance défait et refait un lien

15. Le réformisme est incapable et n'entend d'ailleurs pas répondre à cet élan d'illimitation. Et cependant, il n'est pas simplement une mutilation de notre élan. Il est de la vie. Il constitue sans doute par la conquête d'une certaine protection sociale et donc d'une certaine prévisibilité des conditions matérielles de l'existence le gage d'un projet abâtardi d'auto-détermination, la garantie d'une liberté revenue d'elle-même mais encore présente, accrochée aux aspérités de l'existence. Voilà pourquoi les classes populaires ont établi avec le réformisme des pactes forts qui constituent autant de seuils de loyauté dont elles ont tant de mal à se départir. Le réformisme est profondément biopolitique.

16. L'insubordination, même si elle est longue et renouvelée, même si elle appelle l'alternative, ne peut pas faire de cette aspiration à l'émancipation illimitée un facteur politique. L'insubordination est brasier qui parfois se consume luimême, parfois s'éteint; au fond chemine toujours mais trouve dans sa temporalité fragile et provisoire sa limite immanente. Certes, l'insubordination revient sans cesse, elle est irréductible mais elle n'est pas productrice d'une systématique stratégique. Dans son mouvement, réduite à elle-même, elle donne toujours au pouvoir, au système, un coup de rattrapage, donc un coup d'avance, un joker qui restitue à la domination la systématique de la guerre, l'initiative stratégique.

17. Nous disons aussi que l'insubordination et le réformisme sont des figures de la lutte qui pourraient paraître indépassables et irréductiblement liées. D'un mot, social-démocratie et plèbe. Pour que le lien soit tranché, il faut une politique révolutionnaire. Le réformisme n'est pas simplement ou n'est plus cette illusion qui voudrait que par l'accumulation de transformations partielles dans un temps ouvert on puisse radicalement changer les choses, faire advenir une institution nouvelle.

Dans les faits, le réformisme a été, parce qu'il a vaincu provisoirement les tentatives révolutionnaires, une illusion effectivement efficace. Il a produit de la vie. Le réformisme a été lui aussi une création historique porteur de possibles nouveaux mais sans périple. Le réformisme ne parvient jamais, évidemment, à épuiser le mouvement vers l'émancipation, l'insubordination, le pari révolutionnaire. Mais il parvient à contenir tout cela, à conjurer le risque. En ce sens, le réformisme à toujours été différent de la bourgeoisie tout comme l'Etat est au fond une instance différente et relativement autonome face à l'intérêt brut, à la culture, à l'unilatéralité des classes dominantes. Le réformisme est un élément politique actif ou du moins l'a été dans les pays du centre. Il le demeure dans certaines zones de la périphérie, notamment en Amérique latine. Le réformisme est un processus de travail politique qui fait changer les consciences et les positions, suscite l'intégration des élites populaires aux appareils de pouvoir, promeut un groupe social d'encadrement, une bureaucratie au capital politique et culturel particulier. Il transforme donc le bloc dominant.

18. Mais le réformisme n'est pas que cette continuité. Il est tout autant brisure et rebondissement. Cette vie interroge. Innovation et doute. Il connaît des trous noirs, des chutes radicales de tension qui le mènent parfois jusqu'à l'immolation. Telle est l'histoire de la social-démocratie devant la première guerre mondiale ou le fascisme. Cette bureaucratie aujourd'hui ne constitue plus une politique qu'au prix de la déclinaison du moins pire face à ce pire fondamental qu'est le capitalisme à visée totale que nous connaissons. Ce groupe d'encadrement peut muter ou mourir.

19. Tout d'abord, la globalisation capitaliste et la construction rapide d'un capitalisme à visée totale, liquide les éléments d'émancipation nés des révolutions démocratiques, de l'action du mouvement ouvrier classique et des mouvements sociaux au profit d'une société de conformisme généralisé, d'oligarchie libérale, de privatisation des existences et à moyen terme de possibles dictatures rampantes. Ce capitalisme suppose un mouvement de recomposition de la bourgeoisie classique, de ses appareils d'encadrement et de commandement. Ceci vaut pour l'Etat, l'aire étatique et pour le capital privé lui-même. De nombreux canaux de communication s'ouvrent entre ces structures nouvelles de la gouvernabilité et les bureaucraties réformistes social-démocrates, écologistes et parfois néo-communistes. La bureaucratie classique génère une composante d'entrepreneuriat nouveau et un investissement supérieur des zones de gestion, d'encadrement et commandement traditionnellement dévolues aux élites de la bourgeoisie classique et de ses groupes sociaux alliés. Donc le passage d'une autonomie relative à une pleine intégration dans un bloc dominant en restructuration constitue le premier trait de cette social-démocratie nouvelle.

20. L'élément précédemment évoqué provoque un puissant effet d'entraînement sur les pratiques et les perspectives de la bureaucratie classique encore liée à l'encadrement et au contrôle des classes populaires. Les liens entretenus avec celles-ci deviennent progressivement moins importants, mutent en obstacles face aux possibilités ouvertes par cette période nouvelle. Du coup, la

tentation d'accepter la transformation en un pur appareil répressif d'encadrement devient infiniment plus forte. C'est une déclinaison des fameux trous noirs dont nous avons précédemment traité.

- 21. Pour évaluer le processus historique en cours il faut tenir compte également de la composition nouvelle du salariat avec la montée en force d'une intellectualité de masse. Le salariat tel qu'ici désigné est un prolétariat de la production sociale, de la production de la vie.
- 22. Entre le moment historique de l'affirmation de l'intellectualité de masse et la généralisation d'une offensive destinée à la déqualifier, à la fragiliser et à la précariser, il y a cette période durant laquelle cette figure nouvelle se réfère au réformisme classique, social-démocrate, ou nouveau, l'écologie politique. L'intellectualité prolétarisée a ancré dans une situation salariée relativement encore favorable la conviction qu'une conflictualité auto-limitée pouvait suffire pour maintenir son statut et que les éléments d'émancipation pouaivent être trouvés dans une société soi-disant civile formellement émancipée dans certains aspects de la vie quotidienne et formellement plus perméable à la mobilité. Cette illusion de la mobilité est d'ailleurs confortée par la restructuration de l'encadrement et de l'entreprenariat subalterne que la globalisation capitaliste a suscitée. Mais voici que nous nous trouvons face au moment de vérité historique où (comme en d'autres temps le taylorisme contre l'ouvrier de métier) le capital a décidé de briser ces figures trop autonomes, trop fortes de leur qualifications, trop incontrôlables et trop chères.
- 23. La crise de la social-démocratie classique ou nouvelle va s'aiguiser dans la rupture possible entre cette intellectualité de masse et sa représentation politique. Elle sera d'autant plus forte que le capitalisme que nous connaissons réactive des dominations du long cours historique (patriarcat et oppression de genre, apartheid contre des groupes et des peuples) pour pouvoir maximiser sa valorisation et sa domination. Du coup, l'ouverture plus ou moins spectaculaire de la société « civile » se réduit, se rabougrit au profit d'une revitalisation d'éléments matériels et symboliques des fondamentaux de la domination.
- 23. Nous n'allons pas traiter ici des pays de la périphérie mais de ceux du centre. La régulation fordiste et son architecture de compromis a été détruite progressivement dans un mouvement qui est sans retour. Nous commençons à parler d'une régulation nouvelle, portée par une tension nouvelle elle aussi : l'illimitation, le capitalisme à visée totale. Nous entendons par là que le capital déploie une systématique de guerre sociale visant à la réduction des obstacles qui s'opposent à la fois à sa valorisation et à la reproduction élargie de son pouvoir, en quantité, en qualité, en intensité. Les anciens compromis sont donc investis, ruinés et détruits au bénéfice d'un mouvement général de « déprotection », d'atomisation, de privatisation de l'existence. La société doit devenir, pour les dominés-es, mobile, fragile, imprévisible. Le capitalisme à visée totale détermine un état d'urgence permanent qui ne peut fonctionner sans une soumission tout aussi permanente.
- 25. La tendance du système est de forcer les gens à une mobilisation totale en réduisant le droit à l'existence à un pur socle de survie donc à liquider toutes les

garanties, à rompre toutes les protections, les solidarités, les mutualités de la période historique précédente. Ce mouvement se double d'une redéploiement des dominations lourdes du passé si bien que le mouvement de « déprotection » opère en alliage avec le redéploiement des hiérarchies sociales et culturelles, des relations et des valeurs que les mouvements d'émancipation et les révolutions démocratiques et sociales étaient parvenues à ébranler. Naturellement, ce n'est pas d'une copie ou d'une translation qu'il s'agit mais bien d'une re-création qui aspire et inscrit le passé (patriarcat, colonialisme, racisme, peuples et gens en trop) en le compatibilisant avec les formes nouvelles de la gouvernabilité

Figures inversées de l'ivresse

- 26. Nous n'allons pas discuter ici des possibilités de consolidation d'une régulation nouvelle de ce type. Rapidement pourtant, on peut dire que cette poussée est ivresse, illimitation donc catastrophe possible, trou noir du système. Mais il n'y a pas de retour en arrière possible à partir d'une démarche endogène. Il n'y a que l'extériorité au système, ce qui est en séparation avec lui (la lutte, l'insubordination, l'élan ou le mythe révolutionnaire, la distance par rapport à l'Etat) qui peut dompter puis liquider l'ivresse. C'est l'enjeu de la période historique qui s'ouvre. Hors cela, il n'y a que l'hypothèse de la « barbarisation », mouvement de la barbarie rampante, tension du capitalisme à visée totale.
- 27. Le capitalisme à visée totale tend à ruiner les obstacles à sa valorisation économique et à sa reproduction politique élargie. Entendons par reproduction politique élargie la recomposition du pouvoir de commandement et de l'aire étatique ainsi que le mouvement relativement autonome de rupture étatique qui accompagne la tension illimitée de la valorisation proprement capitaliste, économique et organisationnelle. Elle induit une diffusion profonde et accélérée des facteurs de chaos, une crise des significations et des valeurs qui semblaient définir jusqu'ici un point de vue humain général, une crise de l'institution sociale, une crise écologique.
- 28. Faisons quelques hypothèses sur le problème de la relation pouvoirdomination-assujetissement. On parle beaucoup de la période comme celle d'un système de domination captant l'intelligence, l'affect, la vie même des dominés-es pour assurer la valorisation et le commandement des dominants. Derrière ce mouvement il y aurait une intériorisation de la domination elle-même, un assujetissement intime des dominés-es. Cet assujetissement serait d'autant plus fort que le lien de confiance (valeur inversée) avec le maître constituerait la première forme, ou la forme déterminante en dernière instance, de la sécurité.
- 29. Le pouvoir comme relation / l'assujetissement comme relation intime / la captation en quelque sorte consentie au moins partiellement de la vie par les maîtres / la crise de l'unilatéralité des dominés-es au profit d'une présence totale, capable de concentration, de déploiement, de colonisation, de capillarisation de la domination. Donc le dépassement possible de la domination comme discipline, le

démantèlement de l'extériorité des dominés-es, la réduction de l'insubordination. Telle serait les données essentielles d'une situation sans dérégulation possible.

- 30. Ce point de vue n'est pas le nôtre. L'assujetissement n'a rien d'intime. Il est social, généralisé. Comme consentement démultiplié pour tous-tes il est un spectacle saturé de violence, et pas seulement de violence symbolique. Il n'est pas intériorisation d'une relation supposant quelque part de complicité, pas plus que le processus de captation de notre vie au profit de la valorisation n'est médié par un relationnel dans une intensité donnée qui euphémiserait la violence en une intériorisation de ce rapport. La captation est contrainte, la coopération obligée, La violence socio-politique, organisationnelle est symbolique et matérielle. La discipline est première. En première ligne aussi la rétorsion, la menace, la violence, l'insécurité diffuse et actualisée sans cesse, diffuse et pointue en même temps, dans chaque séquence de vie.
- 31. L'insécurité est saturée d'une construction systématiquement spectaculaire de la rareté. Qui ne s'ouvre pas intimement et publiquement à l'assujetissement le plus serré, à la captation, à l'exhibition normée de soi, à l'offre codifiée au maître, est désigné à la violence et à la rareté. Mais en fait, il/elle est désigné-e dans le mouvement même (au moment même) où il/elle consent à l'assujetissement. Et la violence rituelle, symbolique s'inscrit en lui jusqu'à le détruire ou le flétrir. L'assujetissement n'est donc pas intime mais social et de ce fait il appelle à la fois la contrainte et le rituel de l'allégeance. Le consentement est toujours joué dans l'ordre de l'espace public tel qu'agencé par la domination. Il n'y a pas de contrôle, d'intériorité sans dispositif et technologie de la domination, sans le spectacle de ce dispositif que constitue l'allégeance.

Blasphème, ruse, conspiration

- 32. Dans ce capitalisme à visée totale, prétendant commander à chaque moment et à tous les aspects de la vie, la domination se manifeste obligatoirement envers les dominé-e-s en une exigence d'allégeance, codifiée en rituel. Domination, pouvoir, impossibilité du souci de soi. Refuser d'accomplir ces rituels c'est naturellement entrer en insubordination. Mais la lutte contre ces rituels, qui porte d'ailleurs à chaque occasion une lutte d'ensemble contre le commandement, ne s'exprime pas toujours ouvertement. Elle le fait souvent sous la forme du détournement, de la torsion, de la dissimulation, du double langage ou du blasphème, de la ruse et à n'en pas douter de la conspiration. Sous le capitalisme à visée totale la résistance se fait souvent clandestinement et il faut donc poser la question de son surgissement public.
- 33. Le compromis fordiste a été vaincu par la conjonction des luttes de ceux qui ont paru l'accepter pour en excéder ensuite les termes avec l'antagonisme de ce qu'on pourrait nommer une plèbe, gens et plus largement positions, désirs, aspirations, comportements, inconduites combattus par la violence du pouvoir, exclus dès l'origine du consensus malgré toute sa plasticité possible. S'y ajoutait le

combat des figures nouvelles notamment liées à la prolétarisation des intellectuels et une contestation généralisée des normes, des rôles et des statuts assignés.

- 34. Le compromis fordiste a produit une certaine prévisibilité de la vie pour les dominés. Il y avait pour des classes subalternes ou du moins cette partie d'illusion était-elle devenue une force matérielle pleine une possibilité relative de penser l'avenir et de maîtriser quelque chose dans leur vie. Nous étions en quelque sorte dans une histoire entrebâillée qui permettait aux classes populaires de se doter d'un temps long de l'histoire et donc d'espérer l'aboutissement d'un projet d'émancipation progressive. L'encadrement réformiste et bureaucratique promouvait une transformation sociale partielle qui produisait à son tour des effets de seuil, des dispositifs de loyauté de fractions des classes populaires envers des appareils. Le cours ultérieur de la lutte sociale et la transformation du capitalisme n'ont pas jusqu'ici liquidé totalement ces seuils de loyauté. On peut même dire que cette loyauté liée la transformation sociale dans le passé pèse sur la capacité à lutter des présents et dresse un obstacle de mémoire contre une insubordination ouverte.
- 35. Sous le capitalisme présent, le temps de la transformation sociale avec la prévisibilité illusoire et spectaculaire du fordisme est liquidé au profit d'un temps de l'immédiateté, d'une vie clôturée. Toute la prévisibilité tend à passer au pouvoir sauf s'il y a lutte. Il n'y a que la lutte et la stratégie pour donner aux dominés barre sur le temps de l'histoire et sur leur propre temps d'existence.
- 36. Le capitalisme à visée totale doit être lu également comme une immense entreprise de déconstruction de toutes les luttes d'émancipations du passé, de saccage des couches d'émancipation qui au fil de celles-ci se sont accumulées dans l'institution de la société, dans sa culture, dans son imaginaire. Contre cette sédimentation des émancipations, le capital intervient avec un mythe: la construction d'un capitalisme de la mobilisation totale des dominé-e-s, de leur expropriation radicale de l'histoire et, paradoxalement, de leur réinscription dans le temps long des dominations, mais dans une forme nouvelle dans son déploiement, dans son envergure, dans son usage.

Conditions du mythe

37. Cette « désémancipation » ouvre aux possibilités mêmes de la révolution et de la lutte sociale. Nous voici entrés dans un moment où les différents mythes émancipateurs, en tant que représentation et dynamique d'une multiplicité d'actions, peuvent trouver un alliage nouveau. Notre mythe à nous est celui de la révolution mais il en est d'autres qui répondent sans doutes au passé d'autres constructions émancipatrices. De cela, de cette lutte entre émancipations et désémancipation, naissent des processus de travail politique, des convergences possibles entre figures diverses de l'émancipation, des pratiques contre-hégémoniques. La clé d'une stratégie révolutionnaire, aussi modestes soient aujourd'hui nos forces et le point de départ de notre faire, consiste à construire systématiquement le mouvement de ces convergences et à introduire la capacité propulsive et donc significativement dominante du mythe révolutionnaire. La

révolution est un mythe qui éclaire notre faire et l'oriente. Elle porte une exigence politique même si elle ne revêt pas une valence stratégique immédiate.

- 38. Convergence, rencontres, alliances et chaîne des équivalences liant en communauté les émancipations les unes aux autres. Il faut entendre par là que la rencontre et l'alliance des émancipations passées avec l'exigence présente de libération passe non par la détermination d'un sujet unique du processus révolutionnaire, ou même d'un sujet dominant en dernière instance, mais bien par un travail de reconnaissance mutuelle entre les positions dominées. Cette reconnaissance ne peut s'effectuer que par médiation d'un terme tiers, le mythe, le projet et le programme de la révolution qui vaut entre nous serment car nous y jouons mutuellement nos vies. Cette reconnaissance mutuelle des positions entraîne notre propre transformation, notre rupture avec ce que l'aire étatique et le commandement capitaliste entendent nous déléguer de pouvoir sur d'autres. Le serment entre nous inaugure le désassujetissement. L'entraide la forge. Avant même que la révolution n'advienne, elle nous rend déjà libres par son exigence de lutte et de puissance, par sa fraternité/sororité, par la communauté qu'elle forge en travaillant nos amitiés.
- 39 Ce désassujetissement dévoile une des racines de la construction du mouvement politique révolutionnaire : la mise à distance de l'Etat, la séparation systématique et raisonnée d'avec le pouvoir séparé. Notre lutte est naturellement une lutte contre la domination, en général, une confrontation permanente avec les dominations de la longue période historique, avec le capital, l'ordre, l'Etat.
- 40. L'Etat est un pouvoir séparé de la société, spécialisé, défendant ce que nous pourrions nommer rapidement l'intérêt du capital en général et les conditions nécessaires générales au maintien et à la plasticité des sociétés de domination et d'exploitation. L'Etat est un centre de production de lien social, de consensus, de « biens publics », de stratégie de développement, de tissu de soutien à la valorisation capitaliste. Ceci l'amène naturellement à pouvoir différer des intérêts particuliers et contingents de tel groupe dominant ou de tel autre. L'Etat est capable d'intégrer et de dévier la pression des classes populaires pour en faire un élément de permanence ou de développement de la société instituée. Il est à ce titre à la fois expression de l'intérêt général et monopole de la violence légitime. Souveraineté si l'on veut.
- 41. C'est en effet sur ces bases qu'il faut lire le monopole de la force et de la souveraineté qu'il revendique. L'Etat est, face à la désarticulation possible de l'ordre, le garant d'une capacité de concentration de la violence. Il porte la capacité d'imposer une nouvelle donne, de se transformer lui-même face à l'insubordination, d'édicter de nouvelles règles du jeu. C'est ce que l'on peut appeler les ruptures étatiques. La relative autonomie de l'Etat face aux classes dominantes et l'originalité de son point de vue expliquent aussi que nous ayons à lui livrer une lutte particulière. Toute révolution qui aboutit à l'institution d'un pouvoir séparé nouveau peut recycler un appareil d'Etat ancien et s'inscrit en tout cas dans cette signification centrale de l'Etat.

42. L'Etat nourrit envers ses administrés, ses citoyens, une relation spécifique. Ce que l'Etat semble produire 'est notre propre faire. Et pourtant les prestations de l'Etat et l'Etat lui-même nous apparaissent comme quelque chose d'étranger qui nous encadre, nous gouverne et nous domine, quelque chose auquel nous sommes redevables, dont nous sommes en dernière instance les obligés et les clients. Nous sommes face à l'Etat dans une relation d'aliénation et de fétichisation. Ceci explique l'illusion puissante et en partie matériellement fondée que l'Etat produit du commun et que l'occupation de l'Etat permettrait de maîtriser et de gouverner cette production. S'ajoute à cela l'illusion tout aussi puissante que le point de vue général de l'Etat traduirait l'existence d'un appareil neutre, au-dessus des conflits, également utilisable par toutes les factions qui animent la lutte politique institutionnelle, encadrant cette lutte par des normes d'intérêt général. C'est naturellement faux. L'Etat n'existe que par cette relation d'expropriation et de retournement contre nous-même de notre faire. Et c'est cette pratique-là qu'il importe de se réapproprier pour l'émanciper. Se séparer de l'Etat pour construire systématiquement une politique de libération. Mettre au premier plan notre autovalorisation, notre puissance séparée, manifeste, notre pouvoir constituant.

43. C'est par cette démarche qu'il faut reconnaître l'action directe. Elle postule radicalement qu'il n'y a dans la société, dans les institutions, aucun point de vue neutre, impartial, transcendant les intérêts affrontés des dominants et des dominés. Qu'il n'y a aucune institution et aucun principe qui pourrait nous rendre justice, aucun droit qui les codifie et qu'en ce sens-là tout pour nous doit être puissance, poussée illimitée de nos luttes, de nos aspirations, de nos revendications, sur chaque point où nous entrons en rapport avec les dominants, jusqu'à la révolution.

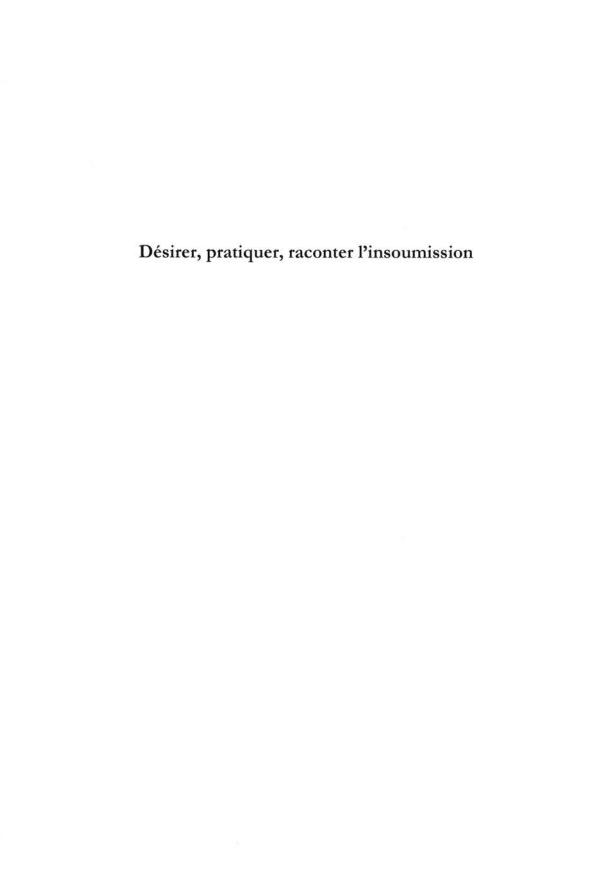
Il y a toujours dans les luttes de l'action directe, de l'insubordination, de la révolution aussi parfois. Même quand il n'y a pas de manifestation politique explicite de ceci, il y a une sorte d'anarchisme spectral, sombre ou solaire tour à tour, parcourant l'antagonisme sans être jamais durablement battu mais sans l'emporter jamais non plus. Il faut faire de cela une politique de libération,

45. Car nous savons bien que ce mouvement n'est pas unique. Qu'il est au contraire imbriqué dans un autre qui est celui du médié, du limité, du pari sur un terme long qui permettrait l'évitement du risque ou l'efficacité certaine. Nous n'avons pas ici le temps de développer tout cela. La bureaucratisation des mouvement d'émancipation et non pas seulement du mouvement ouvrier dérive de la résultante puissante entre la reproduction du fonctionnement général de ce qui est (partout, dans la vie quotidienne, au travail, face à l'Etat, y compris dans sa capacité de transformation effective de la société et de la vie...) et la tentative permanente d'éviter le risque de la liberté, de s'assurer l'efficacité, en se projetant dans une déclinaison d'une émancipation médiée par l'efficacité et la puissance illusoire des technologies étatiques et capitalistes. Cette lecture de la révolution a été dominante. Faire de la politique dans le risque implique de jouer avec elle pour la transformer et/ou la briser car elle transformable et brisable. Elle n'apparaît jamais comme un mouvement pur mais comme une entité contradictoire que l'intervention politique des forces de la démocratie radicale peut conditionner,

contenir et vaincre. Il faut pour cela passer de l'événement au processus, du moment inaugural à la longue marche car la révolution induit une redistribution des cartes du pouvoir donc la possibilité d'une série de paris et de risques alors même que s'amorce et se consolide le pouvoir constituant. Telles ont été presque toutes les révolutions du passé.

46. L'indétermination d'une lutte qui en appelle à l'émancipation est toujours présente. Elle a constitué dans le mouvement social-démocrate ou communiste une tension indépassable. Elle a traversé toutes les tentatives de libération. C'est une tentation qui fait qu'à un moment les bases les mieux cadrées deviennent plèbe, cherchant à s'évader de leurs propres appareils et des catégories de pensée dont ils jouent pour prescrire le possible. Surgit la volonté irrépressible d'ouvrir le jeu, l'émotion. Ce processus de désaffiliation des bureaucraties et sans doute en train de se produire aujourd'hui, alors que nous sommes apparemment si loin du continent révolutionnaire. Naturellement, dans la lutte politique et a fortiori dans la crise révolutionnaire ce qu'est la gauche étatiste est toujours déterminé (la réciproque est vraie) par ce que le mouvement de démocratie radicale formalisé ou spectral déploie comme puissance et comme autonomie. Dans cette démocratie radicale, un mouvement anarchiste fort renforce la visée de libération des classes populaires. Il corrode les appareils. Il borne et conditionne leurs possibles. Un anarchisme faible, spectral, réduit dans sa puissance, minore la possibilité de la libération. Telle est au fond la leçon de toutes nos défaites passées. La construction d'une politique et d'une stratégie est première. Elle seule permet de lier à l'ivresse de l'instant la pleine puissance du périple.

47. Il faut penser la conquête des majorités sociales. Celles qui sont dans le délaissement et le trouble que produit la crise de la gauche classique, celles qu'encadre encore aujourd'hui la gauche institutionnelle. La construction politique de la majorité sociale détermine l'hypothèse de la révolution. Elle ouvre à nouveau la question de la liberté d'expérimentation dans le processus révolutionnaire, la question de son pluralisme et celle tout aussi incontournable de la construction du processus de travail politique post-révolutionnaire où la démocratie radicale peut déployer sa capacité et son ambition d'hégémonie comme porteuse d'un projet d'égalité communiste et de liquidation systématique (et non de dépérissement) de tout pouvoir séparé. Cette question est dans la révolution comme elle est ici et maintenant déjà dans n'importe quelle lutte.





L'arrogance du pouvoir, pourquoi y résister ? Réflexion - action

Afra Weidmann

militante des droits humains, mandataire bénévole en procédure d'asile. Comité Observatoire suisse de la loi d'asile et étrangers

Résumé

Reflexion-Action: est-ce que ces deux concepts sont contradictoires ou complémentaires? Pendant quinze ans d'activité pour la défense des droits humains et surtout pour les droits des requérant-e-s d'asile en Suisse, j'ai beaucoup réfléchi, je me suis mise en question et je suis convaincue aujourd'hui: il faut les deux.

« Toi, refugié, tu es donc arrivé, tu as échappé à l'arrestation, tu as trouvé le passage de la frontière, à pied après la tombée de la nuit. Tu as traversé le désert pendant des semaines et ton corps n'est pas resté dans le sable, poussé que tu étais par la peur et tiré par le bul ointain. Tu as attendu le départ de la barque et ton argent a disparu dans la poche d'un passeur. En compagnie de nombreux autres, tu as eu de la chance, ton corps n'est pas resté dans les eaux de la Méditerranée. D'où as-tu pris la force de supporter, de surmonter, de survivre ? de garder cet espoir, cette illusion, ces rêves de notre pays que tu ne connaissais pas ? Ces idées et les images de Croix-Rouge Internationale, des Droits de l'Homme et d'un Etat de droit ? Restait à passer le lieu de débarquement, Lampedusa, sans laisser de traces.

Vous étiez nombreux et les fonctionnaires n'arrivaient pas à vous contrôler tous. Tu es donc entré, tu as pénétré sans invitation dans cet espace Schengen, espace de liberté, de sécurité et de droits. Maintenant, tu es là et tu n'es pas le bienvenu. Je ne te pose pas la question: "Comment s'est passée l'entrée dans notre pays?" Tu es fatigué et épuisé.

Halte! Ce n'est pas l'heure du repos. Le parcours d'obstacles commence. Demain, tu iras déposer la demande d'asile au centre d'enregistrement. Un formulaire sera à remplir et tu recevras un numéro de code. Déposer une demande d'asile signifie en même temps déposer ton autonomie, ta liberté de choix. Tu es devenu un objet de l'administration. Les empreintes des deux mains sont prises et vont automatiquement sur le système électronique Eurodac. Une espèce de voile invisible est mis sur l'ensemble de l'espace Schengen. Si jamais tu pensais à passer dans un autre pays, on te trouverait, tu es devenu un "hit", et tu serais renvoyé dans le premier pays d'enregistrement. Mais je ne te dis pas tout cela. Le centre, ton lieu de séjour pour quelques semaines, est organisé dans un ordre militaire, les

gardes portent une uniforme et des bottes noires. Tu es logé dans une grande salle pour les hommes, sans pouvoir choisir qui sera ton voisin pendant la nuit. Peu de sommeil, les mauvais rêves du passé montent, et tu n'as personne pour te calmer. Les inconnus à gauche et à droite, au dessus ou au-dessous de ton matelas, eux aussi, ont leurs cauchemars et il y a parfois des cris. Tôt le matin, c'est le réveil, un déjeuner est servi et tu vois toutes les familles avec des enfants de tout âge. Un bruit qui ne cesse pas et aucun coin de calme pour s'y retirer. Tout est collectif. Deux fois par jour, les portes s'ouvrent pour une promenade; ils appellent cela "shopping", mais il n'y a guère d'argent pour acheter quoi que ce soit. Les regards de la population expriment le mépris ou même la peur. Le deuxième jour, tu seras appelé à l'audition ou plutôt à l'interrogatoire. Attention! Chaque nouvel arrivant est soupçonné d'abus et c'est à toi de prouver que tu as de vrais motifs. Il faut établir ta crédibilité et c'est l'interrogateur qui définit ce qui est crédible ou non. Tu ne comprends pas la langue, tu ne connais pas la loi, les ordonnances. Les circulaires. Est-ce que le traducteur connaît la situation dans ton pays? Et le fonctionnaire, est-il au courant? Il y aura une deuxième audition et il faut bien te rappeler tous les détails pour qu'il n'y ait pas de contradictions. Un matin, tu trouves ton nom sur une liste qui annonce la sortie du camp. Ce ne sera pas pour un beau voyage dans un canton, non cela sera le transfer ».

L'action: c'est quoi ? Si je marche dans une démonstration avec beaucoup d'autres, si je prends le mégaphone pour exprimer mon désaccord avec la politique de la Suisse, je suis sans doute active. Si je passe des heures de nuit à formuler un recours d'urgence contre une décision arbitraire, s'agit-il d'action ou de réflexion, ou d'un mélange des deux ? C'est dans ces heures, toute seule avec ma responsabilité de trouver les mots et les arguments pour convaincre un juge anonyme, que la question de la langue devient aiguë. La procédure d'asile est un procès sur papier: les auditions sont les seules situations de rencontre directe entre le requérant et l'administration. Il a signé page par page après la relecture, sans pouvoir contrôler si la traduction était correcte. Nous connaissons le fait que, dans la même langue, il y a des jargons différents selon la fonction. La police, les fonctionnaires, les juges, ont tous leur manière propre de parler. Est-ce qu'ils pensent aussi comme ils parlent et écrivent? Un arrêt négatif du Tribunal administratif fédéral est une collection d'articles, de paragraphes, de références, de répétitions. Le nombre de pages augmente si les arguments pour le rejet sont pauvres. Si j'ai un mandat, la correspondance arrive chez moi, et c'est à moi de la traduire à la personne concernée. Souvent c'est une double traduction: d'abord mot pour mot et ensuite le message caché et sa signification. Un rejet de la dernière instance peut faire éclater une grave crise psychique, si le jugement est faux. Un homme qui crie: " Mais qui je suis? Mon pays ne serait pas mon pays, ma femme ne serait pas ma femme, mes enfants ne seraient pas mes enfants!" Toute une identité est brisée, une biographie niée, une existence annulée. Il tremble, il crie encore. Je n'ose pas le laisser partir seul, j'appelle le psychiatre d'urgence qui le conduit à la clinique. Là, une équipe de professionnels peut commencer à réparer par des médicaments et des thérapies le dommage causé par l'appareil de l'administration, par l'arrogance et l'incompétence du côté du pouvoir. Pendant toutes ces années j'ai résisté à l'adoption de ce jargon professionnel. J'ai défendu ma propre langue, mais j'ai été obligée d'apprendre à comprendre les jargons des autres. Si je produis des textes à leur adresse, je dois trouver un équilibre pour qu'ils me comprennent. Je dois maîtriser ma colère, mais en compensation, je me permets une certaine ironie.

Je ne réussis pas toujours. Le Commissaire pour les droits de l'homme du Conseil de l'Europe avait convoqué un séminaire à Strasbourg pour discuter des déficits dans la pratique des pays membres. Notre groupe pour les droits de l'homme "augenauf" était invité et j'étais déléguée pour y participer. Les gouvernements étaient aussi représentés par des fonctionnaires. l'étais très impressionnée par le grand palais de la Cour des droits de l'homme. En attendant l'arrivée des amis de Genève, j'étais assise sur le large escalier d'entrée. Je me sentais une petite souris et pas à ma place. Je ne suis pas une habituée des congrès. Une fois installée dans la grande salle ronde, après l'accueil cordial du Commissaire, j'ai retrouvé mon courage. Les ONG de plusieurs pays avaient préparé leur papier, j'ai lu le mien et un débat intéressant a suivi. Le soir, tous étaient invités à un apéritif dans le sous-sol, offert par la maison. C'était une des occasions rares de rencontrer face à face les fonctionnaires normalement bien cachés Un ami de Genève me chuchote: "Regarde ce type-là. Il est juriste à l'Office fédéral des migrations, essaye de le contacter!" Alors je me présente, il se présente, et un entretien formel commence. C'était la période de planification de la révision de la loi sur l'asile et de la nouvelle loi sur les étrangers. Il dit qu'il est l'auteur de ces textes. Mon attention est réveillée et je pose des questions, par exemple s'il pouvait s'imaginer les conséquences de la loi sur une personne frappée par tel ou tel article. A un moment, il me reproche: "Vous parlez toujours de cas individuels". "Non Monsieur, je ne parle pas de cas. J'ai à faire avec des femmes, des hommes, des enfants, des êtres humains vulnérables". Il lève la tête et dans une pose de prêtre il prononce son credo: "Une loi doit être abstraite". Je suis irritée. Sans réfléchir, la réponse m'échappe: "Et c'est votre abstraction qui tue!". Il me regarde avec de grands yeux ronds. La base commune de small-talk entre un verre de blanc d'Alsace et les cacahuètes salées est consumée. Il dépose son verre vide sur le buffet, murmure un bonsoir et je ne l'ai plus vu.

Quelque temps plus tard, j'avais besoin d'une information juridique de l'Office fédéral des migrations. Par hasard c'est le juriste rencontré à Strasbourg qui me répond. Quand je répète mon nom il se rappelle. C'est la veille du débat au Conseil des Etats qui va confirmer la nouvelle loi sur l'asile. Le nouveau ministre y avait ajouté des articles, les plus contestés. "Vous vous sentez bien?" je demande à l'auteur de la loi. Sa réponse m'a étonnée: " C'est à vous maintenant, les ONG, de faire plus de résistance". "Alors vous faites les textes et vous nous poussez à la résistance? Je regrette, Monsieur, je ne peux pas vous donner décharge». Quelques mois plus tard j'ai appris qu'il avait quitté son poste. Limogé comme un certain nombre de collègues ou découragé?

Reflexion-Action: il n'est parfois pas possible de trouver l'équilibre nécessaire.

Après des échecs complets, les remords transforment la réflexion en résignation. Affaiblie, dans une profonde tristesse, je suis paralysée, incapable d'agir. Ce sont les moments rares où j'ai besoin d'une autre qui comprend sans explications et qui est juste prête et capable de donner le petit coup pour me sortir de cette fatigue.

Plusieurs fois, des déboutés m'ont posé la question, sans attendre une réponse: "Pourquoi le gouvernement suisse ne déclare-t-il pas ouvertement qu'il ne veut pas de refugiés? Tout ce temps perdu en attente d'un jugement négatif..."

Moi aussi je préfèrerais ne pas accepter de refugiés, vivre dans un monde où personne n'est forcé de quitter son pays, de quitter ses proches, et d'être traité comme un danger, une menace.

C'est une illusion je sais, un rêve. Mais je me prends le droit de rêver pour supporter la réalité insupportable.

La vie est difficile mais c'est un combat, je l'ai appris de mon père

Eminence Maza

Fille de réfugié durant 20 ans à Genève, expulsée de Suisse avec sa famille

Témoignage d'Eminence Maza lors du colloque de L'Université de Lausanne, La pensée et l'action dans le pouvoir. Colère: dynamiques soumission-insoumission et création politique, 23-24-25 avril 2010. Elle est intervenue lors de la clôture du colloque, en tant que témoin réfléchissant après-coup sur une expérience d'expulsion forcée de Suisse qui a marqué son enfance.

Le « cas » de l'expulsion de la famille Maza habitant à Genève depuis 15 ans été amplement suivi par la presse de l'époque. Sur le site du colloque, - www.unil.ch/CPT2010 - sous la rubrique Histoire du colloque, se trouve l'expertise de dénonciation de l'expulsion de la famille Maza formulée devant le Tribunal des Peuples de Berlin sur le droit d'asile. Sur le site et dans les Actes parmi l'ensemble des textes d'intervenant(e)s, se trouve également, le texte du témoignage d'une famille, Bernadette et Léonard Morand, membres du Comité de soutien à la famille Maza, qui habitaient le même immeuble à Genève et qui fournissent leur réflexion sur leur lutte après plus de vingt ans.

Je remercie Marie Claire Caloz-Tschopp de m'avoir invitée au colloque et de me permettre de témoigner en mon nom et celui de ma famille.

Je suis Eminence Maza, d'origine zaïroise. J'ai habité pendant quinze ans environ à Genève dans le quartier de la Jonction avec mon père Alphonse Maza, ma mère Beatrice Maza Diankulu, mon frère Vladimir et ma soeur Liudmila. Peut-être que dans la salle il y a des personnes qui ont connu ce qui a été appelé à l'époque « l'Affaire Maza ». Mon frère Vladimir est né à Genève ainsi que ma soeur Liudmila, et moi en Belgique. J'avais quelques mois quand je suis arrivée à Genève.

En résumé, en 1988 toute la famille a été expulsée de force de la Suisse vers Cuba après 15 ans de vie à Genève (il existe des documents sur le site du colloque que vous pourrez lire sur notre histoire). Qui était notre père ? C'était un étudiant en médecine qui est devenu avec le temps un militant, un opposant du régime de Mobutu. C'est pour ses idées révolutionnaires, ses participations à des débats, des colloques, des manifestations contre le régime zaïrois de Mobutu, que le Gouvernement Suisse de l'époque l'a déclaré dangereux et qu'il a été accusé de mettre en cause la sécurité de l'Etat suisse.

Encore aujourd'hui, je me pose la question: en quoi était-il dangereux? En quoi mettait-il en cause la sécurité de l'Etat Suisse? Le Gouvernement Suisse a tout inventé. Mon père n'était pas riche matériellement, mais il avait une richesse

intellectuelle, humaine. Peut-être est-ce à cause de cela qu'il ne plaisait pas à la Conseillère fédérale Elisabeth Kopp et à Monsieur Réfugié de l'époque, Peter Arbenz. On disait qu'il existait un dossier de police qui s'est avéré vide. Pour moi, tout simplement ils ont voulu lui enlever sa liberté de pensée et de s'exprimer! La preuve que le dossier était vide, c'est qu'après notre départ de Cuba, nous sommes allés en Belgique où les liens avec le Zaïre sont plus faciles à garder et que la Belgique nous a donné la nationalité belge et le statut de réfugié à notre père, car papa restait sur ses positions et ne voulait pas changer de nationalité.

Aujourd'hui plus ou moins vingt ans se sont écoulés et je me souviens encore comme si c'était hier, de ce qui s'est passé. J'avais 14 ans, Vladimir 10 ans et Liudmila 4 ans. Pour moi, ça a été difficile de revenir en Suisse aujourd'hui. Si ce n'est pas Marie-Claire et ma mère qui ont insisté, je ne serais pas là.

À l'époque j'ai passé par trois étapes : le choc, la peur, la colère qui ont créé un blocage en moi d'où ma difficulté à revenir en Suisse!

En me remémorant les choses pour vous parler, les mauvais souvenirs sont remontés. Les arrestations, les visites en prison, la clandestinité, la première expulsion, puis la semi-liberté avant l'expulsion définitive, les insultes et les menaces au téléphone. Imaginez ce que j'ai ressenti, la peur qui se lisait sur le visage de notre mère. Heureusement que les voisins qui ont créé le comité Maza étaient là nombreux pour nous soutenir et l'avocat pour nous défendre.

Des flashs me reviennent de ce que nous avons vécu. Je vous donne deux exemples. Six policiers sont venus prendre notre père à la maison. En partant il a essayé de me rassurer en me disant de ne pas m'inquiéter. Lorsqu'ils sont partis, j'ai regardé par la fenêtre de l'immeuble de la Jonction et j'ai vu deux policiers devant, deux à côté de notre père et deux derrière lui, comme s'il était un bandit. Vous vous imaginez le choc! Maman était au travail à la patinoire de Genève. Liudmila dormait. Par la suite, on m'a raconté comment s'était déroulée sa première expulsion.

Mon père travaillait comme livreur de pharmacie. La police l'a arrêté pendant qu'il faisait ses livraisons. Ils l'ont malmené jusqu'à lui déchirer ses vêtements et pour bien faire passer l'expulsion, ils lui ont donné une tenue de mécanicien. C'est dans cette tenue qu'il a été expulsé. Vous imaginez la cruauté, le manque d'humanisme, de respect!!! Le départ forcé pour Cuba depuis l'aéroport de Genève a été dur, très dur, très émouvant. Je me souviens les discours de notre père, du comité Maza, les amis d'école, les voisins, des personnes qu'on ne connaissait pas qui avaient été touchées par notre histoire, les pleurs de tout le monde et puis cette chanson « ce n'est qu'un au revoir mon frère... ». Lorsque nous sommes arrivés à Cuba, nous avons été bien reçus, nous avons été logés dès notre arrivée dans un appartement. Nous avons appris l'espagnol.

Les Cubains sont chaleureux, accueillants. Nous avons appris beaucoup de choses comme la cuisine, les coutumes, leur gaîté. Ils ne faisaient aucune différence. Ils nous considéraient comme des Cubains et non comme des étrangers à tel point que nous avons été directement à l'école parmi eux et nous nous

sommes intégrés très rapidement, mais malgré tout nos amis de Genève nous manquaient.

Après cinq années à Cuba où nous avons évolué, grandi, étudié, nous sommes allés en Belgique où ma famille vit encore. Mon père est décédé, il y a maintenant douze ans. Il n'avait que 48 ans. Le retour en Belgique a été un déclic pour notre père. Il a retrouvé ses compatriotes de lutte et il a recommencé ses activités, c'està-dire son combat contre la dictature de Mobutu. Et nous, nous avons continué nos études dans une autre langue.

Aujourd'hui en vous parlant, je me dis : c'est dommage que notre père ne soit pas là pour témoigner et voir que la situation en Europe et en Suisse a encore empiré en matière de droit d'asile. Heureusement qu'il existe encore des associations, des comités, des personnes qui continuent à se battre. J'aimerais vous dire que notre père et mari a été emprisonné avant la mise en place des mesures de contrainte en Suisse qui permettent de mettre en prison des gens pour de simples délits administratifs. Il a été un cas de laboratoire pour ces mesures. Depuis ces mesures sont devenues une loi. Alors, qu'est-ce que j'ai envie de vous dire pour que nous puissions voir avec espoir le XXIc siècle qui est devant nous?

Avec ma famille, je suis un témoin de la violence d'Etat de la fin du XX^e siècle et je vois qu'il faut continuer à nous battre pour que le XXI^e siècle soit différent.

LA VIE EST DIFFICILE MAIS C'EST UN COMBAT. Cela je l'ai appris de mon père. Je ne veux pas l'oublier.

JE VOUS REMERCIE



Récit d'une expérience en matière de droit d'asile en Suisse (1988)

Léonard et Bernadette Morand

Genève

Refoulement d'Alphonse Maza, opposant zaïrois¹, qui a fui la dictature Mobutu et vécu 15 ans en Suisse, à Genève avec sa femme et ses trois enfants avant d'être expulsé finalement à Cuba avec sa famille en 1988 – réactions de deux membres de l'ex-Comité de soutien.

Remarque d'ordre formel

Bernadette Morand Aymon et Léonard Morand, auteurs des lignes ci-dessous occupent en 2010 des fonctions dirigeantes au sein d'organes de formation. Elle est directrice de la Fédération suisse d'éducation des adultes (FSEA), lui dirige un établissement scolaire public pour les jeunes entre 12 et 15 ans.

En 1986, au moment où « l'affaire Maza » entre dans sa phase la plus médiatisée, les auteurs habitent dans le même immeuble genevois que l'opposant au régime de Mobutu, Alphonse Maza et sa famille dans le quartier de la Jonction à Genève. Alertés sur ce qui est en train de se passer par Marie-Claire Caloz-Tschopp, qui s'occupe du dossier « Maza » pour le Comité suisse pour la défense du droit d'asile, ils fondent un comité de soutien formé pour une bonne part de voisins de proximité.

Ce comité s'engage dans une série d'actions qui ont pour but d'alerter la population genevoise sur les événements anormaux et dangereux qui sont en train de se passer. Par l'organisation de manifestations en ville de Genève et devant le Haut Commissariat aux Réfugiés, par l'interpellation de députés genevois et fédéraux, par la transmission de communiqués de presse, par une grève de la faim collective d'une semaine, le comité parvient à informer et sensibiliser l'opinion publique sur ce qui est en train de se passer. Il obtient le ralliement à sa cause de certains politiciens, oblige l'Organisation suisse d'aide aux réfugiés (OSAR) à soutenir la famille Maza et fait suffisamment de tapage pour que le Ministère public de la Confédération et la Ministre de la police se sentent obligés de rendre publiquement des comptes sur leur manière de gérer le cas. Le comité lève aussi des fonds pour contribuer à la bonne défense de l'opposant zaïrois via l'engagement d'un avocat très engagé dans la défense des droits de l'homme.

[†] Pour plus d'information, voir Jurt M., La Suisse terre d'accueil et de renvoi, Lausanne, éd. d'En Bas, 1987 ; voir le site du présent colloque sous « Affaire Maza » et « Tribunal de Berlin ».

Quelques mois avant le départ forcé de A. Maza à Cuba, quelques membres du comité entrent même en dissidence en le cachant aux yeux de la police et des autorités, afin d'empêcher son retour forcé au Zaïre et pour se donner le temps de trouver un pays d'accueil tiers donnant des garanties de sécurité et de bon traitement à M. Maza et à sa famille.

Invités à témoigner sur cette affaire, B. et L. Morand ont obtenu de pouvoir le faire sous la forme d'échanges de courriels, reproduits ci-dessous. Ils ont été écrits en réponse à des questions que leur avait posées M.-C. Caloz Tschopp. Aux réponses individuelles succède, quand cela fait sens, une réponse rédigée en commun.

Pouvez-vous résumer en quoi a consisté l'affaire Maza pour quelqu'un qui ne connaît pas forcément la Suisse?

Elle: Ce fut l'histoire douloureuse d'une famille zaïroise installée et intégrée de longue date en Suisse et que les autorités ont expulsé pour motifs politiques: le père était un opposant au régime de Mobutu. Des citoyens suisses, des professionnels de l'asile, des avocats, beaucoup de monde ont vainement tenté de soutenir les Maza et d'empêcher leur expulsion.

Lui: Au début, c'est une affaire qui commence à Genève avec un Ministre du Département de justice et police (DFJP) qui se décide à aller voir d'un peu plus près ce qui se passe à l'université en matière d'étudiants étrangers qui prolongent leurs études de manière exagérée. Précisons qu'Alphonse Maza opposant à Mobutu n'avait, dans un premier temps, pas voulu déposer une demande d'asile. Il y résidait avec un statut d'étudiant.

Un jour, cet étudiant d'origine zaïroise, père de trois enfants, et prié de rentrer chez lui.

Comme il n'est pas d'accord de le faire de son plein gré, il est mis de force dans un avion à destination du Zaïre. Lors d'une escale en Italie, il réussit à convaincre les autorités italiennes de le renvoyer à Genève.

Alors que les partis politiques traditionnels laissent faire, Marie-Claire Caloz-Tschopp, pour le Comité suisse de défense du droit d'asile (Berne) et après consultatation du HCR sur le cas, alerte les voisins d'Alphonse Maza qui se mobilisent pour demander le respect du principe de non refoulement pour un opposant à une dictature, principe inscrit dans la loi sur le droit d'asile suisse. Le comité demande logiquement l'octroi d'un permis humanitaire, sachant que les trois enfants sont scolarisés dans la ville, qu'ils y sont bien intégrés. Deux d'entre eux sont même nés à Genève.

L'affaire se corse lorsque les autorités du pays via le Ministère public de la Confédération (en charge du contre-espionnage) prétendent qu'Alphonse Maza représente un danger pour la sécurité du pays et qu'un dossier contenant de telles preuves est dans les mains du gouvernement.

Cela ne convainc pas les voisins réunis en un comité de défense des droits d'Alphonse Maza. Ils alertent les médias et des parlementaires aux niveau cantonal et fédéral.

Au bout d'une année de lutte, Alphonse Maza est caché par certains de ses amis suisses. Au terme d'une négociation entre ses protecteurs, le gouvernement suisse et le gouvernement cubain, il sort de sa cachette pour émigrer à Cuba avec sa famille.

Cette affaire est emblématique du climat qui régnait pendant la guerre froide. D'un côté, on avait un opposant à une dictature africaine, cherchant à organiser la résistance depuis la Suisse en s'appuyant sur le soutien d'autres mouvements de libérations africains – dont celui du colonel Khadafi – et, de l'autre, un dictateur habile et manœuvrier, sachant s'appuyer, quand il le fallait sur les représentants des pays capitalistes.

Elle et lui: Après avoir donné nos réponses, nous avons confronté nos souvenirs avec les quelques documents que nous avons conservés et qui nous permettent la reconstitution chronologique et factuelle suivante:

1972 : arrivée en Suisse d'Alphonse Maza (AM), citoyen zaïrois. Il veut entreprendre des études de médecine pour pouvoir un jour intervenir en zones de guerre.

1974 : AM échoue aux examens ; l'Office fédéral des étrangers (OFE) lui signifie qu'il doit quitter le pays ; AM fait recours contre la décision.

1975 : AM et son épouse se rendent en Italie.

1976: ils reviennent en Suisse.

1979 : dépôt d'une demande d'asile.

1981 : autorisation de séjour temporaire par l'OFE ; AM et son épouse doivent cependant la mettre à profit pour trouver un autre pays d'accueil.

1986 : octroi d'un nouveau délai de départ.

7 août 86 : rapatriement forcé d'AM au Zaïre ; sa femme et ses enfants restent à Genève.

28 août 86 : l'opération est désapprouvée par le Commissaire pour les réfugiés de l'ONU.

Novembre 86 : après s'être réfugié au Congo, y avoir obtenu le statut de réfugié par le HCR, Alphonse Maza revient en Suisse et dépose une nouvelle demande d'asile

Janvier 87 : Maza est refoulé en République populaire du Congo. Lors du vol vers l'Afrique, les Italiens renvoient Maza en Suisse ; il est incarcéré dans la prison de Champ-Dollon à Genève.

Février 87 : il entreprend une grève de la faim à laquelle se joignent, pendant une semaine, sa femme et les membres du Comité de soutien.

4 mai 87 : après 60 jours de grève de la faim, Maza bénéficie d'un régime de semi-liberté.

Janvier 88 : Alphonse Maza entre dans la clandestinité.

Février 88 : Maza sort de sa cache et part avec toute sa famille pour Cuba qui lui offre l'asile politique, bien que ce pays n'ait pas signé la Convention de 1951 sur les Réfugiés de l'ONU.

Elle et lui: Nous constatons que nos souvenirs et nos approches étaient empreints de subjectivité. Dans la relation de nos souvenirs, certains éléments centraux ont disparu. Restent principalement des souvenirs centrés sur le plan humain et personnel. Ils révèlent que nous avons été touchés sur le plan émotionnel, que tous ces événements ont presque valeur de processus initiatique.

Qu'est-ce qui vous a mis en colère dans l'affaire Maza?

Elle: La famille était établie depuis 14 ans dans notre pays, les deux derniers enfants y sont nés. Bien intégrée, autonome financièrement et rassurée quant à son avenir, la famille était parfaitement supportée par des parents responsables et actifs professionnellement. C'était la première cause de colère: d'ordre social. Les fins de non-recevoir des autorités évoluaient sans cesse pour finir par déboucher sur la raison d'Etat, intransigeante, implacable, et ne permettant plus aucune négociation-discussion. La politique a nourri la seconde cause de colère.

Lui: C'est le côté inhumain de la politique de renvoi, qui ne tenait pas compte du fait que Alphonse Maza était en Suisse depuis une quinzaine d'années et – surtout – que sa femme et ses enfants y étaient bien installés. Ses deuxième et troisième enfants étaient nés à Genève qui, de fait, était devenue « leur ville ».

La colère n'a fait que grandir quand des demandes de preuves attestant de la dangerosité de Maza se sont heurtées au silence dû à la « raison d'Etat ».

Il était clair pour moi que si Maza rentrait au Zaïre, sa vie serait mise en danger en raison de son opposition déclarée au régime sanguinaire de Mobutu.

Comment avez-vous vécu la dynamique de la soumission/résistance ? Avez-vous des exemples précis ?

Lui: Au début, je fus très surpris de recevoir des informations très importantes par des canaux différents des médias traditionnels. J'ai pris conscience qu'il fallait des personnes plus vigilantes que d'autres pour alerter le citoyen lambda que j'étais. Dans un deuxième temps, il y eut l'initiation au combat politique. Le fait de prendre contact avec des élus, des réseaux de résistants, d'appeler des journalistes, de devoir se lancer dans des opérations d'explication, d'organiser des manifestations, tout cela était nouveau pour moi. Ce fut aussi l'occasion de conduire ma première (et unique) grève de la faim de ma vie. L'une des choses qui m'a le plus frappé c'est que le champ du politique existait avec ses lois et sa dynamique propres. Investir et animer cette scène très particulière dépendait de l'engagement admirable d'autres citoyens comme moi ou plutôt qui, contrairement à moi, n'avaient pas peur d'investir de leur temps et de leur argent pour tenter d'orienter les choses dans un sens ou dans l'autre. J'ai aussi pris conscience de la non-neutralité de notre pays. Organiser un colloque de mouvements de résistance

aux dictatures africaines – comme l'avait fait Maza -, prendre le risque logique d'y inviter la Lybie, pouvait nous faire définitivement inscrire sur la liste des citoyens suspects de sympathie envers le terrorisme, ce qui avait très probablement été le cas d'AM.

Parallèlement, ce fut aussi l'occasion d'investir ma condition de citoyen suisse dans ce qu'elle avait d'originelle : citoyen indépendant, refusant de se plier devant les intimidations de gouvernements étrangers ou devant l'establishment représenté par la Ministre Elisabeth Kopp, alors en charge du DFJP.

Qu'est-ce qui a été de l'ordre de la résistance ?

Elle: Tout d'abord la manifestation de notre soutien à la famille Maza, la non acceptation de la décision de leur expulsion: par la création du comité de soutien, l'organisation des voisins et amis autour des Maza; les manifestations, la communication avec la presse, la grève de la faim. Puis finalement le fait de cautionner le fait qu'Alphonse passe dans la clandestinité. Je me sentais capable de désobéissance civique et le concept aussi bien que l'expérience étaient d'une très grande valeur à mes yeux.

Lui: J'ai appris à ne pas me satisfaire des réponses toutes faites. A contester la soumission aux lois quant celles-ci paraissent aller à l'encontre des valeurs humaines élémentaires. En l'occurrence, à supposer qu'Alphonse Maza eût réellement commis un crime, un minimum d'humanité aurait été qu'on le condamne à la prison en Suisse, mais que l'on renonce à le renvoyer lui et sa famille dans son pays.

Qu'est-ce qui a été de l'ordre de la création politique ?

Elle: Mon engagement, avec mon mari, dans une cause de ce type était tout à fait nouveau pour moi, et à ce titre, tout était création politique. Mais avec le recul et un peu plus d'expérience, je n'ai pas le sentiment d'avoir réellement créé quelque chose au niveau politique dans ce contexte.

Lui: Nous nous sommes mobilisés en dehors de tout parti politique ou organisation déjà existante. Nous avons commandé des dessins et des caricatures à un ami dessinateur qui n'en faisait pas jusque là sur des sujets politiques. A partir de là, des cartes postales ont été imprimées et vendues lors de fêtes ou de manifestations que nous avons organisées. Nous nous sommes mis en scène devant les caméras de télévision en tant que citoyens-parents-voisins, portant dans nos bras notre fils nouveau-né et nous avons emmenés nos enfants plus âgés.avec nous dans les manifestations, ce qui a provoqué l'irritation de nos parents. Pour nous, cependant, le message était de dire avec force: « Aux côtés de Maza, le militant opposant au régime de Mobutu, il y a une épouse et trois enfants. Le gouvernement suisse doit en tenir compte et ne pas fermer les yeux sur les risques d'élimination physique d'un père de famille par un régime dictatorial sanguinaire. »

Que peuvent apprendre d'autres gens de votre lutte ?

Elle: Qu'il est difficile de concilier des analyses à caractère politique et d'autres à caractère social, que les "bons sentiments" et la compassion ne suffisent pas à infléchir la politique d'asile. Que la mobilisation dans des "affaires" ponctuelles, disparate et non coordonnée, tend à multiplier des "faits divers", non à créer une politique de résistance solide.

Lui : Qu'il ne faut pas laisser la politique se faire confisquer par les partis et les professionnels, mais que la citoyenneté doit se vivre au jour le jour, sur le terrain.

Elle et lui: Avec le recul, nous avons le sentiment que la politique d'asile ne s'est pas beaucoup humanisée. Elle s'est même durcie, avec l'entrée en vigueur du concept de NEM (catégorie administrative de « non entrée en matière » pour des requérants) par exemple, et la politique d'immigration, centrée prioritairement sur les personnes très qualifiées, va dans le même sens. Par contre, dans le cas précis, notre mobilisation a permis que l'attention de certains politiciens, de niveau local et international, soit attirée sur le cas Maza, et à ce titre-là, il n'est pas exclu que cela lui ait sauvé la vie.

Comment avez-vous vécu le rapport entre la pensée et l'action tout au long de ces mois ?

Elle: Pendant longtemps en grande cohérence: nos actions répondaient à notre pensée, pour ma part d'abord sur le plan social, puis sur le plan politique. Lorsque les Maza ont fini par être expulsés, une grande distorsion: les moyens étaient insuffisants et pour part inadéquats par rapport à notre engagement et au but visé; la "raison d'Etat" a mis un terme violent à toute continuation raisonnable du débat et de l'action.

Lui: Au moment des faits, j'étais un jeune enseignant d'histoire et d'éducation citoyenne. J'ai eu l'impression que j'étais assez bien outillé sur le plan théorique, mais complètement inexpérimenté sur le plan de l'engagement citoyen sur le terrain. Cette expérience m'a obligé de confronter mes idées bien-pensantes à l'obligation de courage et de prise de risque politique. Je crois que ce sont surtout des valeurs d'origine chrétienne qui ont été mobilisées les premières. Une véritable réflexion sur les notions d'obéissance/désobéissance civique, obligations morales versus position éthiquement défendable viendra un peu plus tard. Au contact des élus politiques locaux et fédéraux, j'ai alors pris conscience que l'étiquette politique était bien moins importante que la personnalité même des gens. Il y eut des courageux et des opportunistes sur tout l'éventail de l'échiquier politique.

Elle et lui: avec le recul, nous relevons que même si les résultats n'étaient pas ceux espérés, cette première expérience a clairement orienté la suite de nos vies respectives, dans la mesure où nous avons continué à nous engager, avec plus de distance, d'expérience, de patience, de sagesse et de professionnalisme dans des activités à caractère social, éducatif et politique en faveur de groupes « défavorisés ». Nous sommes l'un et l'autre passés d'un engagement de « voisins »,

parents de jeunes enfants ayant à peu près le même âge que les petits Maza, à celui de militants de l'instruction et de l'éducation. Tous deux, dans des domaines relativement différents, nous nous sommes engagés pour que les personnes victimes du destin ou de la politique dominante puissent avoir la chance de construire ou reconstruire leur vie via la formation et l'éducation.

Avec la distance, quel bilan faites-vous de cette action, vous-même - et les gens du Comité de la Jonction (quartier de Genève)?

Elle: Je n'ai pas revu les gens du comité, je parlerai donc pour moi:

Très enrichissant sur le plan de la réflexion sociale et sur le plan humain. Très cruel et insatisfaisant sur le plan des résultats. Que la naïveté, l'inexpérience et l'émotion ne sont pas de bonnes armes. La désobéissance civique, concept éminemment respectable, a néanmoins débouché sur un drame humain et même avec le temps, ses effets sont de peu d'ampleur. Néanmoins, je ne regrette rien de ce que nous avons entrepris. Depuis, bien des cas se sont produits : tous plus ou moins relayés par la presse, mais tous sont restés des faits divers, sans suivi effectif: y a-t-il des enquêtes/analyses globales sur le sort des individus expulsés ? Récemment, le film de Fernand Melgar - La forteresse - a fait parler de lui et des Conseillers fédéraux ont été interpellés. C'est un évènement intéressant, mais dont les effets sont inconnus.

Lui: Sur le plan personnel, très positif. Sur le plan politique, je suis complètement désabusé. Entre-temps, Mobutu a été destitué. Celui et ceux qui l'ont remplacé n'ont, dans un premier temps, pas pu éviter la guerre et les atrocités. Même Léonard Okitundu, un ami de Maza qui avait forcé mon admiration par la justesse de sa pensée et par le courage de sa position, a été pris dans ce maelström et j'ai vu – de loin, certes, mais quand même – qu'il était le jouet d'une tempête impossible à arrêter. Je ne peux m'empêcher de faire le lien avec la chute de Saïgon et le départ des Américains du Vietnam. Nous l'avions souhaité pendant de nombreuses années. Une fois les Américains partis, les gens ont fui les communistes et il y a eu la tragédie des boat people. Je suis complètement ébranlé par ça.

Elle et lui: Le souvenir de ces mois et brèves années de lutte nous restera pour toujours, et en tant que souvenir positif. Il y a cependant quelques ombres au tableau, qui nous sont revenues en mémoire lors de la discussion autour de ce questionnaire: cinq ans après leur séjour à Cuba, la famille Maza s'établit en Belgique où sa situation financière était dramatique. Le père, la mère et la fille avaient alors adressé des appels à l'aide au comité. Ce dernier a décidé de limiter son aide au strict minimum, pour ne pas dire à une forme d'aide symbolique et c'est donc plutôt à titre personnel qu'un modeste soutien a été envoyé aux Maza, par l'un ou l'autre des membres du Comité. Les réactions qui eurent alors lieu firent comprendre quelle était la raison centrale de la mobilisation du Comité: les mobiles reposaient davantage sur la volonté de soutien à une famille, plus précisément à Béatrice Maza et à ses enfants. La confiance dans la personne

d'Alphonse M. était nettement moindre, en tout cas pas suffisante pour continuer. Nous le connaissions moins bien et l'« affaire » avait été menée par les autorités de surveillance pour semer le trouble sur sa personne et ses activités politiques.

A certains égards, nous avons été fiers de ne pas laisser un homme se faire malmener par le gouvernement Mobutu et d'aider une famille. Par contre, nous avons été déçus par la suite de voir que les thèses xénophobes gagnaient du terrain sous l'emprise de l'UDC (parti de l'Union démocratique du centre). Nous avons aussi un peu honte de constater que quelques années plus tard, nous avons été peu capables de nous remobiliser pour aider cette famille en détresse.

Quelle proposition avez-vous à faire dans le cadre de ce colloque ?

Lui: La valeur qu'il faut défendre, c'est le respect des autres. L'éthique à promouvoir est celle définie par Ruwen Ogien sous le nom d'éthique minimale (La panique morale, Grasset, Paris, 2004). Quand l'une et l'autre sont bafouées, il faut se battre avec énergie, car le totalitarisme n'est pas loin. Mais le mieux est de ne pas attendre que ce genre de crise ne survienne. Il faut travailler en amont, au sein des familles et dans les écoles.

Je réfléchis à l'idée d'avoir Béatrice Maza et Eminence comme invitées d'honneur au colloque. Que pensez-vous de cette idée ? Qu'est-ce qu'elle implique concrètement ?

Elle: C'est une belle idée, reste à savoir comment elles peuvent le vivre.

Insoumission, un chemin vers plus de justice Une histoire de femmes et de bananes

Salomé Luz

Suisse, Assistante sociale en travail communautaire, retraitée, participante à des mouvements pour la paix, l'écologie et les questions socio politiques.

Résumé et préambule

L'histoire des Bananenfrauen en Suisse — les femmes de l'action Bananes - est un exemple qui montre une façon de se mêler de choses, qui, dit-on, ne nous regardent pas. Ce « qui ne nous regarde pas » est décidé par ceux qui se sentent compétents et experts dans leur domaine et en profitent financièrement. Mais si ces experts ne prennent pas soin des personnes qui subissent les conséquences de leurs actes, il me semble juste de s'en mêler. Les Bananenfrauen ont bien réalisé que le bas prix du kilo de bananes ici ne permettait pas aux travailleuses et travailleurs dans les plantations de bananes d'Amérique centrale de vivre de leur salaire. Ce fut leur motivation pour se mêler de cette affaire en conscientisant les consommatrices et consommateurs et en cherchant à améliorer la situation des travailleuses et travailleurs dans les plantations d'Amérique centrale.

L'histoire des Bananenfrauen est un cas exemplaire qui est aussi un petit morceau de l'histoire des femmes. Elle montre une manière de procéder qui est typique aux femmes et qui interroge la construction de la justice : travailler à la base (dans ce cas ici et outre-mer), risquer des interventions dans les structures établies, chercher des alliées, garder de l'intransigeance, prendre du recul pour évaluer si l'on est encore sur la bonne voie afin de reprendre des forces pour aller de l'avant, surmonter les échecs et réussir une action remarquable.

Les Bananenfrauen (traduction littérale : femmes de bananes qu'on peut aussi traduire par : Les femmes de l'action Bananes) est un groupe de femmes de Frauenfeld, (capitale du canton de Thurgovie en Suisse qui se trouve au milieu d'arbres fruitiers, surtout des pommiers). Ces femmes entourées de pommes en Suisse se sont mêlées du commerce des bananes en Amérique centrale. Comment cela a-t-il été possible?

Je vais vous raconter l'histoire de ce cas exemplaire tout en la situant dans le thème et les questions du colloque. Dans un premier temps je résume à grands traits l'histoire du commerce des bananes qu'elles ont vécues. Dans un deuxième temps, je reflète leur engagement et dans un troisième temps, je parle de mon implication.

Je présente mon texte d'une part, en résumant le livre qu'Ursula Brunner a écrit et, d'autre

_

¹ Brunner, Ursula, « Bananenfrauen », Edition Huber Frauenfeld/ Stuttgart/Wien, 1999 (ce livre n'a malheureusement pas été traduit en français).

Je résume et cite des passages du livre en indiquant la page concernée. J'assume aussi la traduction. Contenu du livre: Ursula Brunner a écrit l'histoire des « Bananenfrauen », leur engagement ici en

part, en transmettant les idées qu'elle a exprimées dans une longue conversation que j'ai eue avec elle. Je la remercie ici cordialement pour le temps qu'elle m'a consacré.

Etant de langue allemande, je prie la/le lectrice/lecteur d'être indulgent(e) face à mes tournures de phrases en langue française. Un grand merci à mes amies d'avoir fait une première correction de la version française de mon texte.

1. L'histoire des « Bananenfrauen de Frauenfeld »

(Femmes engagées dans le domaine du commerce de bananes)

Une question a surgi en janvier 1973: « Pourquoi les bananes sont-elles tellement bon marché? » à l'époque, elles coûtaient CHF 1.50 (p.17). Elles viennent d'outre-mer alors que les pommes des alentours ont un prix bien plus élevé (presque le double).

L'histoire commence de la manière suivante. Quelques femmes qui se connaissaient par d'autres activités ont organisé pour une de leurs soirées le visionnement du film « Bananera Libertad » de Peter von Gunten, régisseur et metteur en scène. Ce film traite entre autres du commerce des bananes (parmi d'autres produits importés). Environ 150 femmes y ont participé et ont discuté avec passion du film. Un mois plus tard, une deuxième soirée sur le thème des bananes fut organisée. Migros (le plus grand distributeur alimentaire en Suisse) qui avait été contacté à ce sujet, voulait montrer son point de vue par un film sur la banane Chiquita. La salle était de nouveau pleine, la discussion pas moins ardente (p.18).

Quelques jours plus tard Ursula Brunner recevait une lettre d'une femme qu'elle ne connaissait pas. Celle-ci disait qu' « avec ces informations, nous ne pouvons plus acheter des bananes et faire semblant de ne pas savoir, mais alors, que devons nous faire ? » (p.18). Cette question tourmentait Ursula Brunner. Elle décida d'inviter quelques femmes connaissant la situation du travail dans le Tiers-Monde ou qui s'étaient mobilisées autour de la question suivante: « pourquoi les bananes sont-elles si bon marché, alors que les travailleurs du Tiers-Monde vivent si misérablement ? » La question maintenant se formulait en ces termes après une première prise de conscience: « pourquoi nous, riches, achetons-nous aux pauvres des bananes si bon marché ? » (p.21/2).

En février/mars 1973 une action de Migros – grande chaîne de supermarchés en Suisse - aida le groupe de femmes à faire le pas suivant. LMigros vantait « le miracle des bananes ». Comme le dollar avait perdu de sa valeur, Migros vendait

Europe: leur travail pour la prise de conscience de l'acte de consommer auprès des consommatrices et consommateurs, le travail avec les détaillants, les grossistes, les importateurs, les « entrepreneurs du mûrissement » des bananes, et en Amérique centrale: les exportateurs, les transporteurs, les propriétaires ou fermiers et les travailleuses et travailleurs sur les plantations.

C'est une histoire sur l'interdépendance entre le prix à payer et les conditions de travail, mais c'est aussi une histoire sur la manière d'agir sociopolitiquement des femmes et leur combat dans une société dominée par les critères masculins.

les bananes à CHF 1.35. Les 15 cts étaient un don de Migros à sa clientèle.

Les femmes écrivirent à Migros qu'elles ne voulaient pas de ce don, que l'argent ne leur appartenait pas, mais qu'elles voulaient que le prix du kilo de bananes reste à CHF 1.50 et que les 15 cts alimentent un fonds pour améliorer les conditions de vie des travailleuses et travailleurs dans les plantations de bananes. Les responsables de Migros rejetèrent cette idée indiquant que Migros n'était pas un établissement de bienfaisance (p.19/20).

Il s'en suivit une troisième réunion des femmes en mars 1973 (p.20). Les 50 femmes présentes voulaient absolument faire quelque chose. Elles décidèrent:

- 1. qu'elles ne voulaient pas accepter le refus de la Migros <u>sans</u> <u>autres</u> (CLARIFIER) ;
 - 2. qu'elles voulaient mener une action de sensibilisation dans leur ville.

Une action était lancée le 19/20 octobre 1973 à Frauenfeld. Sur des chariots, postés dans divers endroits et rues de la ville des femmes distribuèrent 600 kg de bananes accompagnés par un journal sur les bananes et en posant la question : « Est-ce que vous vous êtes déjà demandé pourquoi les bananes sont si bon marché » ? En outre elles avaient récolté 1500 signatures de personnes étant d'accord de payer 15 cts de plus par kilo de bananes. L'action avait été suivie par la presse et la télévision. La télévision diffusa la nouvelle le soir à un moment de grande écoute, ce qui suscita des réactions de toute la Suisse. D'autres groupes ou personnes demandaient à pouvoir mener des actions, demandaient de l'aide et du soutien et de l'information (p 26).

Ainsi commença un grand travail qui allait aboutir au commerce des bananes « alternatives ». Vu la situation du moment les *Bananenfrauen* décidèrent de se concentrer sur les bananes, étant toujours conscientes que d'autres produits comme café et sucre, etc., subissent la même problématique.

Les huit femmes qui ont initié l'action se réunirent en séances hebdomadaires et entreprirent de répondre aux lettres et <u>coups de</u> téléphone qui arrivaient de toute la Suisse. Elles créèrent des lettres et des bulletins d'information et offrirent leur soutien à de nombreuses actions. Plusieurs magasins furent d'accord de vendre le kilo de bananes plus cher de 15 cts et de faire revenir ces 15 cts au groupe des femmes à Frauenfeld. Entre-temps, le groupe s'était fait connaître sous le nom de « Bananenfrauen » (Femmes des Bananes). Ce fut le premier pas de la théorie à la pratique.

L'idée se propageait dans les régions frontalières de la Suisse, au Lichtenstein et aussi en Allemagne. Les critiques commencèrent, venant aussi bien de droite que de gauche: — «Vous détruisez le marché. La plus grande aide aux pays en voie de développement est de vendre leurs produits à un prix aussi bas que possible ». - «C'est une action de femmes, innocente qui manque de radicalité » (p.33).

Plus le réseau de femmes intéressées grandissait, plus les *Bananenfrauen* se sentaient responsables de bien informer chacun des partenaires. Le but à atteindre était de pouvoir vendre enfin des bananes provenant de plantations libres et d'un commerce non monopolisé par les multinationales. Mais jusque-là il y avait encore un long chemin à parcourir.

A ce stade de l'action les femmes étaient convaincues que des changements ne pouvaient être réalisés que par la base. Les consommatrices et les consommateurs qui avaient compris la problématique des produits importés du Tiers-Monde étaient celles et ceux qui devaient demander dans les magasins des bananes au prix le plus élevé. A cette époque, les bananes disponibles sur le marché étaient encore des bananes Dole et Chiquita importées par les multinationales comme United Brands Co et Del Monte. Pendant les années 1974 à 1985, une centaine de petits magasins vendirent les bananes à un prix de 15cts plus élevé. Une somme de CHF 117 350.- put être versée à des associations suisses d'entraide qui soutenaient des projets au Guatemala, au Honduras et en Colombie (p.33).

En 1975 les *Bananenfrauen* organisèrent un séminaire (avec le soutien de la Déclaration de Berne²) à Zurich pour rassembler les gens actifs et se former davantage (p.36). Le but de la formation était de mieux comprendre les arrièrefonds (CLARIFIER) et les relations entre la production de bananes et leur mise sur le marché.

Lentement le désir de recevoir des informations plus directement et de voyager dans les pays producteurs de bananes s'est manifesté. Les femmes avaient reçu de l'argent pour que l'une d'entre elles puisse faire ce voyage (p. 39). C'est Ursula Brunner qui entreprit ces voyages. Elle dit à plusieurs reprises à quel point son expérience fut difficile, parfois bouleversante. Elle a vécu avec ces gens sur les plantations, rencontré des syndicalistes, des responsables de plantations, les responsables du commerce et les délégués des gouvernements. Pour rien au monde, elle n'aurait, cependant voulu manquer ces contacts à la base. Ils ont représenté le soutien nécessaire aux Bananenfrauen pour que celles-ci maintiennent le cap: faire produire et imposer un commerce plus juste de la banane. A son premier voyage succédèrent beaucoup d'autres voyages. Les pays d'Amérique centrale devinrent comme une deuxième patrie pour Ursula. En 1976, pendant qu'Ursula Brunner voyageait en Amérique centrale les Bananenfrauen recevaient le Prix Européen de Shalom (p.39).

Son premier voyage l'a menée en novembre 1976 au Guatemala, à Panama et au Costa Rica.

A ce moment-là s'était déjà constituée l'Union des Pays Exportateurs de Bananes UPEB (Guatemala, Honduras, Nicaragua (depuis 1980), Costa Rica, Colombie, République dominicaine) qui avait créé une entreprise de commerce de la banane COMUNBANA (p.45). Cette entreprise eut des problèmes sans fin avec les multinationales.

Le voyage suivant d'Ursula en Amérique centrale en 1982, devait servir à promouvoir une importation directe dans de petits magasins. Mais COMUNBANA était au bout de ses possibilités. Son acheteur principal, n'avait plus payé les livraisons depuis plusieurs mois. Une dette de plus de sept millions de dollars mettait momentanément fin à ce commerce. Malgré tout, en observant les

² Association, crée en 1968, qui regroupe des citoyennes et citoyens décidés à agir ici pour un monde plus juste.

réactions des grands groupes multinationaux, COMUNBANA reste comme un modèle d'action qui a des effets concrets (p.66). Ce voyage de 1982 a inauguré le contact avec le Nicaragua.

A fin 1982, une démonstration militaire devait avoir lieu en août à Frauenfeld. Ursula Brunner s'engagea avec beaucoup d'autres dans l'opposition, ce qui lui coûta son mandat politique. Cet engagement avait été une conséquence du travail dans le commerce des bananes pour plus de justice. « Justice et paix ne sont pas séparables ». « Comment faire comprendre que ces armes finalement défendent notre propriété et notre aisance contre ces pauvres et misérables qui ne possèdent rien? ». Ursula et les femmes engagées dans le mouvement subirent des humiliations qui laissèrent de profondes traces (p.67/8).

Entre 1982 et 1985 les Bananenfrauen se concentrèrent sur l'information et des campagnes en Suisse sachant qu'il fallait promouvoir la connaissance des faits parmi des consommateurs et consommatrices (p.67/68). Les divers contacts en Suisse, à l'étranger et outre-mer les identifiaient comme étant des expertes. Il manquait pourtant une nouvelle impulsion. En été 1984 le nouveau directeur de l'Union des pays exportateurs de bananes (UPEB) fut contacté lors de son passage en Suisse. Le résultat de cette rencontre fut une nouvelle mission pour Ursula Brunner (par une lettre de recommandation p.70) de prendre officiellement contact avec des importateurs de bananes en Europe au nom de COMUNBANA pour des importations directes (Marseille: Companie fruitière; Olten : Plu ss&Petersen). La planification reprit. Différentes demandes de l'Allemagne débouchèrent sur un séminaire d'information, (27 au 29 septembre 1985 p.71) puis sur la mise en place d'un réseau de vente de bananes. Une documentation pour les grands distributeurs (Migros) fut établie.

Depuis mai 1985 des bananes du Nicaragua étaient sur le marché (après la révolution sandiniste en 1980, l'Etat avait mis en fermage les plantations des grands propriétaires) et le désir des *Bananenfrauen* était d'arrêter les actions symboliques de 15 cts sur les bananes CHIQUITA et de mettre en route un marché européen des bananes du Nicaragua. « Si vous achetez des bananes, n'achetez que des bananes du Nicaragua. L'argent que vous payez, retourne aux travailleuses et travailleurs des plantations. » (p.71). C'était le message aux consommatrices et consommateurs des *Bananenfrauen*. Mais les obstacles à la réalisation de la vente s'amoncelèrent.

L'embargo des Etats-Unis sur le Nicaragua du jour au lendemain le 7 mai 1985 impliqua (sur demande du directeur de l'UPEB) d'agir tout de suite. Il fallait tout à coup que l'Europe achète toutes les bananes produites par le Nicaragua. Des milliers de tonnes de bananes étaient en jeu.

La première importation fut décevante, les bananes arrivant brunes à Gent/Belgique. Les raisons à cela étaient multiples : un plus long chemin à parcourir (le long de la côte pacifique, le passage par le canal du Panama, la traversée) donc une cueillette plus précoce des fruits ; le manque d'un bon matériel d'emballage et un port non équipé pour le débarquement des bananes ; le manque de produits chimiques et la qualité médiocre des couteaux pour couper les bananes.

Quel grand défi pour le Nicaragua de se mettre aux lois du marché (p.76)! A part cela le marché des bananes était saturé et un surplus de bananes faisait chuter les prix, ce qui ne servait ni à l'intérêt des bananes indépendantes ni à celui des bananes du marché officiel. Le prix trop bas ne permettait pas aux producteurs d'envisager une amélioration de la production. Il manquait de l'argent pour investir, les salaires ne couvrant même pas le coût de la vie. Depuis ce moment-là, une réputation de mauvaise qualité colla à la banane du Nicaragua. Pour toutes ces raisons aucun importateur suisse ne se présenta pour importer des bananes du Nicaragua.

Le commerce des bananes du Nicaragua ne demandait pas seulement à être amélioré, mais, du côté des consommatrices et consommateurs nécessitait une clientèle solidaire et sachant pourquoi elle achetait des bananes du Nicaragua.

Les Bananenfrauen décidèrent en mars 1988 de fonder une association : Arbeitsgemeinschaft für gerechten Bananenhandel: Gebana (association pour un commerce juste de bananes) avec une section suisse alémanique, une section romande et une section tessinoise. Une coopération avec les Magasins du Monde suisses OS3 et l'EPER (organisation d'entraide protestante) aboutit à une grande action de vente de bananes en mars 1986. 45 tonnes furent vendues en 2 jours au prix de CHF 3.-prix comprenant un projet de soutien aux travailleuses et travailleurs dans les plantations. Comme premier projet une ambulance fut équipée et mise en service pour les 20 000 personnes travaillant sur les plantations.

A partir de juin 1986 l'infrastructure du commerce de bananes était installée (importateurs-entreprises pour faire mûrir les bananes-grossistes-détaillants) (p 82). Les bananes étaient vendues au prix du jour avec une taxe ajoutée de 10 cts. Cet argent alimentait un fonds pour des projets sur les plantations. Le marché suisse des bananes du Nicaragua n'était pas complètement contrôlé par Gebana. Des détaillants achetèrent des bananes du Nicaragua meilleur marché chez d'autres importateurs et la taxe ne fut pas versée.

Au Nicaragua, Gebana mit en place des projets pour améliorer la situation des travailleuses et travailleurs dans les plantations: des garderies d'enfants pour les petits, des ateliers de couture pour les femmes, des centres de santé, des latrines, l'achat de vaches pour combattre la malnutrition et de vélos pour parcourir les grandes distances entre les plantations, etc..(p.92/3).

Suite à la destruction des plantations par un ouragan, une nouvelle campagne pour alimenter le fonds de solidarité en novembre 1988 permit de récolter CHF 30 000.- pour une aide d'urgence.

Cependant, la production ne reprenait pas comme prévu. Il manquait de l'argent pour les investissements nécessaires et la tentative de coopérer avec COOP (le deuxième distributeur d'aliments en Suisse) ne pouvait pas se réaliser. Les distributeurs (comme Migros ou COOP) avaient deux exigences: des bananes de bonne qualité et des livraisons régulières. Or, les livraisons régulières vu les différents obstacles (catastrophes naturelles, changements de régimes politiques, etc..) ne pouvaient pas être garanties.

En mai 1989 grâce à de gros efforts, la quantité de 2000 caisses de bananes par

semaine pouvait de nouveau être atteinte.

Une nouvelle action de vente en novembre 1989 devait être annulée, le prix des bananes ayant tellement baissé que les importateurs ne pouvaient plus livrer.

En 1990 les sandinistes au Nicaragua perdaient les élections. Et ainsi l'essai de permettre à toute une population de sortir de la pauvreté s'évanouit. Le budget national pour les investissements sociaux fut revu à la baisse, et ce fut la fin des projets sociaux et le retour à la misère. Cette joie: « maintenant enfin nous investissons dans nos enfants et le futur » exprimée par un père, travailleur dans une plantation, (p.74) fut détruite. La privatisation reprit. Les propriétaires s'en mirent plein les poches et n'assumèrent pas le paiement des investissements nécessaires pour faire marcher la production. Les plantations furent peu à peu laissées à l'abandon. De petites entreprises locales durent vendre leur production aux multinationales et ce fut la fin de la production indépendante nicaraguayenne. 3300 travailleuses et travailleurs furent licenciés.

Après l'expérience du Nicaragua Gebana importa des bananes du Costa Rica. Chaque changement de nom des bananes (Pablitos du Costa Rica) impliquait en Suisse une grande campagne publicitaire pour informer et expliquer aux consommatrices et consommateurs la toile de fond et ainsi assurer la vente (p. 137 -157).

A partir de 1994 un nouveau règlement de l'Union européenne (introduction de licences d'importation) arrêta pratiquement l'importation de bananes alternatives. Entre 1990 et 1994 la fondation Max Havelaar s'installa en Suisse. Après le marché du café et du miel, elle entra sur le marché des bananes. Max Havelaar prit à son compte le marché des bananes à partir du printemps 1997 (p.174). Fin décembre 1997, le comité et le bureau de Gebana décidèrent d'arrêter leur travail avec les bananes. De longues discussions et réflexions au sein de Gebana se poursuivirent et de nouvelles options s'ouvrirent.

2. Réflexions

Possibilité d'agir

Si j'ai raconté l'histoire exemplaire des Bananenfrauen, c'est pour montrer comment il existe des possibilités d'agir dans une situation aussi complexe, allant de la production des bananes dans un pays d'Amérique centrale jusqu'à la vente au détail en Suisse. Leur but premier était d'améliorer la situation de misère des travailleuses et travailleurs dans les plantations de bananes en Amérique centrale et de rendre les consommatrices et consommateurs en Suisse et en Europe conscients et attentifs à leur acte de consommer. Il fallait trouver comment faire démarrer un processus menant au but visé: un traitement plus juste pour celles et ceux qui sont traités comme des esclaves et la prise de conscience de nos habitudes de consommation.

Soumission - insoumission

J'ai pris l'exemple des Bananenfrauen, mais une telle expérience permet d'en voir d'autres qui s'inscrivent dans une même logique d'action pour la justice et dans

laquelle se vit une dynamique de soumission et d'insoumission. On a vu qu'au départ des structures de commerce existaient. Les *Bananenfrauen* ont d'abord prélevé une taxe de 15cts pour d'une part apporter de l'aide aux travailleuses et travailleurs dans les plantations et d'autre part conscientiser les consommatrices et consommateurs. C'est un exemple de soumission – il n'y a pas moyen d'importer des bananes autrement qu'avec le grand groupe multinational: les bananes Chiquita – et en même temps d'insoumission – car sur un prix bon marché, il n'est pas souhaitable de prélever une taxe non admise par le distributeur alimentaire Migros, mais c'est un acte symbolique pour montrer son mécontentement et commencer un travail de résistance.

Conscientisation

Une piste choisie a été de faire prendre conscience aux consommatrices et consommateurs des conséquences de leur manière de payer avant tout un prix aussi bas que possible. Je sais bien qu'il y a aussi l'aspect du budget qui permet ou ne permet pas certains achats. Mais il y a surtout l'infiltration de la propagande, entre autres la logique et la philosophie de Migros: « Meilleur marché nous vendons les produits du Tiers-Monde, plus nous les aidons » (p.22/3). Derrière tout cela la théorie catastrophique du néolibéralisme: Il faut bien sacrifier une partie des êtres humains pour le bien des autres³. Au Tiers-Monde la misère créée par l'économie néolibérale saute aux yeux plus que chez nous, mais elle existe ici aussi, moins visible et moins fatale.

Justice

L'histoire des Bananenfrauen montre autre chose: le chemin parsemé d'embûches de la recherche de la justice qui est toujours ouvert. Ce n'est pas une justice que l'on peut posséder, mais c'est un processus qui tend vers la justice, le partage de ce que nous avons : il n'y a pas besoin d'accumuler de la richesse au détriment des autres. Et à constater ce partage pourrait aboutir qu'il y a assez de biens pour tous mais que c'est un problème de répartition. La justice n'est pas que tout le monde dispose de la même chose, mais qu'il y ait partage dans une diversité multiple: une idée de grande liberté et de plénitude.

Condition de vie

Une autre piste était de faire changer les conditions de vie et de travail sur les plantations. Les *Bananenfrauen* l'ont tenté par leurs projets sociaux au bénéfice des travailleuses et travailleurs et de leurs familles.

Droit à l'autodétermination

Le régime sandiniste à Nicaragua avait ouvert d'autres perspectives. L'influence

³ Milton Friedmann, un des chef idéologue du néolibéralisme : « Pour avoir du succès dans le système néolibéral de l'économie mondiale nous devons laisser tomber des millions d'êtres humains » (p.179) voir aussi le livre de Hinkelammert, Franz J. Die ideologischen Waffen des Todes. Metaphysik des Kapitalismus. Edition Exodus. Freiburg. 1985 extérieure et la pression intérieure ont trop accéléré ce passage. Le manque de temps d'expérimentation a entraîné des erreurs.

Structures

Une autre piste était d'intervenir dans les structures établies du marché: chercher des niches, soutenir des entrepreneurs indépendants des grands groupes transnationaux (UPEB, COMUNBANA, etc.), soutenir de petits détaillants, etc.

Solidarité vécue

Une force spéciale dans tout cet immense travail a été la solidarité des femmes dans le groupement. Combien de fois ont-elles encaissé des humiliations, n'ont-elles pas été prises au sérieux? Elles ont subi des moqueries, se sont parfois senties impuissantes, blessées, anéanties. L'échange entre elles, le recul pour regagner de la distance et pouvoir repartir dans l'action en se rappelant le but premier, des moments de prière, de longues discussions, des étapes de décision, tout cela a été possible dans leur groupement. Avoir des alliées, partager les moments durs, mais aussi les joies et succès est indispensable dans un travail aussi conséquent. Une expérience majeure pour ces femmes a été de s'exposer dans les discussions avec des gens d'avis différents et dans les campagnes de rue, en surmontant la peur et en faisant confiance à leur propres convictions pour se donner de la force et augmenter leur estime de soi.

La dimension du quotidien et la dimension de l'acte politique

Travailler à la base au jour le jour et agir à plus large échelle sont les deux côtés d'une même action. Ils s'incluent et s'enrichissent mutuellement. Il y a interaction entre les deux niveaux. Il faut les deux niveaux d'action pour faire un monde. Si l'accent n'est mis que d'un côté, un décalage en résulte. Peut-être est-ce de ce divorce-là que souffre notre monde? Dans l'action, le prestige est surtout placé dans l'action publique de grande dimension. C'est à ce niveau que sont distribués les bénéfices et les louanges (pouvoir, finances, renommée). La petite dimension est interprétée en termes de répétition et elle est vécue comme humiliante, mais n'est-elle pas indispensable à la survie quotidienne de la société ? Elle est volontiers déléguée à des gens sans prestige et souvent aux femmes. D'ailleurs ne s'occuper que de la petite dimension, dit-on, ne va pas changer le monde mais le garder dans le statu quo. Dans une telle action on a pu constater que ce qui caractérise une entreprise de femmes qui veulent changer quelque chose, c'est qu' elles s'occupent des deux dimensions, alors que les hommes cherchent plus souvent la grande dimension et délèguent la petite dimension aux autres. Ces autres sont souvent des femmes qu'on n'aime pas voir « se mêler de choses qui ne les regardent pas », ou à des pauvres sans pouvoir.

Charge de travail en Suisse

Et pourtant la charge de travail d'une telle action était énorme. Les Bananenfrauen étaient la plaque tournante, éditaient toutes les brochures d'information, les articles et

les lettres nécessaires, répondaient aux demandes et aux questions téléphoniques, coordonnaient les grandes actions et prenaient en charge les vendeurs de bananes, les grossistes, les stations de mûrissement, les importateurs européens et suisses.

Charge de travail en Amérique centrale

Outre-mer c'était surtout Ursula Brunner qui agissait. Elle était agente de liaison entre les exportateurs, les transporteurs et les fermiers des plantations. Elle attachait une grande importance aux contacts directs avec des travailleuses et travailleurs dans les plantations, pour faire connaissance et dans la mesure du possible connaître leurs conditions d'existence. Le but d'un voyage en Amérique centrale était pour Ursula Brunner de mieux comprendre la situation économique, politique et sociale de la réalité des travailleuses et des travailleurs dans les plantations de bananes, de vivre et de constater l'effet de la pauvreté, des mécanismes du pouvoir, de la peur et la persécution sur place.

J'ai demandé à Ursula, s'il n'était pas déprimant d'avoir toujours à chaque fois à essuyer des revers et des échecs si patents que parfois il devenait très difficile de savoir comment pouvoir continuer. « Non », disait-elle, (je résume ses points de vue) il y a toujours eu une petite porte qui s'est ouverte. Il y a toujours moyen de commencer quelque chose de neuf. En outre nos actions sont tombées dans une époque où d'autres actions de ce genre se sont développées: par exemple les Magasins du Monde, l'organisation de l'UPEB, du COMUNBANA, etc. Il y a toujours eu des liens et des repères qui ouvraient de nouveaux chemins, des gens intéressés, des gens qui avaient commencé une démarche avec qui nous pouvions nous mettre ensemble pour avancer vers un but commun.

Dans les moments de grande hésitation, m'a-t-elle dit, c'est parfois mieux d'agir avec des doutes que de ne rien faire du tout.

Un reproche lui a été souvent fait mais elle ne l'a pas pris au sérieux. Vous ne faites rien d'autre que de cajoler votre âme. Un tel argument l'a conduite à formuler finalement la réflexion suivante: si je ne nourrissais pas mon âme, comment pourrais-je faire ce que je fais?

3. La motivation de mon choix pour ma réflexion

J'ai choisi l'histoire des *Bananenfrauen* pour alimenter ma réflexion pour le colloque, car je souhaitais réfléchir sur un thème que je n'avais pas seulement suivi de loin, mais auquel j'avais coopéré et dont j'avais vécu les aléas, les étapes et les conséquences.

Quand mon mari et moi, étions en train de chercher à quoi nous pourrions utiliser, socialement, le local du rez-de-chaussée de notre maison, nous avons rencontré un groupement qui voulait entreprendre une activité de solidarité concrète. Ces personnes pensaient ouvrir, dans notre village, un Magasin du Monde. Après quelques rénovations, nous ouvrîmes en novembre 1982 un Mitenand-Lade (expression suisse-allemande difficile à traduire, un « Magasin d'ensemble »). Nous apprîmes peu à peu (grâce à l'organisation des Magasins du Monde suisse à Sonceboz dans le canton de Berne) comment vendre et faire du commerce.

Dans ce cadre nous vendions aussi des bananes alternatives. Accessoirement nous avons un peu expérimenté les difficultés liées aux livraisons irrégulières, à la qualité des bananes, aux stades de mûrissement, et aux problèmes de la vente.

Nous avions entendu parler, de loin, des *Bananenfrauen* et avions suivi avec intérêt leur démarche, entre autres par leur journal, les lettres d'information et les communiqués dans les médias. Je m'y suis plus particulièrement intéressée, car je connaissais Ursula Brunner par des liens familiaux. C'est à l'occasion de ce Colloque de 2010, que je me suis décidée à reprendre contact avec elle après tant d'années.

J'ai été la rencontrer pour avoir une longue conversation avec elle. Beaucoup de questions nous préoccupaient: Quelle est la motivation d'agir ? Le choc primordial quand on réalise des rapports injustes dans lesquels on a une part de responsabilité ? Le sort des victimes ? La misère qui touche un tiers de la population mondiale, la pauvreté qui touche la moitié? Est-ce le droit à l'autodétermination? La conviction que ce n'est pas de ce type de monde que nous voulons ? Voulons-nous vraiment nous occuper des gens qui souffrent de la faim ? Est-ce que nous sommes motivées par la volonté d'utiliser nos compétences pour travailler à plus de justice dans le monde? N'avons-nous pas l'obligation de créer un espace contre la peur qui nous accable, un espace d'espoir, de bonnes pensées, un espace qui ouvre vers un avenir ? - La peur qui augmente ferme tout espace et nous pousse à rechercher la sécurité. Plus on cherche la sécurité plus les systèmes d'armes sont perfectionnés. Comment apprendre à vivre dans l'insécurité ? – Comment diriger les pensées, la manière de vivre et de travailler pour transmettre aux jeunes un avenir qui s'ouvre vers l'espoir ?

Dans l'aventure du commerce équitable, je retrouve deux concepts qui me tiennent à cœur : plus de justice dans le commerce et cette manière spécifique qu'ont les femmes de s'engager lorsqu'une question les habite et les tourmente.

Peut-être aussi que c'est la douleur, l'empathie avec les victimes des injustices qui me servent de moteur pour agir. Je cherche à m'allier avec d'autres qui se posent les mêmes questions et assez vite je cherche à agir dans un sens qui permette soit de changer cette situation insupportable, soit, tout au moins, d'aider les gens concernés à sortir de l'engrenage.

De la colère à l'action

La colère surgit souvent suite à la lecture d'une annonce, d'une information. Cette nouvelle qui réveille un malaise, un sentiment d'impuissance plus ou moins conscient, est la goutte qui fait déborder le vase. Ainsi commence un tourment de la conscience qui aboutit au désir d'agir.

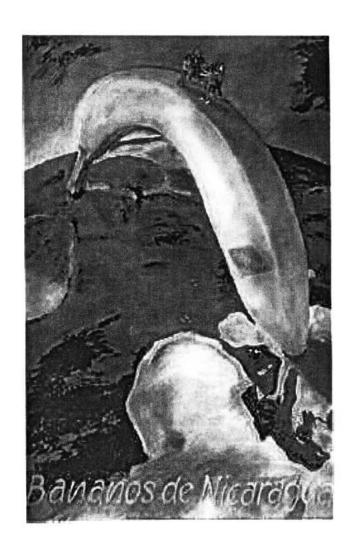
Abréviations

- Bananenfrauen: (traduction littérale: femmes de bananes), groupe de femmes de Frauenfeld (capitale du canton de Thurgovie en Suisse); elles se sont mêlées du commerce des bananes.

- CHIQUITA: nom de la banane importée par un grand groupe multinational
- Compagnie fruitière, Marseille
- COMUNBANA: entreprise de commerce indépendant de la banane de l'UPEB (voir plus bas)
- COOP: distributeur alimentaire, le deuxième en Suisse
- cts centime: monnaie suisse
- Déclaration de Berne, EvB, Erklärung von Bern: association créée en 1968, regroupe des citoyennes et citoyens décidés à agir ici pour un monde plus juste (www.evb.ch)
- Del Monte: un grand groupe multinational
- DM, deutsche Mark: monnaie allemande
- Dole: nom d'une banane importée par un grand groupe multinational
- EPER: Organisation d'entraide de l'Eglise protestante suisse
- Gebana: Arbeitsgemeinschaft für gerechten Bananenhandel (association pour un commerce juste de bananes)
- Max Havelaar: (d'origine hollandaise), fondation des oeuvres d'entraide suisses qui propage et fait du commerce équitable (www.maxhavelaar.ch)
- Migros: distributeur alimentaire, le premier en Suisse
- OS3: Organisation des Magasins du Monde en Suisse
- Plüss&Petersen à Olten, Suisse: importateur et entreprise de mûrissement de bananes et autres fruits
- CHF franc suisse: monnaie suisse
- UPEB: Union des Pays Exportateurs de Bananes (Guatemala, Honduras, Nicaragua (depuis 1980), Costa Rica, Colombie, République dominicaine)
- United Brands Co: un grand groupe multinational
- Milton Friedmann: un des leaders de l'idéologie néolibérale
- Peter von Gunten, régisseur et metteur en scène

Annexe

Poster de Ruedi Looser, Bâle, 1988 : un symbole du travail des *Bananenfrauen* : un pont en banane qui s' étent de l'Europe en Amérique centrale, un pont sur lequel des êtres humains se rencontrent les mains tendues les un vers les autres.





Récit d'une résistance face au canton du Valais (Suisse)

Retranscription d'un entretien effectué par Graziella de Coulon à Sœur Marie-Rose Genoud, enseignante, sur une action de défense des droits des migrants (13 janvier 2010).

Rappel des faits

Jusque dans les années 1990, l'Etat du Valais a fait retenir une partie du salaire des requérants d'asile pour rembourser l'aide reçue du canton. Cette façon de faire était justifiée jusqu'à fin 1991. Ensuite, dès le début 1992, la Confédération fait ellemême retenir une partie du salaire des requérants (7% jusqu'en 1995 et après 10%). Malgré ce prélèvement, le canton du Valais a continué à exiger des requérants d'asile exerçant une activité lucrative des remboursements de la dette d'assistance par des prélèvements sur les salaires. Il y a donc eu un double prélèvement qui a duré des années.

En 1997, Sœur Marie-Rose Genoud, enseignante ursuline, au couvent de Sion, a pris sa retraite anticipée pour accompagner les requérants d'asile du Valais romand.

Elle a assuré une permanence dans le cadre de Caritas-Valais qu'elle a quitté depuis et c'est en rencontrant les requérants d'asile qu'elle a découvert des erreurs dans les retenues effectuées sur les revenus des requérants exerçant une activité lucrative. Des personnes lésées ont osé se défendre, grâce à la présence à leurs côtés de Sœur Marie-Rose et d'un comité de soutien « Le comité des 111 » qu'elle a créé et qui la seconde.

En 2008, après 10 ans de combat juridique, Sœur Marie-Rose a obtenu gain de cause auprès du Tribunal fédéral : les requérants d'asile lésés seront remboursés par le canton du Valais.

Comment se fait-il que d'enseignante vous soyez passée à militante pour les droits des migrants ?

J'ai rencontré des requérants dans le cadre de mon engagement comme enseignante et plutôt des enfants de requérants. Parce que j'enseignais à des futurs enseignants. Ils allaient dans les classes des villages donner des cours. Je les entendais au retour des stages et les problèmes se cristallisaient sur les enfants qui arrivent en courant d'année scolaire et ne savent pas le français. C'est dans ce cadre que j'ai rencontré des requérant(e)s d'asile. En 1997, j'ai demandé à être mise à la retraite anticipée mais j'avais déjà décidé en 1996 de prendre ma retraite.

En fait, beaucoup de personnes attendent une place pour enseigner pourquoi je ne demanderais pas à aller plutôt vers les personnes démunies et j'ai fait une liste de personnes pauvres et c'est apparu que les requérant(e)s étaient les moins aimé(e)s. Comment ça se fait qu'ils sont les moins aimés? Parce que dans la presse ou dans les transports, ce sont les personnes dont on a peur. Chaque fois qu'on ouvre un nouveau centre pour accueillir les requérants, les voisins, certains voisins, essaient d'empêcher que des requérants y soient logés. J'ai senti que cette population n'était pas appréciée et c'est encore le cas. On entend parler des requérants, on ne retient que ce que la presse dit des trafiquants, ils viennent pour profiter de la Suisse, pour raisons économiques, on oublie les vraies raisons. Il y a beaucoup de préjugés.

Je n'avais pas de préjugés, non, je les connaissais déjà. Je les ai découverts dans leur milieu mais c'est ma manière de penser, d'agir par l'éducation que j'ai eue. Les préjugés m'ont toujours paru un piège. Affirmer quelque chose quand on ne l'a pas vérifié c'est une grave erreur, comme la pensée unique ou les généralisations. Parce que on connaît quelqu'un qui ne s'est pas bien conduit, on dit en général, le noir, les africains... c'est dangereux. Donc je suis spontanément pour l'ouverture, l'accueil des diversités, des différences que ce soit au niveau nationalité, religion, âge, ethnie. Je pense que nous construisons harmonieusement en accueillant en nous la diversité. C'est ça la vie, c'est la rencontre.

Comment se sont passées vos premières rencontres avec les migrants?

Ce nouvel engagement a totalement changé ma vie : de professeur, je passais dans un autre milieu et c'était une grande joie pour moi de découvrir une expérience totalement autre. Parmi les sœurs certaines pensaient que je ne tiendrai pas dans ce milieu-là mais j'y suis toujours.

J'ai commencé par aller voir dans un foyer. Il y avait 80 noirs, que des hommes. Ils étaient surpris, une dame qui sourit, assise sur un banc, une suissesse! J'ai demandé à un africain : « vous habitez là ? Je peux visiter ? Ca a été un choc pour moi de voir le dortoir et le réfectoire. Mais c'était une telle joie aussi, j'étais bouleversée, marquée par le fait d'aller chez quelqu'un. Ils m'ont dit « c'est la première fois que des suisses viennent à notre rencontre » Mais il n'y avait toujours que des hommes, je voulais voir des familles. Je suis allée plus tard avec une jeune sœur qui avait fait des études sociales visiter un autre foyer avec des familles. Je suis toujours en relation avec le premier couple que j'ai rencontré là-bas. J'ai compris à ce moment-là que chez les requérants, c'était ma place, oui chez eux.

Vous y alliez avec vos habits de religieuse, donc comme représentant une religion qui n'était pas toujours la leur. Avez-vous eu des remarques ?

Lorsque j'ai commencé, je me suis adressée à Caritas pour avoir un lien avec une association. Mais moi, j'étais de toute façon loin de toute idée de prosélytisme. J'apprécie les valeurs de chaque religion et je souhaite que chaque personne vive bien ce qu'elle est. Pour pouvoir continuer mes visites, j'ai dû avoir la permission du responsable des requérants d'asile pour le Valais qui m'a dit : « mais oui vous pouvez y aller mais vous aurez des graves problèmes parce que ces personnes sont musulmanes ». J'ai pensé que ça ne me posait aucun problème. J'aurais pu choisir de garder l'habit civil mais j'ai pensé que j'étais beaucoup plus à l'aise de montrer qui je suis, d'être transparente, qu'ils sachent qui je suis. Pour moi ça compte beaucoup. Ce sont les valeurs humaines qui sont au fond du cœur qui sont importantes, la religion est importante dans la mesure où ces valeurs s'expriment, se réalisent. C'était clair pour moi. Je n'ai jamais eu de problèmes à ce niveau-là. Les gens sentent tout de suite qu'il n'y a rien dans mes paroles, dans mes attitudes qui les mépriserait et qui dévaloriserait leur religion ou qui voudrait les en faire changer. Non, je suis bien reçue même si je garde l'habit religieux. Ils savent qui je suis.

Quand et comment avez-vous découvert que les requérants étaient victimes d'une injustice sur le plan financier ?

Peu à peu, je me suis aperçue que les retenues faite par le canton sur les salaires des personnes qui exerçaient une activité professionnelle étaient étonnantes. Les personnes elles-mêmes m'ont dit : « je travaille, je ne reçois rien du foyer, je suis autonome et pourtant ils me retiennent un montant sur mon salaire ». Ils m'ont montré les papiers.

D'abord j'ai pensé que c'étaient des retenues salariales normales. J'ai du étudier, je ne connaissais pas ces lois, je n'avais moi-même pas de salaire.

Je me suis renseignée et j'ai vu que quelque chose n'était pas correct. J'ai alors pris contact avec les autorités et j'ai posé des questions. Les réponses étaient floues ou contradictoires. J'ai vu de la déception, de la colère que je mette le nez dans ces affaires-là. C'est à ce moment-là que mon combat en faveur de la justice et du droit social a commencé.

Comment avez-vous procédé?

Comme je ne recevais pas de réponse cohérente de la part des responsables des requérants d'asile du Valais, il a fallu que j'étudie les lois régissant les requérants d'asile et j'ai dû faire appel à des personnes qui m'ont fourni les lois, les directives pour les étudier. Je remercie d'ailleurs toutes les personnes qui m'ont aidée. Je devais étudier pour être sûre d'avoir bien compris les lois et que je ne m'embarque pas dans quelque chose qui n'était pas bien préparé.

Etiez-vous prête à aller jusqu'au bout?

Je suis quelqu'un qui si je sens que j'ai des possibilités d'aller plus loin, que j'ai les forces, la santé, les compétences, je m'accroche. J'ai continué mais je n'avais aucune idée de la durée de ce combat. Jamais je n'aurais imaginé que ça serait aussi long et ardu.

Qu'est-ce qui a été le plus pénible pour vous ?

C'était d'avoir des réponses incohérentes. Ce qui était le plus dur, c'était de découvrir que les responsables ne sont pas corrects, pas exacts. Dans mon esprit, les autorités étaient honnêtes, droites, favorables aux requérants, surtout dans leur rôle d'accueil. Mais la force m'est venue au fur et à mesure. Des personnes qui m'avaient accompagnée jusque-là n'avaient plus cette force mais j'en ai trouvé d'autres.

Qu'avez-vous ressenti en découvrant l'injustice dont étaient victimes les requérants?

Une grande déception. Ça me décevait dans l'image que j'avais des autorités. Je pensais que les autorités élues ou choisies par des élus ont la compétence et agissent au plus près de leur conscience. Déception et puis je me disais que je devais aider les requérants en situation de faiblesse et en même temps dénoncer ce qui n'était pas juste. On ne peut pas laisser sans le dire une situation qui fait autant de tort aux personnes qu'on accueille. Signer des quittances qu'ils reçoivent un montant alors qu'ils le donnent au bureau administratif! Déception en moi mais en même temps, c'était pour moi un défi, il fallait que je puisse dire et faire en sorte que ça ne se reproduise plus. C'était ma force.

Quel était votre rôle au sein du comité 111 que vous avez créé ?

J'étais la colonne verte, le fil conducteur. Jamais je n'aurais cru y arriver, quand j'ai vu les obstacles. Même lorsque le Tribunal m'a donné raison, l'Etat du Valais dit que ce n'est pas comme ça. Très dur le combat et seule je n'aurais pas pu, même si j'étais la colonne verte.

Certaines personnes m'ont abandonnée par manque de temps, ou de force. D'autres avaient des doutes : et si je me trompais ? Mais elles m'ont fait confiance. J'ai préparé les documents (20 classeurs), je me suis assurée d'avoir des documents sérieux. Les obstacles étaient si nombreux qu'il fallait des pièces écrites. J'étais très contente de la confiance qu'on me faisait.

Avez-vous ressenti de la colère tout au long de votre combat?

C'était une colère qui suscite une dynamique ciblée et performante. J'avais suivi une analyse transactionnelle et j'ai trouvé la colère précieuse comme distinction. Colère utile qui nous pousse à agir dans le moment. La colère pour quelque chose du passé, ça ne rend pas service.

Oui, j'ai ressenti de la colère. Je vous donne un exemple : J'ai accompagné un requérant dans un bureau pour éclaircir quelque chose qui n'était pas juste dans les calculs. J'ai senti que le requérant avait raison et qu'il tenait bon. J'ai senti la colère en moi, ce qui m'a permis de me dire que je ne quitterai pas le bureau avant que ça soit corrigé. Dans des cas comme ça, la colère est utile. Mais il ne faut pas qu'elle

mette de l'amertume en nous. J'ai mis des limites à la colère quand j'ai compris que le combat serait dur et long. J'ai décidé de le poursuivre à condition que je ne focalise pas tout là-dessus et que je continue à suivre dans le quotidien les requérants. Ça me permettait de ne pas me couper du réel qui est une source d'énergie. Le réel, il faut en faire l'expérience.

Les gens des bureaux sont dans l'abstraction (je pense à Camus), eux ils peuvent renvoyer les gens, leur faire signer des quittances pas justes, ils ne voient pas les conséquences de leurs décisions. La manière blessante, humiliante de traiter les requérants, ce n'était pas de la théorie. Le mépris dont ils étaient victimes m'atteignait comme une brulûre. Donc pour moi, c'était une condition: ne pas me couper de la réalité, des familles. Et la deuxième condition, c'était de ne pas devenir amère. Si tout à coup je deviens amère, je trouve que la vie est moche, je ne peux plus continuer mon combat, je n'y crois plus. Je pense à nouveau à Camus. Dans « les Justes », je cite de mémoire, il dit : « Je ferai toujours passer ma mère avant la justice « Que veut-il dire ? Il ne faut pas que la justice empêche la tendresse. Dans « les Justes » la femme sent qu'elle a perdu cette tendresse, la justice a tué quelque chose en elle, elle a tué les valeurs importantes pour faire un bon travail. Le combat pour la justice ne doit pas être froid et dur.

Quelle était la plus grande difficulté pour vous et quel bilan tirez-vous de votre combat ?

J'ai réussi et je suis contente. Le plus difficile c'était de faire admettre que la manière d'agir du canton n'était pas juste. Je recevais soit pas de réponse à mes questions, soit les réponses étaient tellement longues et digressives qu'on se perdait. C'était une atteinte à la dignité des requérants : ils étaient privés d'un montant qui était le leur et qui les aurait aidés pour une formation ou autre chose. J'étais blessée comme eux. Et j'avais de la peine avec des attitudes parfois ambigües de la part du personnel administratif : la même personne pouvait renvoyer un requérant quand il s'agissait d'une question d'argent et par ailleurs elle pouvait être bienveillante envers la même personne : même l'inviter pour une raclette. C'est une attitude qui paralyse le requérant qui n'ose plus dire ce qui n'est pas juste. C'est choquant, ça rend fou.

C'est dur de vivre cette situation, de même que la réaction d'une partie de la population. J'ai été attaquée, même dans la presse. Certaines personnes ne voulaient pas voir la réalité, elles avaient une autre idée des responsables. C'est le déni, la protection. Ça fait trop mal de se dire que tout ça n'est pas juste. Au fond, on a une nostalgie de paix et de justice et si on n'a pas le courage de construire cette paix basée sur la justice, on nie l'injustice. Ca m'a fait très mal de ne pas être crue. Mais me soumettre à un pouvoir injuste : jamais.

Quel est votre sentiment aujourd'hui?

Cette lutte est gagnée. Je suis reconnaissante pour l'issue favorable, par la réponse du Tribunal. C'est un grand pas en avant. Je remercie tout le monde. La victoire n'était pas que financière, c'était la reconnaissance que les requérants avaient raison. Ça me permet de dire que nous sommes dans un état de droit. Mais ce n'est pas fini, on risque encore de ne pas être crus. C'est la peste de Camus, la victoire n'est jamais définitive, elle est provisoire, les microbes de la peste risquent de resurgir quelque part. Mais, comme Camus, je dis que « dans l'homme, il y a plus de choses à admirer qu'à mépriser. C'est fantastique.

Quel lien voyez-vous entre votre action et le Colloque ?

C'est très bien que tant de personnalités se retrouvent pour réfléchir sur la dynamique de la soumission/insoumission au pouvoir. C'est important de ne pas accepter l'injuste. Mais comment le faire? Ce colloque peut aider surtout des jeunes qui souvent sont touchés par les questions sociales. Moi j'ai mené ce combat et je continue de m'engager pour la défense des droits des requérants. Je suis contente si mon action peut servir d'exemple.

La mémoire comme un acte de résistance en Colombie

Olga L. Gonzalez*

Cet article a pour but de fournir un cadre conceptuel pour penser la mémoire de l'exil comme un acte de résistance¹. Le contexte est celui de la Colombie du XXI^c siècle.

La première partie montre la prégnance de la violence et des guerres durant la plus grande partie du XX^c siècle colombien. La deuxième partie examine les grandes vagues de migration colombiennes et montre qu'il n'existe pas de prise de conscience, au niveau du récit national ou dans les récits individuels, du rapport existant entre cette violence et ces guerres, et les grandes vagues d'émigration à partir de ce pays. La troisième partie va à la rencontre de la mémoire comme un acte de résistance. Nous montrons comment, chez les exilés colombiens en Europe, cette parole permet d'établir un récit qui donne un sens aux événements.

La violence politique, une constante en Colombie

Est-il nécessaire de rappeler le rôle permanent de la violence comme mode de régulation de la vie politique dès la naissance de la jeune République colombienne ? L'historien Jean-Pierre Minaudier en fait un trait singulier de ce pays :

Les deux décennies de l'Indépendance figurent parmi les plus noires d'une histoire pourtant peu avare en catastrophes et en massacres. Avec le Venezuela, la Colombie a sans doute eu la naissance la plus difficile de toutes les républiques d'Amérique latine. En 21 ans, elle a subi deux guerres de libération (en 1809-1815 et en 1819-1822) séparées par une terrible expérience de reconquête espagnole (1815-1816), des conflits fratricides d'une extrême violence, non seulement entre républicains et royalistes, mais même entre factions républicaines ; des confiscations, des exécutions, des destructions massives ; mais aussi l'échec d'une première expérience d'État indépendant².

La violence sur l'opposant politique (le « magnicide » selon la terminologie colombienne) s'exerçait dès les premières années ayant suivi l'Indépendance : en 1828, Bolivar faisait l'objet d'une tentative d'assassinat par son opposant

Docteure en sociologie de l'EHESS de Paris. Site : http://olgagonzalez.wordpress.com. Contact : olgalu@free.fr.

¹ Une version préliminaire de ce texte a été présentée au colloque « Exils, errances et rencontres » organisé par l'Université de Cergy Pontoise et l'Ecole supérieure de Sciences économiques et commerciales en décembre 2009.

² Jean-Pierre Minaudier, Histoire de la Colombie de la conquête à nos jours, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 91.

Santander. De son côté, le « grand maréchal » Sucre, l'élu de Bolivar pour lui succéder, fut assassiné par son opposant Obando en 1830, ce qui n'empêcha pas celui-ci d'accéder ultérieurement au pouvoir. Plus tard, Julio Arboleda, élu président, fut assassiné en 1862. A son tour, le leader libéral Rafael Uribe Uribe fut assassiné devant le Congrès en 1914.

En plus des meurtres de personnalités politiques durant la période républicaine, la vie politique a toujours été scandée par des luttes armées entre factions. Les affrontements armés furent nombreux au XIX^c siècle (environ soixante-dix), atteignant un paroxysme avec la célèbre « Guerre des Mille jours » entre 1899 et 1903. Ces conflagrations, et particulièrement cette dernière, très meurtrière, sert de toile de fond au roman *Pax*, de Lorenzo Marroquín et José María Rivas Groot³.

Il peut sembler hardi d'établir une correspondance entre l'utilisation de la violence politique dans le passé, lorsque se mettaient en place les institutions et les dirigeants s'accordaient sur les modalités de partage du pouvoir, et l'utilisation de la violence par la suite, spécialement après la première décennie du XXème siècle, alors que les institutions étaient déjà en place.

Au regard des événements historiques, cependant, l'idée d'une continuité est confirmée: au cours du XXe siècle, et malgré un répit entre 1915 et 1930, la violence politique entre libéraux et conservateurs persiste. Durant ces années, les mouvements de revendication progressistes sont réprimés –le fameux épisode du « massacre des bananiers » en 1928, relaté par Gabriel García Márquez dans Cent ans de solitude, est significatif. De manière plus banale mais aussi plus générale, l'armée s'employait à « réguler » la vie sociale sous les ordres des notables locaux. Par la suite, le sectarisme politique –allant souvent jusqu'à éliminer physiquement le rival, sera porté à son paroxysme par Laureano Gomez, dirigeant conservateur, président et instigateur de la haine entre libéraux et conservateurs⁴. A elle seule, la guerre civile que les historiens circonscrivent aux années 1946-1958 entraîna, selon les calculs, la mort de 200 000 à 300 000 personnes. L'évènement marquant de cette période est l'assassinat du leader libéral Gaitán le 9 avril 1948, lequel donna lieu à un soulèvement de rage populaire, le Bogotazo.

L'utilisation de la violence pour atteindre des buts politiques est donc ancienne. Elle s'exprime, durant la plus grande partie du XX^e siècle colombien, sous un régime qui, au moins dans les formes, se présente comme étant démocratique. L'interlude du gouvernement militaire dans les années 1953-1957 octroya certes l'amnistie aux guérillas libérales et communistes⁵, mais il fut accompagné de la

³ Le leitmotiv du livre est cette phrase : Vocem terroris audivimus, fornido et non est pax: « Nous écoutons les voix de la terreur et nous craignons qu'il n'y aura pas de paix ».

⁴ Laureano Gomez s'est fait une réputation de grand orateur avec son style pompeux, rempli de références à l'« hispanisme ultra » (il était un grand admirateur du franquisme). Il faisait appel à tout son talent dans ses discours pour inciter à la mise à mort, symbolique et réelle, des libéraux. Dans un discours prononcé devant le Sénat en 1940, il en appellait au meurtre du président libéral et probable candidat, M. Alfonso Lopez Pumarejo.

⁵ Tous ne rendirent pas les armes. Méfiants vis-à-vis des organes politiques et des hiérarchies, sceptiques sur le sort qui les attendait (en effet ceux qui rendirent les armes furent assassinés

même répression qu'auparavant (vagues de massacres dans les campagnes, emprisonnement des militants, censure des journaux).

Les années postérieures à l'accord du « Front National » (du nom du pacte établi en 1958 entre les élites des deux partis pour se partager les postes au pouvoir), étaient censées signifier le retour à la normale, c'est-à-dire au système politique orbitant autour des libéraux et des conservateurs, à l'exclusion de tout autre mouvement. Il n'en fut rien : la révolution cubaine, la guerre froide et les nouvelles tactiques du Parti Communiste donneront du souffle aux anciennes guérillas paysannes, héritières de la guerre civile de 1946-1958, et contribueront à l'éclosion de nouvelles guérillas. La répression qui s'ensuivit provoqua, paradoxalement, leur développement rapide : ainsi, bien que ses origines remontent plus loin, les Farc furent officiellement crées en 1964, après l'encerclement et l'attaque aérienne par l'armée du bourg de Marquetalia, où les guérilléros s'étaient réfugiés, et d'où ils purent s'échapper.

Certaines formes de cette violence politique insurrectionnelle et contre-insurrectionnelle sont connues: nous pensons à la violence déployée par les guérillas dans sa lutte contre l'État, ou à celle déployée par l'État dans sa lutte contre la guérilla. Moins connues sont les luttes que menèrent, très tôt, les guérillas au sein de leurs propres rangs: 5 ans après sa fondation, en 1969, l'ELN avait subi plus de pertes en raison des purges internes —les *fusilamientos*— que suite aux balles de l'armée⁶; un front dissident des Farc, de son côté, fut le responsable du *massacre de Tacueyó*, où 164 jeunes paysans récemment recrutés furent exécutés par ses deux chefs paranoïaques⁷. Par ailleurs la violence développée par l'armée colombienne en collaboration étroite avec les milices paramilitaires d'extrême droite et touchant tous les secteurs sociaux de la population civile susceptibles de « soutenir » la guérilla est d'une ampleur considérable⁸.

Au fil du temps, et tout en se complexifiant avec les évolutions mondiales et les processus locaux, on peut sans équivoque dire que la violence politique s'est approfondie. L'essor de l'économie de la drogue et la position stratégique de la Colombie dans ce marché, le terrorisme⁹ des cartels de la drogue à la fin des années 1980, la persistance du conflit armé dans la campagne, la pénétration des

postérieurement), ces guérilléros qui n'ont pas rendu les armes allaient constituer les noyaux de la phase suivante de la guerre de guérillas.

⁶ Voir à ce sujet le témoignage que Jaime Arenas, leader d'un important mouvement étudiant rallié à cette guérilla, écrivit après sa désertion et avant d'être assassiné par celle-ci, en 1971 : Jaime Arenas, Dans la guérilla, Paris, Calmann-Lévy, 1972, 287 p.

⁷ Voir "Yo sobreviví a la masacre de Tacueyó", Semana, 12 février 2006 :

http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=92220.

⁸ Dès 1983, l'ambassade des États-Unis en Colombie envoyait une dépêche consternée à Washington sur les agissements de la Brigade XIV de Puerto Berrío, dans le centre du pays : «Le règne de la terreur a avancé sans gêne, du fait que les forces de sécurité de la région, de manière délibérée, évitent de mettre des obstacles aux justiciers ». Voir Steven Dudley, Armas y urnas : historia de un genocidio político, Planeta, 2008, p. 81.

⁹ Contrairement au Pérou des années 1990, le terrorisme urbain n'a jamais fait partie du répertoire d'actions des guérillas. Par contre, il fut brutalement employé par les cartels de la drogue à la fin des années 1980, pour éviter l'extradition vers les États-Unis.

narcotrafiquants dans la sphère institutionnelle, les vieux réflexes sectaires et la logique d'extermination, l'implication croissante des États-Unis (l'armée colombienne étant une des principales destinataires de l'« aide » de ce pays dans le monde), l'ascension retentissante, avec la complicité active des élites locales, des paramilitaires d'extrême-droite, la perversion du système institutionnel ont entraîné une accentuation de la « guerre sale ».

La panoplie des violences politiques est, malheureusement, très étendue durant cette période. Nous ne retiendrons que deux manifestations, particulièrement significatives :

- L'extermination des militants du parti de gauche *Union patriotique*¹⁰: entre 1986 et 1991, 3 200 de ses membres, candidats à la présidence, sénateurs, députés, maires et simples militants, furent assassinés.
- Les crimes des paramilitaires. En février 2010, les paramilitaires démobilisés dans le cadre du processus de « justice et paix » entamé par le gouvernement Uribe, avaient avoué leur participation directe dans 30 500 assassinats ; selon la justice colombienne –la *Fiscalia* ils seraient coupables de 150 000 homicides depuis les années 1980.

En 2010, la situation reste extrêmement difficile pour tous ceux qui ne partagent pas les vues du pouvoir en place. Opposants politiques, défenseurs des droits humains et des droits sociaux, syndicalistes, professeurs, étudiants, journalistes, juges et magistrats, organisations de femmes déplacées, mouvements de revendication contre l'impunité... sont l'objet de menaces, de poursuites et souvent d'assassinats¹¹.

Violence politique et mouvements migratoires

La violence politique a entraîné de très importants mouvements migratoires, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières nationales. Nous examinerons d'abord ce qui advient à l'intérieur des frontières, pour ensuite étudier le phénomène migratoire à l'extérieur des frontières.

Sans remonter très loin dans le passé de la Colombie, on observe comment la « colonisation » de territoires reculés a toujours été une stratégie de survie pour de nombreuses populations menacées par les diverses violences. Alfredo Molano,

http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR23/005/2010/es/8abbee9d-726e-4b33-b928-

¹⁰ Le parti politique Union patriotique s'est formé en 1985, au moment des négociations de paix entre les Farc et le gouvernement. Avec des résultats électoraux remarquables (plus de 350 conseillers municipaux dans le pays, plus d'un million de votants d'après les sondages pour son candidat à la présidence, Bernardo Jaramillo –assassiné ultérieurement, tout comme Jaime Pardo Leal, un autre de ses chefs), ce parti aspirait à regrouper toutes les personnes qui s'apprêtaient à quitter les Farc ainsi que d'autres secteurs de la gauche.

¹¹ Pour plus de détails, voir le rapport 2010 d'Amnistie internationale :

¹¹⁷⁴a15833f4/amr230052010en.pdf. Voir également les rapports de l'Observatoire des droits humains de la Présidence de Colombie :

 $http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio_de_DDHH/documentos/Indicadores/obs_indicadores_dic2008_090330.pdf.$

sociologue spécialiste des formes de colonisation des vastes territoires de l'est du pays, a identifié trois modalités principales, que l'on verra se répéter dans d'autres zones du pays: la «colonisation rapace», la «colonisation armée» et la «colonisation paysanne». Le premier cas se réfère à la mobilisation d'aventuriers et d'exploitants attirés par la possibilité de gagner de l'argent rapidement en s'insérant dans la chaîne de l'exploitation capitaliste des ressources naturelles destinées à l'exportation. Dans les territoires « vierges » du Guaviare, ces produits ont été le caoutchouc dans les années 1910-1930, les peaux d'animaux exotiques dès les années 20, enfin et depuis les années 1970 la coca et les bois tropicaux.

La deuxième forme de mobilité, très organisée, sont les « colonnes de marche » de guérilleros, de leurs soutiens et de leurs familles, au cours de leur fuite devant les attaques de l'armée, de la police, de leurs ennemis conservateurs ou d'autres factions armées. Au XX^c siècle, cette configuration se présente essentiellement dans les années 1950 -1960.

La troisième figure caractérise les déplacements plus désordonnés de paysans à la recherche de lopins pour cultiver et de terres pour s'y installer (pour rappel, la Colombie est le seul pays d'Amérique latine n'ayant jamais réalisé une réforme agraire, ses élites ayant préféré la colonisation « spontanée » de terres considérées comme « vierges »¹²).

Avec de niveaux très élevés de mobilité, ces trois types de « colonisation » ont aussi été une des principales réponses aux phases successives de la violence et de la guerre. Jusque dans les années 1970, les larges secteurs de la population qui ont été obligés de se déplacer provenaient essentiellement de l'intérieur du pays, où sévissait particulièrement cette violence (nous parlons, grosso modo, des régions situées dans les flancs et les vallées fertiles des cordillères).

Après un répit dans les années 1970, le phénomène a repris de manière brutale, touchant des populations et des régions jusqu'alors préservées par la violence. Aussi, le déplacement de millions de personnes a été la conséquence directe de la montée en force des groupes paramilitaires depuis la fin des années 1980. Pour les forces d'extrême-droite, en effet, une des stratégies de la guerre consiste à réaliser des massacres auprès de la population susceptible de soutenir les guérillas, afin d'éradiquer toute dissidence et dans le but de « libérer » les territoires pour que de nouveaux capitaux puissent exploiter les terres. Il existe, de ce fait, une correspondance évidente entre les massacres et le nombre de déplacés, comme on peut le voir dans ce tableau :

¹² Les élites de Bogota considéraient ces terres comme étant « vierges », alors qu'y demeuraient des populations majoritairement indiennes (dans l'est de la Colombie) et noires (sur le versant de l'Océan Pacifique).

Tableau 1: Massacres des AUC, nombre de personnes assassinées et déplacées entre 1993 et 2006

Année	Massacres effectuées par les AUC ¹³	Nombre de personnes assassinées ¹⁴	Nombre de personnes déplacées ¹⁵	Nombre de personnes déplacées ¹⁶
1993	107	530	870	
1994	86	448	14	-
1995	81	457	251	89 000
1996	110	572	2 582	181 000
1997	114	563	15 260	257 000
1998	115	682	36 675	308 000
1999	168	929	31 546	288 000
2000	236	1 403	331 383	317 375
2001	185	1 039	375 187	341 925
2002	115	680	424 354	412 553
2003	94	504	220 414	207 607
2004	46	263	162 501	287 581
2005	48	252	160 215	310 387
2006	12	64	37 084	3 5 3
Total période	1 517	8 386	1 797 452	3 000 428

Source: Toutes les données sont extraites du livre Fin del paramilitarismo: ¿es posible su desmonte?, de Rafael Pardo (pour les 2 premières colonnes, la source originale de l'auteur est: Observatorio Presidencial de los derechos humanos).

En 2010, le nombre de personnes déplacées en Colombie oscille entre 3 et 4 millions (les divergences cachent des méthodes d'estimation différentes mais aussi des désaccords politiques, le gouvernement en place cherchant à minimiser l'impact de la violence). Ces chiffres traduisent une situation calamiteuse : dans un espace de temps somme tout assez court, la Colombie est devenu le deuxième pays

¹³ Sclon le droit pénal colombien, on parle d'un massacre lorsqu'il se produit l'assassinat simultané de plus de quatre personnes. D'autre part, les AUC est le sigle des Autodéfenses Unies de Colombie, une « fédération » de paramilitaires unifiée depuis 1997.

90

¹⁴ Ces chiffres ne sont qu'une estimation basse des assassinats produits lors des massacres, concrètement ceux où la justice a pu mener des enquêtes. Rappelons qu'en 2009, les paramilitaires démobilisés avaient déjà avoué avoir commis plus de 30 000 assassinats.

¹⁵ Selon les estimations de la Red de solidaridad social, bureau du gouvernement rattaché à la Présidence.

¹⁶ Selon les données de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, une ONG.

en nombre de déplacés dans le monde. L'ampleur de cette crise est donnée par le pourcentage de déplacés par rapport à la population totale, puisqu'environ un Colombien sur dix est un déplacé¹⁷.

Les violences politiques survenues au cours du XX^c siècle se sont également traduites dans des vagues d'émigration vers l'étranger. Pour établir un ordre de grandeur, il n'est pas inutile de préciser que de nos jours, environ 4,5 millions de personnes (soit, à nouveau, environ un Colombien sur dix) réside dans un pays étranger.

Déjà dans les années 1950, le Venezuela, pays frontalier, accueillait un nombre important de Colombiens qui fuyaient la violence partisane (ils étaient environ 45 000 en 1950). Ces migrations se sont accentuées par la suite, notamment avec le boom du pétrole dans ce pays dans les années 1970, pour fournir une main d'œuvre à l'agro-industrie vénézuélienne et pour travailler dans les services. Les flux migratoires de Colombiens n'ont pas cessé: l'aggravation du conflit, et spécifiquement la politique de terre brûlée des paramilitaires, a provoqué l'exode massif de populations qui, pour la première fois, ont été accueillis en qualité de « réfugiés », c'est-à-dire sous la protection des instances de l'ONU. Par ailleurs, avec la montée et l'installation d'Hugo Chavez au pouvoir, des militants politiques se sont également installés dans ce pays. Avec plus de 800 000 personnes aujourd'hui, les Colombiens sont la première minorité étrangère du Venezuela.

L'intensification du conflit dans les années 1990-2000 a également modifié la composition démographique des pays frontaliers : ainsi, l'Équateur et le Panama accueillent à l'heure actuelle environ 300 000 personnes réfugiées (mais peu ont le statut officiel octroyé par les agences internationales), et la Colombie est le premier pays pour le nombre de réfugiés sur le continent américain.

Par ailleurs, de nombreux Colombiens issus des couches moyennes et fuyant les menaces de la guérilla ou les kidnappings, des crimes relativement fréquents au début des années 2000, sont de leur côté partis à Miami¹⁸, au Costa Rica, au Canada et au Chili. Enfin, un certain nombre de personnes ont obtenu le statut d'exilés politiques en Europe, spécialement en France, Belgique, Espagne et Suède. Avec les réfugiés statutaires se trouvent de nombreux militants des droits humains, des personnes issues du monde associatif, des syndicalistes, des universitaires¹⁹... qui ont du fuir la violence.

18 La migration colombienne vers les États-Unis est ancienne. Les vagues arrivées en raison du conflit politique se concentrent, essentiellement, dans les années 1990-2000.

91

¹⁷ De très nombreuses études ont été réalisées en Colombie sur le déplacement. Un travail qui englobe le déplacement et la situation frontalière est le livre: Gerardo Ardila (éd), *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, Universidad Nacional, Bogotá, 2006.

¹⁹ Voir à ce sujet Olga L. Gonzalez, « Droits humains sous tension à l'université colombienne », Secrétariat permanent international, Droits de l'Homme et gouvernements locaux, Nantes, 2010, http://www.spidh.org/uploads/media/Olga_GONZALEZ_01.pdf.

La mémoire comme un acte de résistance

Malgré la pérennité de la violence politique et les importants mouvements de population qu'elle a directement entraînées, le thème de l'exil est peu visible et faiblement ancré. Très peu d'études lui sont consacrés, et encore moins de politiques d'État. De manière générale, il règne une grande ignorance des dynamiques qui ont présidé au départ de ces personnes, et à la vie qu'elles mènent ensuite. À l'heure actuelle, le regard dominant est de considérer l'émigration internationale vers les pays du Nord comme étant essentiellement « économique », dans une vision purement instrumentale. Ces migrants sont censés continuer à apporter des transferts d'argent, très importante source de devises (et dont l'économie a fortement besoin). On ne s'interroge pas sur les raisons qui ont poussé des centaines de milliers de personnes à quitter leur pays, on ne s'intéresse pas non plus à leurs conditions de vie dans leurs nouveaux pays d'accueil. Quant à la population colombienne qui émigre vers les pays frontaliers et vers d'autres pays du Sud, on l'envisage dans une perspective compassionnelle, où les individus sont perçus essentiellement comme des victimes dénuées de toute capacité d'action.

Pourtant, dès lors que l'on s'intéresse aux récits des migrants, y compris à ceux qui sont considérés comme étant des migrants « économiques », on comprend l'importance des facteurs extra-économiques pour expliquer les décisions d'émigrer. Au cours de ma recherche doctorale, j'ai interrogé plusieurs personnes qui m'ont fait part des motifs présidant à leur choix. Dans leurs récits s'enchevêtrent des motifs économiques et sociaux objectifs (« On ne peut plus faire vivre sa famille », « Je veux chercher un meilleur avenir ») mais aussi, de manière plus voilée, la violence, omniprésente mais dont les individus ne réalisent la brutalité qu'après une mise à distance, parfois avec le temps.

Les personnes interrogées avaient souvent vécu des épisodes violents, voire des persécutions (en raison de leur travail, de leurs convictions, mais aussi en raison de facteurs comme leur orientation sexuelle ou leur activisme pour les droits des homosexuels). Une confirmation de cet état de choses est donnée par le nombre de Colombiens ayant le statut de réfugiés dans un pays comme la France. Ce nombre est très bas, surtout lorsqu'on le compare au nombre de réfugiés provenant de pays en conflit (comme le Sri Lanka), et alors même que la Colombie ne fait pas partie des « pays sûrs »²⁰. De fait, les enquêtes sur le terrain ont montré que les individus ne faisaient pas la demande d'asile en arrivant en France, alors qu'ils avaient subi des violences, des persécutions, des menaces. Ils « découvraient », pour ainsi dire, l'existence de l'asile uniquement un an ou deux après leur arrivée en France, et faisaient alors la demande (mais comme on sait, les restrictions de l'asile entraînent un refus quasi systématique si la demande n'est pas réalisée dans les jours qui suivent l'arrivée dans le pays).

²⁰ La politique migratoire française et européenne des années 2000 établit des listes de « pays sûrs », de sorte telle que les ressortissants de ces pays n'auront aucune possibilité d'obtenir le refuge.

Ainsi, même auprès des migrants « économiques », il y a de la « politique ». Ce qui fait défaut, ici, aussi bien chez les migrants que dans la plupart des analyses qui sont faites, est la prise de conscience de cette dimension politique. Nous attribuons cette absence à l'érosion des repères qu'entraîne la permanence de la violence : c'est comme si, après tant d'années de violences, de guerre, de destruction du champ politique, cette violence était devenue invisible parce que trop proche, trop quotidienne, trop banale.

L'expression de cette perte de repères, de cette absence du politique, est décelable dans des manifestations plus générales de la vie sociale. L'absence de mémoire va de pair avec la volonté délibérée d'instaurer l'oubli. Ainsi, de très nombreux épisodes relatifs à la violence des années quarante, cinquante, ou à l'exode des années soixante et soixante-dix restent complètement inconnus.

À ce sujet nous citerons un cas —un parmi tant d'autres, mais qui nous semble éloquent : les événements de Villarrica²¹. Rappelons d'abord que ces faits furent « découverts » par le hasard de la rencontre d'une communauté de paysans avec un groupe de chercheurs. En effet, alors qu'elle enquêtait sur les processus d'urbanisation, l'équipe du sociologue Jacques Aprile Gniset fut interpellée par les habitants de Villarrica, village du département du Tolima, au sud-est du pays, comme le raconte un des enquêteurs :

Durant les observations in situ, un événement qui s'écartait complètement de notre thème de recherche et qui, de fait, ne faisait pas partie de notre objectif d'enquête, surgit. Je parle de faits qui étaient aussi peu connus que ses propres protagonistes. Ceux-ci voulaient parler, raconter quelque chose qui avait changé leurs vies, leurs destins. Nous avons écouté, nous avons accueilli leurs témoignages, nous les avons retranscrit².

Les témoins involontaires de ces événements rencontrèrent par la suite de nombreuses difficultés pour faire connaître le recueil des récits : « Quatre maisons d'édition de Bogota refusèrent [le manuscrit]. Dans deux autres maisons d'édition, le texte ne réussit même pas à franchir le seuil, il fut écarté sans avoir été lu ». En fin de comptes, nous racontent les auteurs, le texte commença à circuler de manière clandestine, pour atteindre certaines sphères universitaires qui commencèrent à le citer. Ce texte constitue le fondement des connaissances de ce que l'on connaît désormais dans l'histoire récente colombienne comme « la guerre de Villarrica ».

Pour autant que cette démarche éclaire sur la modalité qui rendrait possible une récupération de la mémoire, à savoir réaliser des enquêtes auprès de populations dont la parole avait été niée, ce travail n'a pas été accompli de manière systématique. Encore aujourd'hui, en 2010, malgré l'existence de dispositifs performants pour enregistrer la mémoire et de chercheurs formés pour effectuer ce travail, de très nombreux actes d'une extrême violence sont en train de tomber dans l'oubli ou d'être déformés et incorporés dans un récit officiel faux.

²² Jacques Aprile-Gniset, Estado, derecho y luchas sociales, Bogotá D.C., Colombia: ILSA, 1991.

.

²¹ Le bombardement et la répression sanglante du mouvement paysan basé dans la région de Villarrica, Tolima (au sud-ouest de Bogota) en 1955 fut une des premières opérations militaires anticommuniste (et soutenue par l'armée des États-Unis) de grande envergure en Amérique latine.

Le cas du massacre de El Salado (du nom du hameau de 7 000 habitants où se produisirent les évènements, dans la région Caraïbe) est particulièrement révélateur. Survenus en 2000, les faits avaient fait l'objet de chroniques dans des journaux qui se limitaient à reproduire la version officielle23: un combat entre guérilla et militaires aurait « provoqué » la mort de 15 civils. Cette version fut réfutée par l'organisme de justice, la Fiscalía, qui affirma devant les média -mais sans donner des détails- qu'il n'y avait pas eu de combats mais qu'il s'agissait bel et bien d'un massacre sur une population civile. La déclaration de la Fiscalía déclencha l'irritation des paramilitaires : leur chef, Carlos Castaño, s'exprima alors pour la première fois dans une émission de télévision pour « expliquer » sa version : les paramilitaires avaient pénétré dans un des bastions de la guérilla et sortaient victorieux de cette bataille. En fin de comptes, ce fut cette version qu'une majorité des Colombiens acceptèrent. Et les choses en seraient restées là si la Commission pour la Mémoire Historique, CMH, une mission intégrée dans le cadre de la « justice transitionnelle », ne s'y était pas intéressée de plus près. Grâce à son travail, la vérité des évènements fut établie : 450 paramilitaires, dont plusieurs membres, -actuels ou anciens- de l'armée se sont rendus par quatre points d'accès dans ce village, terrifiant la population civile non armée pendant six jours et massacrant soixante personnes. Alors que deux hélicoptères des paramilitaires survolaient la région pendant trois jours à la vue des membres de la Marine, se déroulait ce massacre, sans aucune intervention des autorités²⁴.

Le directeur de la CMH, l'historien Gonzalo Sánchez²⁵, explique que ce fut seulement lors de l'arrivée de cette institution que les paysans –pour la plupart d'entre eux en situation de « déplacement »- ont commencé à parler : « On avait face à nous dix années de silence » dit-il. De nombreux autres évènements graves furent « découverts » dans toute la Colombie par cette Commission entre 2008 et 2010. Bien qu'il y ait là une relative avancée, il faut savoir que de très nombreux cas ne pourront pas être connus ou analysés par la CMH, que ce soit pour des raisons budgétaires, de temps (la mission a une durée réduite) ou de sécurité (dans plusieurs régions de Colombie les faits ne peuvent pas être donnés à la connaissance publique parce que les responsables des massacres sont au pouvoir)²⁶.

•

²³ Ces chroniques reproduisent, sans nuance et sans distance, les communiqués et déclarations du gouvernement. Ainsi, les «journalistes» donnent la parole aux commandants militaires exclusivement, reproduisant la pratique courante du «journalisme de guerre» en Colombie.

²⁴ On peut télécharger le rapport « La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra » sur le site de la Comisión de Memoria Histórica :

http://www.cnrr.org.co/new09/semanaM/informe_la_masacre_de_el_salado.pdf.

²⁵ Cet historien est Gonzalo Sánchez. Voir l'interview que nous avons fait lors de son passage en France sur le site du Salon de livre d'Amérique latine: http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article373.

²⁶ Dans la Colombie du XXI^e siècle, ce sont les mouvements sociaux –et en particulier les fédérations d'associations de victimes, comme le Mouvement des Victimes des crimes d'État, Movice– qui font un travail de récupération de la mémoire et qui empêchent, malgré de maigres moyens, que des faits très graves disparaissent entièrement de l'histoire. Bien que très jeune, le mouvement Movice a fait grandement progresser le débat en matière de reconnaissance de la place centrale des victimes -et non

Arrivés à ce point, le lecteur se demandera : où est le rapport avec les exilés ? Nous y arrivons. Si nous avons réalisé ce détour par le thème de la mémoire en Colombie, c'est parce qu'il faut bien comprendre l'intérêt que revêt cette quête. Essayer de retrouver les paroles enfouies, essayer de récupérer les mémoires anéanties, c'est faire appel au sens plus large de la vie sociale.

Or, précisément, les exilés colombiens sont porteurs d'une mémoire qui n'a pas laissé de trace : jusqu'à présent, celle-ci n'a intéressé ni les chercheurs ni les institutions, et même si de nombreux exilés ont une conscience sur ce que signific cette mémoire, ils n'ont pas les outils ou les conditions pour la relayer. La question se pose donc de savoir ce que deviendront dans le récit national les luttes du passé (nous songeons par exemple aux luttes pour l'accès à la terre des années 1960 et 1970, plusieurs de ses dirigeants vivant aujourd'hui en exil). Par ailleurs, dans notre perspective cet effort d'enquête auprès de ces exilés peut contribuer à aider à affronter le problème lancinant, la perte de repères actuelle de la société colombienne. Deux approches nous semblent nécessaires pour réaliser cette enquête :

- Nous avons vu que les différentes vagues d'émigration colombienne sont à mettre en relation avec de multiples formes de violence subie au cours de l'histoire, que ce soit de manière directe ou indirecte. Il y a, y compris chez les émigrés appelés communément « migrants économiques », des récits de ces violences —mais ils sont enfouis. A l'instar des années de silence qui se libèrent à l'approche des personnes et institutions qui écoutent et qui prennent note, comme le constate Gonzalo Sanchez dans son travail avec la CMH, il nous semble que chez des migrants colombiens il y a un silence qui demande à s'exprimer.
- De très nombreux militants ont dû quitter le pays en raison de persécutions frontales durant ces trente dernières années. Ces personnes correspondent à la définition habituelle de l'exilé, lorsque quitter son pays est le seul recours pour survivre physiquement. Contrairement au groupe des émigrés économiques, il s'agit d'individus qui ont une claire conscience de la violence politique dont ils ont été les victimes (et parfois les co-auteurs). Chez eux, il n'y a pas eu jusqu'à présent d'enquête mémorielle. Or la nécessité d'aller à leur rencontre nous semble d'autant plus urgente que, pour certains, l'expérience de l'exil a été aussi celle de la très grande précarité des conditions de vie et de la fragilité de leur santé : ils sont vulnérables, et s'ils disparaissent ce sera aussi la mémoire de leurs luttes qui disparaîtra. Nous avons eu l'occasion de rencontrer un certain nombre de ces anciens militants : il est frappant de voir à quel point leur mémoire est, pour ainsi dire, « cristallisée » dans des évènements précis. Il est indispensable d'interroger ces militants qui, âgés aujourd'hui de plus de soixante ans, vivent dans un exil silencieux.

pas marginale- dans le processus politique et social en Colombie. Voir leur page web: http://www.movimientodevictimas.org/.

Conclusion

L'exil a souvent été décrit en termes de « perte de l'identité » ou de « vie mutilée »²⁷. Bien que cette dimension soit une composante très importante dans l'expérience de l'exil, il me semble, cependant, qu'il est important d'aller plus loin : ce qui repose chez les exilés n'est pas seulement la confrontation psychique²⁸, sociale et géographique à un environnement nouveau en absence des repères habituels. Ce n'est pas non plus, de manière exclusive ou principale –et notamment lorsque l'exil est subi et non pas volontaire- l'expérience du traumatisme suite à l'interruption brutale d'un parcours personnel et d'un projet social. Et s'il est juste de noter que la nostalgie du pays et le déracinement se trouvent au cœur de l'exil, et qu'ils expliquent sa douleur, il existe également une autre dimension, qui est celle que j'ai essayé de mettre en avant dans cet article : celle qui voit dans l'exilé un résistant de la mémoire.

La mémoire, le vécu des exilés sont porteurs de sens. La mémoire garde en elle l'enregistrement des luttes du passé. Le vécu se fait récit des processus ayant déclenché ces vastes mouvements de population. Alors même qu'en Colombie s'installent le non-sens ou le consensus muet, la perte de repères ou la violence face à la pensée, la parole des exilés est résistance, combat politique et combat pour établir un sens aux luttes du passé et du présent.

•

²⁷ Selon l'expression de Thédor W. Adorno. Voir Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot, 1980. De même, lorsqu'Edward Saïd réfléchit à l'exil, il rappelle d'abord la perte : « Ce qui est vrai pour chaque exilé, ce n'est pas que le pays natal et l'amour du pays natal sont perdus, c'est que la perte est inhérente à leur existence même ». Edward Saïd, Réflexions sur l'exil et autres essais, traduit par Charlotte Woillez, Actes sud, 2008.

²⁸ La réflexion d'Amedeo López sur ce sujet nous semble très juste: "Le plus terrible dans l'exil, ce n'est pas la distance géographique mais la menace permanente, pour l'ego, de se perdre dans l'altérité absolue. Autre par rapport à d'autres, autre par rapport à soi-même, l'exilé est le dédoublement, sans cesse amplifié dans un espace fait d'absence et qui est sa nouvelle demeure". Amedeo López, « L'autre et son double : les exilés espagnols et latino-américains », Exils et Émigrations Hispaniques au XX^e siècle, vol. 1, p. 9-24, 1993.

Une résistance « artisanale » sur trois générations

Janine Altounian Essayiste, traductrice, Paris

En préambule à mon exposé, je souhaiterais expliquer pourquoi j'ai placé le présent témoignage d'une modalité de résistance sur trois générations sous le chef d'une catégorie qui n'a plus cours de nos jours : celle de « l'artisanat ». Cette qualification tient en effet au paradoxe d'une situation que je ressens à la fois comme « périmée » et pourtant comme la seule dont ma propre naissance prouve la validité. On sait bien, tout d'abord, qu'un quart de siècle après que les déportés arméniens restés encore vivants furent brûlés à Deir Zor¹, dans les cavernes des confins du désert syrien, la production de cadavres eut recours aux ressources nettement plus économiques et rationnelles de l'« industrie ». L'hypothèse que j'ai, par ailleurs, avancée jusqu'à ce jour, qu'une transmission traumatique ne peut s'élaborer et acquérir une voix politique qu'en se transférant dans un espace temps « suffisamment démocratique »², relève d'une stratégie devenue caduque pour les héritiers actuels de ruptures violentes, privés d'un tel pays dit « d'accueil ». Il n'y aurait donc pour moi aucun sens à traduire et transmettre l'héritage de mes ascendants assassinés dans le silence du monde, celui de pays, comme la France, dont la Realpolitik des années 1915/16 dicta l'opportunisme d'un laisser-faire puisque le nombre des SDF que je croise en sortant de chez moi va croissant, que

.

Cf. Leslie A. Davis, La province de la mort, (Ed. Complexes, 1994), Dépêches consulaires de 1915, nº71, Consulat des Etats-Unis, Kharpout, 24 juillet 1915, A.S. E. Monsieur Henry Morgenthau, Ambassadeur des Etats-Unis : « Constantinople, Monsieur l'ambassadeur, Un autre fait qui m'a été rapporté l'autre jour est que certains de ceux qui furent déportés d'ici ont été brûlés vifs dans une caverne située entre ici et Diarbékir»; Ternon, Yves. Enquête sur la négation d'un génocide, Marseille, Parenthèses, 1989, Chapitre VII: « Evoquer l'assassinat d'un groupe de cent hommes, l'incendie d'une église où sont entassées deux cents personnes, cinq cents enfants brûlés vifs dans une caverne ou un millier de déportés précipités dans un gouffre, événements qui émaillent le récit global du génocide, est souvent moins signifiant que le calvaire d'un seul »;. Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine. Partie II. Témoignages sur les camps de concentration de Syrie et de Mésopotamie (recueillis ou écrits par A. Andonian et traduits par R. H. Kévorkian) « 43 - Krikor Ankout, Devant Rakka*: Avec pour fonction officielle d'organiser l'installation des rescapés arméniens vivant sous des tentes ou à la belle étoile, entre Alep et Deir-Zor (...)en vérité pour exterminer et éliminer les derniers déportés arméniens survivants — Hakki bey, accompagné de son adjoint Rassoul de Roumélie, expulsa, en commençant par Alep, tous les déportés se trouvant sur la ligne de l'Euphrate et les expédia vers Zor et plus au sud. (...).des informations persistantes sont parvenues à leur sujets, (...) on a appris avec certitude que trois cents enfants avaient été jetés dans une caverne, arrosés d'essence et brûlés vifs aux alentours de Chamié ».

² Au sens de la mère « suffisamment bonne » du psychanalyste Winnicott.

le monde où je vis élimine certains de ses habitants à bas bruit et que l'intégration par l'école laïque, vécue autrefois par moi comme « mère adoptive des sinistrés »³, est une réalité révolue. Mon travail n'est désormais plus représentatif d'un parcours possible.

Certes je n'ignore pas que les premiers réfugiés arméniens des années 20, des survivants « accueillis » par besoin de main d'œuvre, furent parqués dans des camps aux conditions de vie déplorables dans le sud de la France. Mais ils purent, dans cette France « au modèle républicain » exercer courage et ingéniosité pour se sortir de la misère, devenir des citoyens français et permettre à leurs enfants, donc à moi, d'accéder aux études. À notre époque où sévissent chômage et exclusion, les immigrés sont refoulés vers des pays où ils iront mourir de violences ou de faim. Je pensais que la seule chance « posthume » dont pouvait encore bénéficier la mémoire des individus devenus « superflus / jetables » - pour reprendre les termes utilisés dans les travaux de Marie-Claire Caloz-Tschopp et de Bertrand Ogilvie sur le (post)totalitarisme mondialisé⁴ - était de se voir réinsérée, après coup, par les porteurs de cet héritage dans l'espace symbolique des lieux « relativement démocratiques » des « non exterminables » du moment. Or la croyance en ce programme a perdu de sa pertinence à mes yeux: ces institutions relativement démocratiques des pays d'accueil qui favorisaient le transfert sur elles, et donc la transmission au monde, du scandale de l'extermination et de ses supplices sont en voie de disparition.

Que puis-je alors faire devant vous? Pour échapper à l'impasse d'un pessimisme suicidaire qui contribuerait à l'oubli des repères qui ont soutenu ceux et celles de ma génération, je transmettrai néanmoins la mémoire et le destin d'une résistance anachronique en posant aux philosophes ici présents, la question de savoir quelle forme de résistance pourrait relayer ou réinventer celle « artisanale » dont témoigne cette sorte de conte des temps passés: Prenant donc pour exemple le Journal de déportation d'un survivant du génocide arménien de 1915, récemment republié⁵ dans le cadre d'une réflexion analytique sur les héritages traumatiques, je chercherai à montrer d'abord comment les capacités de résistance d'un sujet menacé de mort sont étroitement liées à l'attachement inconditionnel qu'il voue aux valeurs et préceptes reçus de sa culture et de ses ascendants, puis comment l'héritier de cette inébranlable fidélité du résistant survivant ne peut exprimer, déployer toute la dimension politique de la vérité qui l'habite que dans le contexte d'un pays aux institutions suffisamment démocratiques. Autrement dit, si celles-ci

³ Cf. J. Altounian, *L'intraduisible*, *Deuil, mémoire*, *transmission*, Dunod/ Psychismes, 2005, chapitre v : Traduire au tiers ce qui reste, p. 97 sq.

⁺ Cf. Marie-Claire Caloz-Tschopp, Résister en politique, résister en philosophie, avecArendt, Castoriadis et Ivekovic. La dispute, 2008 ; Bertrand Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », in Lignes, n° 26, Octobre 1995, Ed. Hazan.

Mémoires du Génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique, Vahram et Janine Altounian, avec la contribution de K. Beledian, J.F. Chiantaretto, M. Fraire, Y. Gampel, R. Kaës, R. Waintrater, PUF, 2009.

sont absentes, l'extermination sans restitution de sa mémoire aura définitivement triomphé.

Concernant la richesse de ce qui a pu se transmettre au résistant en fait de sens pour sa propre vie et celle de ses héritiers, on peut dire que l'aptitude à résister dépend, en somme, de cette « expérience » dont Walter Benjamin rappelle que sa transmission fut réduite au silence chez les « revenants » de la Grande Guerre:

« Le cours de l'expérience a chuté, et ce dans une génération qui fit en 1914-1918 l'une des expériences les plus effroyables de l'histoire universelle [...] N'a-t-on pas alors constaté que les gens revenaient muets du champ de bataille? Non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable. »

Ces mots du philosophe s'appliquent effectivement au manque de parole entre mon père et moi sur ce que put être son expérience d'un génocide perpétré justement sur le versant oriental de la Guerre de 14⁷ et dont le compte rendu qu'il fit s'intitule précisément : « 10 août 1915, mercredi: tout ce que j'ai enduré, des années 1915 à 1919 ». Par contre, le contenu même de ce Journal, découvert par moi quelque soixante ans après sa rédaction⁸, illustre comment, indépendamment des indubitables facteurs de chance que rencontrait un éventuel survivant, son aptitude à faire face aux épreuves mortelles en leur résistant avec ses misérables moyens dépendait davantage de sa capacité à aimer son héritage culturel et psychique qu'à celle d'investir de nostalgie ses souffrances, ses pertes et, de haine impuissante, ses bourreaux.

Les deux temps de la résistance - celui consigné dans le Journal du survivant, et celui du destin posthume de ce Journal - constitueront donc les deux parties du présent article qui pourrait s'intituler: « Une résistance artisanale sur trois générations ». Aussi mon hypothèse étayant l'aptitude à résister à la menace de mort sur l'attachement irréductible du sujet à son héritage et à son identité renverra-t-elle, dans la première partie, à l'exemple de quelques scènes de résistance évoquées dans le Journal. Celles-ci feront l'objet de citations très peu commentées afin, non seulement d'accorder au témoignage du survivant lui-même la priorité sur sa réception, mais surtout de sauvegarder l'impact de cette langue rudimentaire aux prises avec le caractère indicible de ce qu'elle ne fait qu'enregistrer. La seconde partie relatera les avatars que connut, à la génération suivante, cet « enregistrement » dont le dessein fut sans doute une résistance, tout autant à l'oubli qu'au danger du souvenir. La succession de ces deux temps reliera donc la problématique de la résistance à celle de sa transmission, c'est à dire aux liens affectifs, culturels, politiques qui unissent les générations entre elles.

⁶ W. Benjamin, «Expérience et pauvreté», Œuvres II, Gallimard, collection folio, Paris, 2000, trad. Par M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, p. 365.

⁷ Il faut rappeler ici que, sur son versant oriental, la Grande Guerre a servi de paravent à la perpétration du génocide arménien de 1915 par les Jeunes Tures, alors alliés des puissances centrales, l'Autriche et notamment l'Allemagne qui leur apporta un important soutien.

⁸ Voir infra la chronologie de l'histoire de ce manuscrit.

À l'argumentation de mon hypothèse je donnerais préalablement comme exergue deux textes qui lui ont servi de référence, le premier étant d'ailleurs une illustration du second :

1- Dans son Histoire d'un Allemand, Sebastian Haffner raconte les événements qu'il vécut en Allemagne de 1914 à 1933. Alors que ses amis, juristes comme lui, purent s'accommoder de la terreur nazie et de leur propre peur, l'emprise du nazisme sur sa vie privée finit par devenir à tel point dévastatrice qu'Haffner ne put que quitter son pays. Il ne se ressentit pas, à priori, persécuté en personne par le régime politique mais tous les investissements donnant sens à sa vie lui devinrent peu à peu interdits. Le témoignage de son récit incline en effet à penser qu'à la différence de ses collègues, ce qui lui rendit impossible toute forme d'adhésion au nationalsocialisme et le contraignit à émigrer tint à l'attachement inconditionnel qu'il nourrissait pour la culture allemande transmise par son père, démocrate intègre, à la relation faite de respect mais aussi d'autonomie qu'il entretenait avec ce père et sa famille. Désavouer les valeurs de son appartenance culturelle et familiale fut impensable pour Haffner. Or un des effets des idéologies totalitaires ou de l'extermination sous la terreur, c'est précisément d'induire chez les hommes un empêchement à aimer - à aimer les objets de leur tradition, soit ce que cette tradition a cultivé et créé pendant des générations jusqu'à eux -, c'est de censurer et châtrer toute transmission, si bien qu'aimer leur devient éminemment coûteux et mortellement dangereux.

2- Dans l'essai magistralement actuel de Benjamin : « Expérience et pauvreté », nous avons vu que le philosophe dénonçait la rupture, consécutive à la Grande Guerre, de cette transmission de l'expérience. Or, pour montrer ce que serait, au contraire, son maintien d'une génération à l'autre, il commence par citer cette fable que notre cher La Fontaine nous avait déjà apprise sur les bancs de l'école 10 :

Le laboureur et ses enfants

Travaillez, prenez de la peine: C'est le fonds qui manque le moins. Un riche laboureur, sentant sa mort prochaine, Fit venir ses enfants, leur parla sans témoins. "gardez-vous, leur dit-il, de vendre l'héritage Que nous ont laissé nos parents. Un trésor est caché dedans. Je ne sais pas l'endroit ; mais un peu de courage Vous le fera trouver, vous en viendrez à bout. Remuez votre champ, dès qu'on aura fait l'oût: Creusez, fouillez, bêchez: ne laissez nulle place Où la main ne passe et repasse." Le père mort, les fils vous retournent le champ Deçà, delà, partout: si bien qu'au bout de l'an Il en rapporta davantage. D'argent, point de caché, mais le père fut sage De leur montrer, avant sa mort,

⁹ S. Haffner, Histoire d'un Allemand, Souvenirs (1914-1933), Actes Sud, 2002, traduit de l'allemand par B.

¹⁰ On me pardonnera de céder ici au plaisir de citer les vers de La Fontaine :

« Dans nos manuels de lecture figurait la fable du vieil homme qui sur son lit de mort fait croire à ses enfants qu'un trésor est caché dans sa vigne. Ils n'ont qu'à chercher. Les enfants creusent, mais nulle trace de trésor. Quand vient l'automne, cependant, la vigne donne comme aucune autre dans tout le pays. Ils comprennent alors que leur père a voulu leur léguer le fruit de son expérience : la vraie richesse n'est pas dans l'or, mais dans le travail. [...] Où les mourants prononcent-ils encore des paroles impérissables, qui se transmettent de génération en génération comme un anneau ancestral ? »¹¹

Si je mets en lien le motif de la résistance avec celui de la transmission que Benjamin spécifie ici prioritairement par une transmission qui prône la valeur du travail humain, c'est bien sûr parce que, au delà de l'extermination des hommes, les régimes totalitaires visent l'anéantissement de ce qu'a produit la créativité de ce travail et la ruine des attachements des hommes entre eux et à leur histoire. - Les nazis n'inscrivirent-ils pas aux portes de leurs camps l'insulte de cette antiphrase profanatrice et criminelle : « Arbeit macht frei » (« Le travail rend libre ») ? Je rapproche toutefois également ces deux motifs de la résistance et du travail parce que celui du travail qui, parmi les six modalités de résistance suivantes, apparaît dès le début du corpus de référence, se développe en un leitmotiv d'au moins 20 occurrences sur 34 pages¹² :

Un travail visant à résister à la perte de soi

Le recours au travail, dont le caractère répétitif rappelle celui d'une rhapsodie, accompagne la longue marche des déportés, d'abord en symptôme de résistance à la faim menaçante, aux pillages, à l'angoisse, puis en un quelconque espoir de survie, enfin en signe joyeux du retour à la vie. La toute première scène évoquée dans le Journal est ainsi, contre toute attente dans un tel contexte de violence et d'arrachement brutal aux lieux d'enracinement, celle où le père de l'auteur enjoint à ses compagnons de travailler¹³, autrement dit, de ne pas se laisser désorienter, de se livrer à une activité traditionnelle en se centrant sur soi, sur sa nourriture afin, dirais-je, de donner le moins de prise possible à l'angoisse :

Que le travail est un trésor.

^{11 «} Expérience et pauvreté », op. cit., p. 364/365.

¹² Le découpage en six modalités de résistance est évidemment arbitraire et chaque citation illustrant une de ces modalités peut, bien sûr, en comporter plusieurs. Ces citations sont, par ailleurs, soumises à de fréquentes et désagréables coupures afin de ne pas dépasser les dimensions modestes de ce travail.

¹³ Cf. le chapitre Savoir faire avec les restes, Les mains à l'ouvrage de la vie, dans J. Altounian, L'intraduisible, op.cit..

« Nous sommes partis de Boursa¹⁴ sur un chariot tiré par un bœuf [...] Nous avons mis dix jours. Là nous avons monté notre tente¹⁵. [...] Mon père a dit: « Il n'est pas bien de rester inactif, il faut faire un travail » [...] Le travail a permis d'augmenter notre petit capital. [...] Ça permettait de faire vivre six à sept familles de parents et autres personnes [...]. On déportait tout le monde, même ceux qui étaient déjà avant nous, on les battait. [...] Ils voulaient que les gens se fatiguent et qu'ils se mettent à piller. [...] Le lendemain, moi j'ai emmené paître les moutons du propriétaire. Mon père travaillait dans son jardin. Ma mère faisait de la couture.[...] Nous étions affamés. Nous avons commencé à travailler un peu à Meskéné, mais ils ne nous laissaient pas continuer. [...] Mon père a commencé à travailler dans le camp. [...] Un jour un très fort orage éclata. [...] Le temps de nous joindre sous la tente, [Mon père] fut trempé [...]. Il n'avait plus de force pour marcher [...] Quant à nous, les deux frères, nous avons commencé à transporter du bois, à trois heures de marche de l'endroit où nous étions. Tous les jours nous en apportions. Moi je vendais mon bois pour deux kourouchs¹⁶, Haig pour un kourouch. Bref, on parvenait à vivre. De temps en temps on achetait de la viande pour mon père, on la faisait bouillir pour qu'il en boive le bouillon. Ainsi il a commencé à aller mieux. »¹⁷

Plus loin dans le cours du manuscrit, l'apparition du travail exprime la perspective d'une survie possible :

« Un homme nous a dit un jour:" Venez, on va vous envoyer à Racca comme famille de soldat. [...] Vous y trouverez du travail."[...] J'ai pris des forces de jours en jours. L'homme m'a dit: "Toi, tu vas être berger". J'ai commencé mon travail. [...] J'ai recommencé à travailler, à amener les moutons paître. [...] Un jour j'ai rencontré un Arménien qui mendiait. [...] Je lui ai donné du pain et du yaourt liquide. Je lui ai demandé: - D'où tu es? Il m'a répondu: - Je suis de Boursa. - [...] Que fais-tu comme travail ? [...] Il n'y a pas de mal, a-t-il dit, qu'elle aille travailler dans les autres tentes et qu'elle vienne dormir dans notre tente [...]. Comme ma

¹⁴ (Les notes des extraits qui vont suivre, établies par le traducteur du manuscrit Krikor Beledian, ne sont restituées que partiellement. Pour leur intégralité ainsi que pour les informations éminemment précieuses sur les circonstances de rédaction d'un tel manuscrit, se reporter à Mémoires du Génocide arménien, op. cit. et à la contribution à l'ouvrage de K. Beledian : « Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres »)

Boursa, célèbre par ses thermes et ses sources chaudes dont est originaire l'auteur, se trouve dans le nord-ouest de la Turquie d'Asie, à 240 km d'Istanboul. Avant 1915, le quartier arménien Set-Bachi situé en centre de la ville comprenait 10.000 âmes. [...] Les déportations ont été précédées par une série d'arrestations et d'assassinats de notables arméniens [...].

J. Altounian note in Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie, Les Belles lettres, Paris 1990, 2003 (2°cd.), p.2: "Ma grand-mère maternelle dont il est question ici était, comme la famille de mon père originaire de cette ville. Ceci dut certainement compter, lorsqu'en 1929, elle reçut l'autre grand-mère (que je n'ai pas connue) qui venait lui demander, pour son fils, la main de sa fille. Les pères abandonnés au désert n'étaient plus là pour cet office, mais les veuves maintenaient leur présence en perpétuant les traditions."

¹⁵ Au départ de Boursa, la famille comprend le père Abraham, la mère et les deux fils Haïg et Vahram. Celui-ci est né le 21 août 1901 (il est décédé en 1970). Précisons que les deux autres fils de la famille, l'aîné Manoug et le cadet Haroutioun [...] avaient été envoyés à Lyon dans les années précédant 1915, et cela par mesure de sécurité. [...] Dès la fin de la guerre Manoug et Haroutioun ont commencé des recherches pour retrouver les traces de leur famille. Cf. les lettres jointes dans Mémoires du Génocide arménien, op cit., p. 43-46.

¹⁶ Kourouch, est l'unité minimale: 100 kourouch font 1 livre.

¹⁷ Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 13 à 23.

mère savait faire de la couture, elle s'est mise à travailler et chaque jour elle apportait 1-2 okha¹⁸ de blé. [...] Elle voulait me garder auprès d'elle. «Tant que je gagne de l'argent, je ne veux pas que tu travailles». Enfin, elle m'a pris près d'elle. Nous travaillions ensemble. » ¹⁹

Dans les dernières pages du manuscrit, c'est la joie au travail qui annonce et signe le retour à la vie :

« Le lendemain, je suis allé au marché. On se perd dans les marchés d'Alep tant ils sont grands. C'est tellement beau qu'on n'a jamais assez le temps de les admirer. Moi, je m'y promenais et j'y cherchais du travail. [...] J'ai eu mon travail le 2 avril, c'est-à-dire en avril 1919²⁰ et j'ai commencé à travailler le quatre du mois. J'ai reçu mon premier salaire journalier, je l'ai mis dans ma poche, je suis parti tout content voir ma mère à la caserne. J'étais heureux, ma mère aussi le fut, car nous n'allions plus avoir faim, nous avions peur de la faim que nous connaissions bien. [...] Le lendemain je suis parti travailler. J'ai travaillé, trois, quatre semaines pour seize francs par jour. Ensuite il n'y a plus eu de travail. J'ai commencé à en chercher. J'ai pu encore en trouver mais pour quelques semaines. Jusqu'au 7 juillet, ensuite je suis resté sans travail. »²¹

Compte tenu de la grande richesse de ce manuscrit, les citations concernant les cinq autres modalités de résistance, seront moins exhaustives:

Une sélectivité de l'attention

Harcelés par les meurtres et les brutalités d'une marche sous terreur, les déportés ne s'attardent ni aux exactions ni aux crimes des bourreaux mais ajustent le champ de leur attention uniquement sur les chances minimes qu'ils ont de survivre ; par exemple en troquant, contre quelques heures supplémentaires de vie, le produit de l'artisanat paternel, une « huile de rose » qui, comme monnaie d'achat bientôt épuisée, apparaît sept fois au cours du récit :

« Mon père et moi nous nous sommes réfugiés dans la tente d'à côté. S'ils avaient vu notre fuite, ils nous auraient tué. Notre Haïg a pu cacher entre ses jambes une bouteille d'huile de rose.

-

¹⁸ Le okha est un poids équivalent à 1282 grammes.

¹⁹ Ibid., p. 27 à 30.

²⁰ On aura aisément remarqué qu'après l'inaugural 10/23 août 1915 [...], le comput se faisait par l'énumération, sans dates, de bloes successifs de jours (dix jours, cing jours, etc.), de mois (trois mois) ou d'années (deux ans). Au cours d'un périple de plus de 2.500 km, si le froid et le chaud, la pluie et la boue étaient indiqués, parfois les heures avec la notation "heure turque", les saisons n'existaient pas. Il est évident que les repères temporels précis disparaissent au fur et à mesure que les déportés avancent vers les camps de la mort et que le tissu social se désagrège. La chronologie disparue réapparaît ici, quatre ans plus tard à Alep le 2 avril 1919, quand Vahram commence à travailler, ensuite à Adana le 20 avril. A partir de ce moment-là les notations temporelles se multiplient jusqu'à la date du retour à Boursa en août 1919 et ensuite le départ pour la France, avec l'arrivée à Lyon, [...] le 2 décembre...[...]. C'est le retour aux conditions d'une vie « normale » qui déclenche le retour aux temps et à ses déterminations « universelles ». Pendant presque quatre ans, les rescapés mènent une vie hors temps, qui est le propre de toute expérience concentrationnaire, laquelle prend ici la forme d'un déplacement, d'un décentrement ininterrompu par monts et déserts.

²¹Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 34 à 41.

[...] À part la bouteille d'huile de rose, rien, rien n'est resté. Il y avait aussi un Évangile²². Ils ont regardé, regardé, puis ils l'ont lâché, car c'était en arménien. C'était un livre qui restait de notre trésor »²³

« Le matin, je me suis réveillé et qu'ai-je vu? Ils brûlaient tout. J'ai très vite démonté la tente et je suis parti vers la rivière. Je me suis caché là, car j'ai su que plus loin ils tuaient les gens.[...] On s'est couché, on avait très faim et soif. J'ai vu que nous allions mourir de faim. J'ai rempli un flacon d'huile de rose de cent dirhems²+ et je l'ai porté au télégraphiste du lieu où nous étions²5. [...] il m'a proposé deux livres turques, en me disant d'aller dire cette proposition à ma mère. Je la lui ai rapportée. Ma mère a réfléchi, elle a pensé que cela nous permettrait de vivre pendant deux mois. Nous avons donné l'huile contre deux livres. Nous étions obligés. Nous avions très faim ». ²6

Une observance des rituels symboliques de l'humanité

La mère de l'auteur ne craint pas de risquer sa vie pour ne pas déroger aux devoirs traditionnels à rendre aux morts: inhumer la dépouille de l'époux en accompagnant cette inhumaine séparation d'une bénédiction humanisante. Par son acte de « résistante », elle institue, devant ses enfants, une première génération de résistance au sens politique du terme: L'inhumation de justesse de la dépouille du défunt, l'exécution sommaire de ce rituel - « creuser une fosse » et y introduire la parole du prêtre – aura sans doute constitué pour son fils, un très rare privilège lui ménageant l'espace psychique où il pourra ultérieurement, en chroniqueur de cette mise en terre, la mettre en mots. Si Michel de Certeau définit « la narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants »²⁷, on peut dire que le fils chroniqueur parachèvera plus tard l'acte de piété de sa mère:

« De nouveau ils se sont mis à battre ma mère. Nous deux frères, nous pleurions. Nous ne pouvions rien faire, ils étaient nombreux comme une meute de chiens. Ils ont dit à ma mère : «Ton malade est mort». Et ma mère: « Nous partirons quand nous aurons enterré le mort. » Ils ont répondu: « Non, vous ferez comme les autres.» Les autres, en fait, abandonnaient les morts et la nuit les chacals les dévoraient. J'ai vu que ça n'allait pas et qu'il fallait faire quelque chose. J'ai pris un flacon de 75 dirhems, je l'ai rempli d'huile de rose et je suis allé voir tout de suite le chef du convoi de déportation. Je lui ai dit : «Laisse-nous aujourd'hui, nous partirons avec le prochain convoi avec les autres.» Heureusement il n'a rien dit. Nous sommes restés encore un jour. Nous

²⁴ Un dirhem est un poids équivalent à un peu plus de 3 grammes.

²² Awedaran [...] renvoie au Nouveau Testament. [...] Le volume en question semble être un ouvrage en langue arménienne du "trésor" familial (un manuscrit? Une vieille édition?). Comme dans la suite du récit Vahram n'en parle plus, il faut supposer que ce précieux volume a été abandonné à cet endroit ou perdu.

²³ Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 19.

²⁵ Le geste est étrange, mais significatif du pouvoir que détient le télégraphiste. On sait que la télégraphie, nouvelle technique de communication à l'époque, a joué un rôle décisif dans la gestion des déportations. Elle assurait non seulement la transmission des ordres venant du pouvoir central mais constituait également un excellent moyen de contrôle de la réalisation du plan d'extermination.

²⁶ Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 25/26.

²⁷ Michel de Certeau, L'Ecriture de l'histoire, Gallimard, 1975, p. 118.

avons creusé une fosse long de deux archines²⁸ et ayant payé cinq kourouchs au derder²⁹ nous avons enterré mon père. »³⁰

Une intelligence familière de la hiérarchie des urgences

Comme tous les personnages sensibles à la hiérarchie des urgences et à celle des biens à sauver, la mère « réfléchit » en établissant une rapide comparaison entre sa propre mort qui n'interrompra pas la lignée et la vie de sa descendance à sauver à tout prix. À une mort certaine de l'enfant, s'il reste auprès d'elle, elle préfère donc l'incertitude de son destin auprès d'un étranger auquel elle l'abandonne. Elle se sépare de son fils qui donnait sens à sa vie pour qu'il risque de survive et de reprendre le cours de ce sens interrompu :

« Nous n'avions plus d'argent, c'est pourquoi nous avons commencé à manger des herbes. Nous avons essayé de continuer ainsi pendant un mois, mais on a vu qu'on allait mourir. On faisait à peine deux pas et on tombait par terre. Ma mère a réfléchi. «Moi, pour mourir, je mourrai, vous, il ne le faut pas. » C'est ainsi qu'elle nous a donnés, nous deux, aux Arabes³¹. L'Arabe nous a monté sur son âne. Six heures plus tard, nous sommes arrivés à son campement. Il nous a donné du pain... » ³²

Une imperturbable fidélité à son appartenance

L'adolescent reste, en toutes circonstances, fidèle à son identité d'appartenance, à ses pères et mères, à son pays natal. Je citerais ici Régine Waintrater qui décrit admirablement la force de résistance que constitue un tel étayage sur son appartenance :

« On peut voir comment le cercle familial a fonctionné pour lui comme un cercle magique, véritable barrière de protection contre le chaos ambiant. Sa famille rétrécie, - le père, la mère et le frère Haik -, se constitue sous nos yeux en unité protectrice, qui invente chaque jour des modalités de survie empreintes de dignité, mais aussi d'extrême vigilance. »³³

Ce qui surprend, c'est que cet « étayage » n'est pas seulement à prendre au sens métaphorique puisqu'en tant que représentant de ses frères, l'adolescent veille à restituer l'intégrité des « propriétés » de la famille qui offraient probablement une assise à son sentiment d'existence: il va jusqu'à faire « réparer les dégâts » de deux

_

²⁸ Un archine mesure approximativement 75 cm.

²⁹ Prêtre marié de l'Église arménienne.

³⁰ Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 25.

³¹ L'adoption ou la « vente » d'enfants étaient pratique courante dans ces circonstances. Les mères (« les personnes de sexe mâle » étant déjà enrôlées dans l'armée, soit assassinées ou bien encore disparues en cours de route) avaient le choix entre la mort par la famine de leur progéniture ou leur cession. Une partie des orphelins, du moins ceux qui « ne pourraient se rappeler les traitements de terreur imposés à leurs parents » était adoptée par les populations turques et donc islamisée. Une autre partie était adoptée par les Arabes nomades du désert. Cette « génération d'orphelins » a constitué une partie de la Diaspora arménienne dans le monde.

³² Mémoires du Génocide arménien, op cit. p. 28.

³³ Ibid., p. 159.

des « quatre maisons », alors même qu'il s'apprête à les quitter. S'il pensait les retrouver un jour, s'il a regretté de n'avoir touché de ce mystérieux « teinturier » que « dix livres » pour un bail, certes « valable à partir du mois d'octobre », mais d'une durée illimitée, si sa nostalgie du pays préférait la représentation dérisoire de maisons perdues mais « réparées », mon père n'en a jamais parlé au cours de sa vie en France. Je doute qu'un déplacement à Boursa ne puisse jamais nous indiquer l'emplacement de ces « locations » !

« Avec le temps l'homme m'a pris en affection. Mais moi je ne pouvais pas rester tranquille, je voulais m'enfuir auprès de ma mère. Mais pas de route. Partout le désert. Il n'y avait personne alentour. Un jour j'ai appris que quelques Arabes s'en allaient à Racca. J'ai réfléchi. Je suis sorti en cachette pour les voir et je leur ai demandé: « Où allez-vous?. ». « A Racca » ont-ils dit. J'ai ajouté: «Très bien, je viens avec vous. » On a commencé à marcher. Huit heures plus tard Racca apparut au loin. Je n'étais plus en état de marcher, mais j'étais content, car j'allais voir ma mère ».34

« J'ai appris parfaitement l'arabe³⁵, si bien que les Arabes ne pouvaient savoir si j'étais un Arménien ou un Arabe. Je disais que j'étais un Arménien. »³⁶

« Et toi, tu es d'où? - Je suis aussi de Boursa. Je suis le fils d'Abraham Agha l'épicier, ai-je dit, et aussitôt : - Mon nom est V ahram. »³⁷

«Les Arabes ne voulaient pas nous laisser partir. Je leur ai dit: - Est-ce qu'un homme peut renoncer à sa patrie³⁸? Nous avons quitté les Arabes. »³⁹

«Je suis allé voir immédiatement nos propriétés, nos maisons, que vois-je? Certaines n'avaient plus de fenêtres, d'autres plus de portes. Tout était à moitié en ruines. [...] Quelques jours plus tard nous avons eu des nouvelles de mes frères qui avaient envoyé [...] soixante-huit livres et quarante kourouchs⁴⁰. Cela nous a permis de réparer les dégâts d'une des maisons, [...] Les travaux ont duré vingt-deux jours. Ensuite, pour la réfection de la toiture de la maison avec un puits j'ai dépensé 4 livres⁴¹. [...] Deux jours plus tard, nous avons reçu un télégramme qui disait: « Louez les maisons et venez vite à Istanboul. » [...] Les quatre maisons nous les avons louées dix livres au teinturier. On a signé un contrat valable à partir du mois d'octobre. »⁴²

Une solidarité inébranlable et efficace avec les siens

Si la mère s'offre à être battue à la place du mari malade, l'adolescent, lui se vit dans cette résistance à la mort totalement solidaire des membres de sa famille, il

³⁴ Ibid., p. 28/29.

³⁵ Le manuscrit du récit est suivi d'une liste des noms arabes des chiffres de 1 à 100.

³⁶ Mémoires du Génocide arménien, op cit., p. 29.

³⁷ Ibid., p. 30.

³⁸ Le mot *watan* d'origine arabe se réfère ici non pas tant à l'Arménie, que l'auteur n'a jamais connue, qu'à une certaine identité. C'est la crainte d'une perte d'identité que représente la vie parmi les Arabes nomades qui incite l'adolescent et sa mère à partir.

³⁹ Mémoires du Génocide arménien, op cit., p. 33.

⁴⁰ Les frères sont Manoug et Haroutioun. Voir les deux lettres jointes dans Mémoires du Génocide arménien, op cit., p. 43-46.

⁴¹ A la fin du cahier, Vahram a dressé la liste des dépenses pour sa mère et pour lui-même ainsi qu'un tableau des ventes, en y précisant la date du 9 novembre 1919.

⁴² Mémoires du Génocide arménien, op.cit., p. 39/40.

s'institue spontanément « chef de famille » en devenant, après la mort du père, le guide de sa mère et de son petit frère puis, une fois sauvé lui-même, en recherchant, ramenant auprès de lui, nourrissant, soignant sa mère.

« À ce moment-là, ma mère a dit: "Notre malade est très gravement atteint, laissez-nous attendre le prochain convoi.". Et eux: "Mais quoi? Vous osez répondre?". Alors l'un d'eux s'est mis à frapper mon père à la tête. Ma mère suppliait, demandait qu'on la frappe, elle, et qu'on laisse mon père. Sur ce, ils ont frappé ma mère et sont partis vers les autres tentes »¹³

« Nous avons enterré mon père. Quinze jours après, la déportation a recommencé. Le matin, je me suis réveillé et qu'ai-je vu? Ils brûlaient tout. J'ai très vite démonté la tente et je suis parti vers la rivière. Je me suis caché là, car j'ai su que plus loin ils tuaient les gens. Puis vers le soir je suis revenu. J'ai dressé la tente. On s'est couché, on avait très faim et soif. J'ai vu que nous allions mourir de faim ».⁴⁴

« J'ai conduit ma mère à ma tente, je lui ai donné à manger. Mon Arabe me demande : - Qui est-ce? - Bon, c'est ma mère, ai-je répondu, désormais je ne la laisserai plus seule, il n'y a plus d'autre solution ».⁴⁵

« Ma mère est tombée malade de nouveau. C'était la maladie des "frissons". De jour en jour elle maigrissait. Je ne savais que faire. Il n'y avait pas de médicaments. J'ai pensé: "Ça va mal tourner". Elle ne mangeait rien. [...] Une nuit j'ai pris le chemin de Racca, mais sans rien dire à personne.[...] j'ai constaté qu'il y avait quelques soldats turcs. Je suis allé immédiatement auprès d'eux et j'ai demandé: - Avez-vous un docteur? - Non, il n'y en a pas.[...] - Je voulais des solfatos⁴⁶. Le soldat m'a répondu: - J'en ai. Il m'a tendu une boite de solfatos et a exigé cinq kourouchs. J'ai donné les cinq kourouchs, j'ai pris les cachets et je suis parti. À minuit, je suis arrivé au campement. J'ai dormi. Le matin tout le monde me demandait où j'avais disparu. Je n'ai rien dit. J'ai fait avaler deux cachets à ma mère, mais à jeun. Ce jour-là ses frissons ont diminué. À midi elle a pris un autre cachet, et puis le soir. Le lendemain elle ne tremblait plus. [...] Ma mère se remit avec quatre cachets. Elle a recommencé à manger du pain. Sa santé s'améliorait de jour en jour ».⁴⁷

En conclusion et dans la nécessité de limiter le nombre de ces extraits, je pourrais dire qu'au sein de cette narration et dans l'infime mesure où l'entreprise exterminatrice montre quelques négligences dans son exécution, résister reviendrait à savoir gérer parcimonieusement « les restes »⁴⁸ : son angoisse, le peu qu'on a pu emporter avec soi, sa désespérance, ses obligations éthiques, ses investissements d'amour, bref ce serait une capacité de gestion qui relève, pour une grande part, des dispositions transmises par son héritage culturel et psychique. Une définition provocatrice pourrait aller jusqu'à avancer que l'art de résister sollicite la vigilance de l'art d'aimer.

⁴³ Ibid., p. 24.

⁴⁴ Voir note 26.

⁴⁵ Mémoires du Génocide arménien, op.cit., p. 30.

⁴⁶ Solfato (italien, version turque): cachet de sulfate de quinine pour soigner les malades atteints de malaria.

⁴⁷ Mémoires du Génocide arménien, op.cit. p. 30/31

⁴⁸ Cette notion se retrouve dans l'intitulé des 5 chapitres de *L'intraduisible*, op. cit. : I Savoir faire avec les restes, II Inhumer les restes, III inscrire les restes, IV Confier au tiers ce qui reste, v Traduire au tiers ce qui reste.

J'aborderai à présent la résistance posthume qu'a manifesté ce *Journal* paternel dont l'écriture me resta apparemment inconnue du vivant de son auteur. L'acte fondateur de scripteur qui avait animé ce père déterminait certes, à son insu, la transmission de sa mémoire et la reconstruction psychique du monde de sa fille mais je doute que ce geste producteur de récits ultérieurs n'ait jamais été chez lui conscient de ses conséquences. Il est probable que ce *Journal* représenta simplement pour son rédacteur un moyen de résistance lui permettant de poursuivre sa vie, une fois scellée dans un « petit cahier d'écolier »⁴⁹, hors de lui, la recension des épreuves mortelles dont il ne fallait plus se souvenir. S'il contribua pour moi à une subjectivation aussi bien de mon histoire que de celle, après coup, du narrateur, son destin se joua en fait au moment où un événement politique parisien de septembre 1981, la prise d'otages au consulat de Turquie, vint réveiller en moi la réminiscence d'un souvenir d'enfance. Avant de décrire les différents moments d'épiphanie de ce manuscrit je m'arrêterai d'abord sur la « rencontre » qui décida de sa première publication :

Cette rencontre, notamment celle d'un fait objectif d'actualité avec la trace psychique d'une parole autrefois entendue, vint confirmer la temporalité transgénérationnelle de la résistance, c'est-à-dire l'influence capitale qu'exerce tout autant l'actualité d'événements contemporains sur le processus de transmission d'un héritage qu'une conception féconde de l'inconscient selon laquelle:

« Rien ne peut être aboli qui n'apparaisse, quelques générations après [...] comme signe même de ce qui n'a pu être transmis dans l'ordre symbolique [...] La lettre parvient toujours à son destinataire même s'il n'a pas été constitué comme tel par le destinateur: la trace suit son chemin à travers les autres jusqu'à ce qu'un destinataire se reconnaisse comme tel. »⁵⁰

Ainsi, lorsque cet acte « terroriste » éclata dans l'espace politique parisien, amorçant, en tant qu'acte de résistance, ce qu'on a appelé le « terrorisme publicitaire », lorsqu'il rompit dans ce qui était « mon » pays un silence de plus d'un demi siècle⁵¹ sur le génocide arménien et interrogea alors un silence lové en moi, je

⁴⁹ Voir la description qu'en fait le traducteur : Mémoires du Génocide arménien, op.cit. p. 99.

⁵⁰ René Kaës, «Le sujet de l'héritage », in *Transmission de la vie psychique entre générations*, Dunod/Inconscient et culture. 1993, p. 45.

⁵¹ Allant du traité de Lausanne (1923) qui, avec la création de la Turquie républicaine sur les ruines de l'ancien Empire ottoman, annulait le traité de Sévres non ratifié (1920) - lequel avait prévu l'indépendance de l'Arménie ainsi que des sanctions à l'égard des perpétrateurs du génocide arménien de 1915 - jusqu'à environ 1965, année où fut commémoré, à Erevan comme en diaspora, le cinquantième anniversaire du génocide, suivi de la parution, en 1976, d'un des premiers ouvrages qui connaissait une certaine presse médiatique : J. M. Carzou, Arménie 1915. Un génocide exemplaire (Paris, Flammarion, 1975, 2006).

Ce génocide perpétré par le gouvernement des Jeunes Turcs au pouvoir entre 1908 et 1918 n'est toujours pas reconnu par l'état turc actuel, héritier de l'Empire ottoman, qui bénéficie néanmoins, dans le concert des Nations soucieuses du maintien de leurs influences dans le Proche-Orient, du crédit accordé aux États dits « démocratiques » et donc de la caution apportée implicitement à ce déni.

On put voir une illustration de l'emprise de ce déni sur les différentes orientations politiques de la France dans l'empressement de tel ou tel parti pour contrecarrer le projet de loi du Parlement du 29

sentis subitement que mon père aurait approuvé cet acte s'il avait été accompli de son vivant. Je retrouvai en effet, dans ma mémoire diffuse, le souvenir très lointain du plaisir de résistantavec lequel cet homme racontait à ses amis la prise, en 1896, de la Banque ottomane à Constantinople⁵². M'identifiant spontanément à la satisfaction avec laquelle il évoquait cet exploit dont il était fier, je me sentis alors le droit de sortir de sa clandestinité protectrice cette relique que j'avais découverte.

Cette superposition temporelle d'un événement de 1981 réveillant le souvenir d'un récit paternel qui commémorait un événement de 1896 fait penser au « rendez-vous » que Benjamin souligne entre « les générations passées et la nôtre ». Dans ses réflexions « Sur le concept d'histoire », il développe notamment l'idée,

mai 1998: « La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 », jusqu'à son adoption définitive (après 2 ans et demil), le 18 janvier 2001 (Cf. La Survivance / Traduire le trauma collectif, (Préface de Pierre Fédida, Postface de René Kaës), Dunod / Inconscient et Culture, 2000, 2003., p. 2-3). Le sénat français sembla en effet rencontrer des obstacles insurmontables à faire ratifier ce projet de loi, pourtant voté à l'unanimité, qui, après plus de 80 ans donnait aux Arméniens l'occasion d'entendre, au grand dam des « affaires étrangères », leur pays d'accueil prendre officiellement position quant aux circonstances qui les y avaient amenés. Ils ne pouvaient que se réjouir des effets inattendus, tragi-comiques, de cette miraculeuse déclaration: Ce vote avait le double mérite d'authentifier, par les réactions violentes qu'il soulevait en Turquie, l'auteur et le lieu pourtant non désignés, de ce génocide et de créer ainsi un embarras diplomatique révélant les bases négatrices de la Realpolitik occidentale. Les mêmes péripéties agitent le Parlement européen qui, ayant posé en juin 1987 la reconnaissance de ce génocide par la Turquie comme condition de son adhésion à l'Union Européenne, votait en oct. 2001 un rapport ne contenant pas et donc effaçant cette clause, pour la rétablir à nouveau en fév. 2002. Le sommet de Copenhague de déc. 2002 n'en fait plus aucune mention. Le 17 déc. 2004, lors de sa décision en faveur de l'ouverture des négociations d'adhésion de la Turquie à l'Union Européenne, cette dernière n'en a absolument pas tenu compte, pas plus que des amendements concernant la reconnaissance du génocide arménien, dont le Parlement européen avait assorti, le 15 déc. 2004, son vote en faveur de l'ouverture des négociations. Le projet de loi voté en France par l'Assemblée nationale le 12 octobre 2006, visant à pénaliser la contestation de la réalité du génocide arménien - suivant en cela l'exemple de la loi Gayssot - déclencha un vif mécontentement tant de la part du gouvernement turc que d'un groupe d'historiens réunis autour de l'association « Liberté pour l'histoire ». Ni l'assassinat, le 19 janv. 07, à Istamboul de Hrant Dink, journaliste arménien ayant évoqué dans ses propos très modérés le génocide de 1915, ni les procès réguliers en Turquie contre les défenseurs des droits de l'homme (en application de l'article 301 du code pénal) n'ont pu mettre fin à cette mauvaise polémique. Deux événements récents viennent d'attaquer le déni de la position officielle turque : - L'ouvrage du sociologue turc Taner Akçam : Un acte honteux. Le génocide arménien et la question de la responsabilité turque (Denoël, nov. 2008, traduit de l'original publié en 2006 aux États Unis) - Le nombre croissant de signataires d'une pétition lancée sur Internet en déc. 2008 par quatre intellectuels tures, « demandant pardon aux frères et sœurs arméniens » Parmi de nombreux ouvrages d'historiens sur le génocide des Arméniens de l'Empire ottoman on peut se reporter aux plus récents:

Dadrian V. - 1996, Histoire du génocide arménien, Paris, Stock.

Ternon Y. - 1996, Les Arméniens, histoire d'un génocide, Points Histoire, Paris, Scuil.

Revue d'histoire de la Shoah - 2003, n°177-178, Ailleurs, bier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens (dossier coordonné par G. Bensoussan, C. Mouradian, Y. Ternon).

Raymond Kévorkian, Le génocide des Arméniens, Odile Jacob/Histoire, 2006.

⁵² Devant la poursuite des massacres, en 1896, dans les régions de Van, Mouch, Killis et Egin, le parti révolutionnaire Dachnak cherchait un moyen d'obliger les puissances alliées à intervenir. Le mercredi 26 août 1896 à 13 heures, les Dashnaks prirent possession de la Banque ottomane, où prédominaient les investissements britanniques et français.

parente de la conception freudienne de l'après-coup, selon laquelle le temps de la vie et le développement de l'être humain ne font que déployer, mettre au jour des points nodaux du passé qui contenaient déjà en eux tous ses éléments existant en germes.

« Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? [...] S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre [...] À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » 53

Voici donc à présent quel fut, dans ses différentes étapes, l'itinéraire de cette transmission étrangement résistante, au cours de laquelle je pus hériter d'un récit, à vrai dire sans assignataire, une sorte de « bouteille à la mer » jetée par un père, un legs perçu, recueilli, porté à la traduction et publié par sa fille, une soixantaine d'années plus tard, après qu'un souvenir d'enfance eût pris ainsi tout son relief lors d'un événement politique :

En 1978, huit ans après le décès de mon père et au cours d'un travail analytique je voulus explorer le milieu intellectuel arménien, lorsqu'« il me vint à l'idée »⁵⁴ - peut-être à cause de l'angoisse que diffusait un savoir inconscient à ce sujet – que ma mère avait un jour mentionné avec un soupçon de désapprobation un manuscrit laissé par mon père. Sa dépréciation muette semblait dire : « Ah quoi bon avoir écrit puisque " ça" a eu lieu, que le monde l'a laissé faire et que nous avons tout perdu, à quoi bon retourner à ça !».

Je voulus le voir, elle alla le chercher.

Mais alors: que pouvait-on bien faire de cet objet redoutable, sacré ? Avais-je le droit de toucher à ces pages si fragiles ? Pour qui avaient-elles été écrites ? À quelle fin ? Dans quelles circonstances, quelle disposition d'esprit ? Par quel hasard, quelle attention avaient-elles été conservées depuis tant d'années au fond d'un tiroir? À qui poser ces questions ? L'absence de toute médiation pour accompagner, introduire au monde des vivants ces feuilles angoissantes ne reproduisait-elle pas l'absence de tout protecteur auprès des orphelins qui, dans les déserts, avaient survécu à l'extermination de leurs parents ? Ce cahier, un orphelin lui aussi, m'interrogeait, me demandait de me charger de lui. J'en avais peur comme d'une météorite tombée d'une autre planète mais j'en avais aussi pitié, je ne devais pas le laisser ainsi, inerte, seul dans un tel vide acoustique, muet. L'auteur de ce texte et de mes jours avait tenu à solliciter sa mémoire douloureuse pour raconter l'histoire d'une résistance à laquelle je devais ma naissance, que j'avais à honorer par l'acquittement d'une dette.

⁵³Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", in Œuvres III, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2000, p. 428.

 $^{^{54}}$ Au sens exact du « Einfall » freudien, traduit dans les OCF/P, PUF, par « idée incidente » ou « idée qui vient ».

Je me mis en quête d'un traducteur : ce texte, pour moi hermétique, était écrit en caractères arméniens mais en langue turque⁵⁵. Lorsque j'en reçus la version traduite, découvris brutalement ce que révélaient ces pages énigmatiques, déchiffrai en français ce qu'avait écrit cet homme que j'avais peu connu mais que je reconnaissais en tous points dans ses lignes, je basculai dans un état de suspension sans repères, une sorte de déréalisation qui me précipita dans une seconde analyse. Si ce passé terrifiant du parent survivant, pressenti à la maison, vécu en une sorte d'irréalité prudemment séparée de soi par clivage se présente à distance de lecture, écrit noir sur blanc dans la langue qui vous a appris la poésie et la pensée, sa réalité vous saute à la figure et c'est alors un effondrement où s'impose violemment à votre perception ce qui relie votre temps présent à celui qui a connu ce versant hors humanité du monde, très peu d'années avant votre naissance, infiniment près de vous.

Disposant de cette traduction et retrouvant en moi, lors de l'événement scandaleux de 1981, le souvenir d'un père qui admirait des résistants de 1896, je portai ce Journal aux *Temps Modernes*. Ils le publièrent en 1982⁵⁶, accompagné d'une postface et de notes indispensables de son traducteur mais également d'une introduction de ma part où, comme je le constate aujourd'hui, j'avais déjà relevé la résistance dont témoignaient le contenu et le geste de cette écriture:

« Je retrouve dans ces pages une partie des récits qui ont peuplé mon enfance et celle de tous les Arméniens de mon âge. J'aimais passionnément écouter mon père, ses évocations brusquement évasives jetaient un voile sur les images insoutenables, mais la fermeture de son regard, la rétention de ces gestes, l'émotion secrète et la détermination de sa voix me parlaient d'un ailleurs qu'il avait, avant d'y être terrorisé, innocemment aimé. J'y entendais la nostalgie d'un pays dont il avait été, à jamais, arraché, abandonnant là, avec « nos maisons » et le corps du « père » enterré de justesse, les rêves de sa jeunesse, les racines de sa vie. Lorsque la distance entre la reconquête de chaque lecture refoule suffisamment l'afflux de l'émotion, pour donner place en moi à la lectrice profane et curieuse, je comprends le vif plaisir que je prenais enfant, à écouter l'auteur de ce journal, revivre étape après étape cette épopée d'où je suis, malgré tout, née. Il y avait quelque chose d'exaltant à ce que la vie - épouvante, humble nourriture encore une fois partagée ou marché aux couleurs d'espoir - soit une implacable aventure à déchiffrer et que survivre à l'oppression fut pour nous tous, Arméniens, un impératif incontournable.

Pour la mémoire de ce grand-père enseveli je ne sais où, celle de tous les Arméniens dont ce compte rendu suggère, avec une sobriété troublante, le calvaire et la fin, pour honorer l'esprit de

-

⁵⁵ Voir la contribution de Krikor Beledian : « Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres » dans Mémoires du Génocide arménien, op.cit.

⁵⁶ Les Temps Modernes, fév. 1982, n° 427, «Terrorisme d'un génocide»/« Tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919 », Janine Altounian, Vahram Altounian, Krikor Beledian (introduction de J. A. au Journal de V. A. traduit, annoté et postfacé par K. B); Repris dans « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit. p. 81-118; Version révisée dans Mémoires du Génocide arménien, op.cit., p. 13-41. L'accueil de ce manuscrit par cette revue avait été évidemment favorisé par ceux de trois articles précédents: "Comment peut-on être Arménien? ", Les Temps Modernes, décembre 1975, n° 353; « Une Arménienne à l'école », Les Temps Modernes, août/septembre 1977, n° 373/374; « À la recherche d'une relation au père, soixante ans après un génocide », Les Temps Modernes, décembre 1978, n° 389 (Ensemble repris également dans « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit.).

lutte et de résistance que l'adolescent de Boursa a dû puiser en lui afin de maintenir, dans les pires moments, la vie et son sens, j'ai cru être de mon devoir de rendre public son journal intime. Mon père, qui par ailleurs ne témoigna jamais de sympathie particulière pour la littérature, lui reprochant son impuissance, voire son ambiguïté devant les impostures des puissants, a sans doute voulu, ici, par l'acte d'écrire, juguler, tenir à distance, exorciser la terreur "endurée". En fixant sur le papier l'incandescence de la mémoire, il essaya de temporiser le temps d'une génération »⁵⁷

Ma famille et moi-même avions ainsi bénéficié de privilèges qui nous avaient permis de résister plusieurs fois :

- mon grand père assassiné avait pu, grâce à la « chance », à la témérité de sa femme bravant les tueurs pour respecter un rituel de l'humanité et à la perspicacité de son fils adolescent, recevoir une sépulture et une prière,
- ce fils avait eu le courage de consigner scrupuleusement l'histoire de leur déportation,
 - j'avais bénéficié d'une actualité qui m'autorisait à la publier,
 - et de l'instruction qui me permettait de le faire.

À l'occasion de la "publication" - à tous les sens du mot - de ce manuscrit, qui dotait le tiers démocratique du pouvoir de donner toute sa portée à l'espace ouvert par l'acte politique, je pus revivre l'expérience salvatrice dont j'avais autrefois bénéficié à «L'École de la République »58. Avec ses idéaux universalistes, celle-ci ignorait bien sûr l'histoire de la petite écolière arménienne que j'étais, mais - à condition qu'elle se soumette à ses apprentissages - elle lui accordait « démocratiquement » une place, une place à celle qui n'en avait aucune à la maison. Ainsi, il me fut rapporté que le manuscrit avait été qualifié de «texte sauvage» par Simone de Beauvoir et fait l'objet d'un certain doute de sa part. Néanmoins, elle le publia. Elle incarnait dans ma vie d'écolière, puis de femme, ces institutrices de l'École de Jules Ferry, « bienveillantes quoique trop assurées »59, plutôt tolérantes à l'égard de ce qui les dépassait.

Une fois repris en 1990 dans mon premier livre⁶⁰, ce récit donna lieu à un incident totalement inattendu qui, en fait, eu pour conséquence la troisième et ultime publication où, 90 ans après sa rédaction, il termina enfin son parcours insistant : À l'occasion d'une semaine de travail en 2007 avec des psychanalystes de Rome, l'une d'entre elles eu le désir de mettre en œuvre la publication d'un petit

-

^{57 «} Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit., p. 83.

⁵⁸ Voir: « L'école de la République, jadis "mère adoptive" pour les sinistrés, l'est-elle encore? ». in Les Temps Modernes, 615-616/sept.- oct.-nov. 2001; également dans L'intraduisible, op. cit., p.128 sq.

⁵⁹ Voir mon expérience d'écolière dans «Faute de parler ma langue/ L'arménien qui me parle, que je ne parle pas » in « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit, p. 147: « Arménienne de France, j'avais dû en 1938, comme tant d'enfants de déracinés de nos jours, avec mes quatre ans, mes nattes rousses tressées par maman et mes yeux noirs aux aguets, émissaires du père, franchir le seuil de l'école maternelle, 7 rue de la Jussienne, comme on peut bien à cet âge affronter un pays étranger, menaçant, dont on comprend sculement qu'il est l'unique territoire des jours à venir. Les sombres forêts où sont abandonnées les petites filles des contes débouchent parfois sur de jolies clairières: j'y trouvai ces fées bienveillantes quoique trop assurées, mes institutrices, et devins peu à peu celle qui ne put traduire aux siens, en arménien, aucun de ces affects déchirants ou radieux qui initient au monde, aucun travail de la pensée, aucune évasion de l'imaginaire ».

⁶⁰ Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit.

recueil italien⁶¹ où figurait, entre autres, l'intégralité du récit paternel et un de mes articles qui le lui avait fait connaître. Lorsque j'eus le livre en main, je découvris d'abord avec stupeur et contrariété « le » nom d'auteur que l'éditeur n'avait pas jugé utile de préciser dans son contrat : celui-ci se nommait « Janine e Vahram Altounian ». Après quelques instants je finis non seulement par reconnaître que cette dénomination se justifiait totalement par le sous-titre du petit recueil: « Le génocide arménien dans le journal d'un père et la mémoire d'une fille », mais qu'une sorte d'événement psychique me parvenait là, de l'autre et de l'étranger, un événement qu'il fallait signifier en France par une publication du « même auteur ».

Cette ultime publication de 2009 justifia donc le caractère, en somme, bicéphale de l'auteur en ajoutant, après la page de titre, ces lignes qui évoquent bien la résistance en deux temps dont elle était le fruit: « Cet ouvrage dont le contenu pourrait s'intituler: "Le génocide arménien dans le Journal d'un père et dans la mémoire de sa fille" n'a pu se constituer que par un travail d'écriture qui a nécessité deux générations et plusieurs voix pour s'élaborer et s'inscrire dans ces pages. Nous avons signifié cette écriture en deux temps en l'attribuant à « Vahram et Janine Altounian » ».

Cet écrit qui poursuivit, en effet au delà de la mort de son scripteur, la résistance qui l'a produit en induisant un ultérieur « travail » d'écriture, de traduction, de publication fait penser à la notion de « livre 1 », « texte écrit généralement tout de suite après le camp, dans l'urgence », notion que Luba Jurgenson⁶² définit en tant que « premier livre comme une mémoire prothèse », selon l'expression de Primo Levi. Lorsque l'auteur de L'Expérience concentrationnaire est-elle indicible ? déclare notamment :

« Il faut qu'une conversion s'opère pour que le survivant puisse prendre la parole, ce qui suppose un résidu demeurant au-delà des mots »,

On peut considérer que c'est dans l'ouvrage collectif, « livre 2 » que Vahram Altounian, 90 ans après son « écrit 1 », a pu « prendre la parole ». Cet « écrit 1 » figure en effet au sein d'un ouvrage⁶³ regroupant des psychanalystes à l'écoute des traumas de l'Histoire. L'expression « au sein d'un ouvrage collectif » est à prendre ici à la lettre car non seulement le *portage* de ces six chercheurs et amis accompagne, soutient son témoignage devant le monde mais sa traduction, version dans laquelle ce récit avait jusque là été publié, se double ici du fac simile de sa version originale.

Il me faut ici préciser que ce fut l'éditeur lui-même, en l'occurrence le directeur des PUF, qui souhaita la reproduction intégrale de ce manuscrit à laquelle je n'aurais, moi, évidemment pas osé penser, que j'aurais encore moins osé réclamer dans une édition « universitaire » où le scripteur de ces terribles pages voisine avec

⁶¹ Ricordare per Dimenticare. Il genocidio armeno nel diario di un padre e nella memoria di una figlia, Janine e Vahram Altounian, con un saggio di Manuela Fraire, Donzelli Editore, Saggine/107, 2007.

^{62 «} L'expérience concentrationnaire », Entretien avec Luba Jurgenson, par Alexandre Prstojevic, site de Vox Poetica. Maître de conférences de littérature russe à la Sorbonne - Paris IV, romancière et traductrice, Luba Jurgenson est l'auteur de L'expérience concentrationnaire, est-elle indicible? publié aux Editions du Rocher.

⁶³Cf. note 5.

les textes freudiens dont je suis cotraductrice depuis 1970 ⁶⁴. Cette insertion du fac simile du manuscrit que je dois, encore une fois, à une initiative démocratique républicaine, figure métaphoriquement l'inclusion, dans le monde de l'Histoire, du corps de ceux qui furent exclus de ce monde. Ce manuscrit, inclus dans l'ouvrage en fac simile, rend hommage à l'injonction de « travailler », proférée par l'ancêtre et transmise jusqu'à sa petite fille que pourtant il n'eut pas le temps de connaître. Par sa présence sur fond de couleur sépia avec des pages aux bords abîmés par les ans, il rend manifeste l'aboutissement tangible d'un « travail » de résistance qui aura duré trois générations.

En voici quelques extraits au rythme très haché étant donné qu'en raison du peu de temps j'ai procédé à de nombreuses coupures :

« À Haman [...] nous avons constaté que les gens mangeaient des sauterelles. Des mourants, des morts partout [...] Mon père était très malade [...] bientôt il n'y a plus eu de sauterelles, car tout le monde en avait mangé. Et la déportation n'en finissait pas [...] Ma mère a dit: "Notre malade est très gravement atteint et partira la prochaine fois "[...]" Vous osez parler? "a dit un gendarme et il a frappé à la tête de mon père. Ma mère suppliait [...] qu'on la frappe, elle, et qu'on laisse mon père. Sur ce, le gendarme a frappé ma mère [...] Six jours plus tard, le jour de la mort de mon père, ils ont de nouveau déporté. Ils frappaient notre mère. Nous deux frères, nous pleurions. Nous ne pouvions rien faire, car ils étaient comme une meute de chiens. Ils disaient à ma mère: « Ton malade est mort » Et ma mère: 'Nous partirons quand nous aurons enterré le mort ". Ils répliquaient: " Non vous ferez comme les autres". Les autres [...] abandonnaient les morts et la nuit les chacals les dévoraient. J'ai vu que ça n'allait pas et qu'il fallait faire quelque chose. J'ai pris un flacon de 75 dirhem [1 dirhem= 3 gr.], je l'ai rempli d'huile de rose et je suis allé voir le chef des gendarmes de la déportation [...] Nous sommes restés encore un jour. Nous avons creusé une fosse et nous avons payé cinq piastres au curé. Ainsi nous avons enterré mon père [...] Quinze jours après la déportation a recommencé [...] Ils brûlaient tout [...] Je me suis caché là, car j'ai su que plus loin ils tuaient les gens [...], on avait très faim et soif. J'ai vu que nous allions mourir de faim. [...] À Racca, on nous a montré une auberge. [...] Qu'avons nous vu? Les gens mouraient partout de faim. On ne pouvait pas rester à l'intérieur [...], tout sentait la pourriture [...] On n'avait pas d'argent, c'est pourquoi on a commencé à manger des herbes. [...] On a vu qu'on allait mourir. On faisait à peine deux pas et on tombait par terre. Ma mère a réfléchi: "Moi pour mourir, je mourrai, vous, il ne le faut pas! "C'est ainsi qu'elle nous a donnés, nous deux, aux Arabes. »65

_

⁶⁴ Les Œuvres complètes de Freud/Psychanalyse (Directeurs de la publication: André Bourguignon - Pierre Cotet, Directeur scientifique: Jean Laplanche) sont en cours de publication aux Presses Universitaires de France, 17 volumes ont paru depuis le premier en 1988; Cf. également: Janine Altounian, L'écriture de Freud/ Traversée traumatique et traduction, PUF/ bibliothèque de psychanalyse, 2003.

⁶⁵ Journal de Vahram Altounian: « Tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919 », (traduction, notes et postface de Krikor Beledian, écrivain de langue arménienne, maître de Conférences à l'Institut des langues et civilisations orientales), intitulé par moi « Terrorisme d'un génocide » lors de sa première publication en fév. 1982 aux Temps Modernes, repris in J. Altounian, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit, p. 96-100 et dans une version révisée dans Mémoires du Génocide arménien, op. cit, p. 13-41.

Un viaje largo

Maria-Andréa Pérez González

Poema a Mariflor del Bosque

Un viaje largo que nunca crei, conocer

Un viaje largo que nunca quise, hacer

Un viaje largo que conocí y que tuve que hacer

Un viaje largo que fue, trágico

Un viaje largo que fue con miedo y terror

Un viaje largo que fue, dramático

Un viaje largo o viaje de sobrevivientes de la UP

Un viaje largo que fue con esperanza y tristezas

Un viaje largo y dificil

Un viaje largo que hicimos

Un viaje largo con violencia

Un viaje largo y con humillaciones

Un viaje largo solamente para salvar su vida

Un viaje largo saltando de un continente a otro

Un viaje largo con una ilusión

¹ UP: Unión Patriótica, movimiento político de izquierda en Colombia victima de un Genocidio Político

Informe No. 5/97 Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. Caso No. 11.227 12 de marzo 1997.

Un viaje largo con el choqué de culturas

Un viaje largo de Chigorodó - Urabá a Ginebra - Suiza

Un viaje largo con movimientos, etapas, escenas y casos

Un viaje largo que comenzó en 1995 y aun no termina

Un viaje largo que representa hoy más de 14 años de exilio forzado

Un viaje largo que comenzó con migo, Corazón-Dulce en el vientre de mi madre

Un viaje largo sin el calor humano colombiano de mi tierra natal

Un viaje largo que a un no termina para la familia de Mariflor del Bosque

Un viaje largo haciendo, reconstruyendo y rehaciendo lo que ya había hecho

Finalmente un viaje largo de la memoria, que quedara en la historia del pueblo de Urabá

Résumé du texte

Le cas de Mariflor del Bosque

L'Exil

Un paradoxe de l'intégration, de l'accueil, de l'interculturel et de l'application de la loi

Dans la discussion et la réflexion pour comprendre l'interculturalité, il faut également prendre en compte l'approche juridique : l'asile, le droit, la nationalité, les quotas, la victimisation, les zones d'attente, etc. A la page 30 du récit de la vie de Mariflor, elle crée son propre emploi au milieu de la précarité comme femme réfugiée.

Mais suite à une décision d'un Juge sous l'argument d'une faillite personnelle de son mari dérivée de son assurance de santé individuelle, le haut tribunal de justice a fermé sa boutique, source de travail, de manière indéfinie.

Les fonctionnaires qui ont diligenté la liquidation de son association étaient obligés d'accomplir leur devoir de fidélité à l'Etat.

Ce coup de force disproportionné de la justice a eu, pour cette famille, comme conséquences la sensation d'injustice, la perte du travail, l'obligation de recourir à l'assistance publique, de graves problèmes de santé et des ruptures familiales imprévisibles.

Dans ces cas exceptionnels l'urgence, une médiation s'impose qui doit intégrer le dialogue interculturel; mais les assistants sociaux et le haut tribunal n'ont pas tenu compte de la condition

de victimisation de la personne réfugiée. Il n'y a pas eu de recherche pour vérifier les causes défavorables aux personnes imputées.

Les relations interculturelles dans des cas similaires à celui-ci sont une priorité fondamentale pour éviter des malentendus et pour rechercher un accord entre les secteurs les plus vulnérables de la société et l'administration, afin de parvenir à une solution adéquate au problème rencontré.

Le problème de l'exclusion et l'absence de dialogue d'une part, et d'autre part, la méconnaissance du fonctionnement de la justice comme de son application, peuvent causer de graves difficultés aux familles et aux personnes vulnérables. (V oir la recherche de Marie-Claire Caloz-Tschopp et A.Pérez²)

LES ASPECTS FONDAMENTAUX DE L'ÉTAT COLOMBIEN³

La Colombie est située au Nord-est de l'Amérique du Sud, baignée par deux océans : l'Atlantique au Nord et le Pacifique au Sud ; elle a des frontières avec le Brésil, l'Equateur, le Panamá, le Pérou et le Venezuela.

C'est un pays aux conditions géographiques, ethniques et culturelles variées et distinctes. Son territoire, d'une superficie de 1.141.748 kilomètres carrés, est divisé en entités administratives distinctes : départements, districts, municipalités et territoires indigènes. La municipalité est l'unité fondamentale de la division politique et administrative de l'État. Actuellement, on compte 32 départements et 1102 municipalités.

Selon les résultats du DANE⁴ de 2005, la population totale du pays est d'environ 44,5 millions d'habitants résidant en permanence sur le territoire ; ce qui signifie que c'est le pays le plus peuplé d'Amérique Latine après le Brésil et le Mexique et le vingt-huitième pays du monde. Sa population est divisée ainsi : 51,2 % de femmes et 48,8 % d'hommes ; 75 % de ses habitants se trouvent concentrés dans les zones urbaines, tandis que seulement 25 % résident dans les zones rurales. Majoritairement c'est une population métissée, seulement 10,5 % se reconnaissent des racines noires, mulâtresses, afro-colombiennes, ou descendantes d'Africains ou de nègres affranchis. 3,4 % sont indigènes autochtones et environ 0,1 % est d'origine rom.

La langue officielle est l'espagnol avec des caractéristiques dialectales et régionales. Mais le pays dispose également de la grande richesse linguistique des communautés indigènes qui compte soixante-quatre langues, appartenant à vingt-deux peuples indigènes, qui constituent les langues officielles au sein des territoires où elles sont en vigueur. Les communautés d'origine de San Andrés appartiennent

^{2.} Mondialisation, migration et droits de l'homme: pour la recherche et la citoyenneté volume 1, Marie –Claire C.T. Bruylant 2007. p. 8, 13, 20, 22, 61.

Le devoir de la fidélité à l'État entre servitude, liberté, (in)Égalité ; in «Regards Croisés»; L'Harmattan 2004 –pages; 49 à 48, 271 à 289 et 421 à 434.

Mémoire d'Andrés Pérez Berrio en Relation Interculturelles Dessins – Écrit des Identités Narratives de Cinq Récits de vie de la migration en Colombie. p. 30. Université de Genève – Suisse 2008 - 2009.

³ Rapport officiel de l'État colombien ; les droits de l'homme en Colombie, examen périodique universel, Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, Genève, 2008.

⁺ DANE = Département national de la statistique de Colombie, recensement 2005.

à la culture afro-anglo-antillaise et utilisent l'anglais comme langue officielle et le créole régional comme langue quotidienne. Dans la région caribe continentale colombienne, la population de San Basile de Palenque parle une autre langue créole afro- colombienne, le "palenquero". Les groupes Rom ou gitans parlent leur propre langue, le rom. Les langues et dialectes ont également cours dans leurs territoires.

La Constitution politique de 1991 consacre la liberté de culte, qui confère à toute personne le droit de pratiquer librement sa religion, de la diffuser personnellement ou collectivement, en accord avec le registre public des entités religieuses. Actuellement, on compte en Colombie environ mille organisations de cette nature; cependant, la religion prépondérante est le christianisme, majoritairement de courant catholique.

Pour mon travail de mémoire sur les relations interculturelles j'ai choisi comme thème de première importance globale, la migration en Amérique Latine, plus spécifiquement le cas de la Colombie.

- Pour étudier la complexité de thématique migratoire, j'ai eu recours à la pluralité des Sciences humaines dans une approche multidisciplinaire. Pour l'investigation, j'ai choisi l'autobiographie et la biographie qui me paraissent des outils fondamentaux des sciences sociales quant à l'examen des questions humaines.
- Ma technique de recherche repose sur le récit de vie de cinq migrants colombiens présentant les caractéristiques suivantes : la région de Colombie, l'âge, la famille, le contexte, les motivations, les époques, la formation, les convictions et les moyens employés.
- La Colombie est un pays qui, depuis le 9 avril 1948, date de l'assassinat du leader libéral Jorge Eliécer Gaitan, est secoué par un conflit social et armé qui a déjà coûté le vie à plusieurs milliers de personnes. Ce conflit est la conséquence de la spoliation de terres de nombreux paysans, d'une énorme inégalité sociale, de l'absence d'une véritable démocratie et de la violation des droits de l'homme⁵. Actuellement, en accord avec le DANE⁶ (données de 2006), le nombre de colombiens et Colombiennes vivant hors des frontières nationales est estimé à 3.337.479; ces personnes ayant émigré pour différentes raisons et motifs. A l'intérieur du pays, selon des données officielles (RUPD⁷), on compte actuellement 2.577.402 déplacés internes; certaines organisations non gouvernementales (ONG) avancent le chiffre énorme de 4.361.355 (CODHES⁸). Aujourd'hui, les conséquences de la mondialisation touchent également la réalité colombienne où

⁵ Rapport de la haute Commission des Nations Unies sur les droits de l'homme (doc./CN.4/2003/13) du 24 février 2003, p. 5.

⁶ DNAE, 2006

⁷ Système unique d'enregistrement des déplacés, Présidence de la République.

⁸ Conseil pour les droits de l'homme et les déplacés, www.codhes.org.

des hommes, des femmes et des enfants sont dans l'obligation de prendre le chemin incertain de la migration vers d'autres pays de la planète. Dans ces pays d'accueil, ils sont confrontés aux chocs interculturels, transformés en main-d'œuvre non qualifiée sous-payée et ils n'ont que très peu de chances de pouvoir exercer une profession gratifiante.

Annexe : Dessin - Écrit : "Rastros y Rostros de Urabá – Colombia" La Modernité et la Mondialisation de la Misère



RECIT DE VIE de MARIFLOR DEL BOSQUE MARZAN⁹ 1995 – 2009

Un voyage forcé vers l'exil

Etapes, scènes et cas

Contexte, histoire, mémoire

Question: Pensiez-vous, une fois dans votre vie, arriver à Genève en tant que réfugiée politique?

Mariflor respire profondément, lève son visage et ferme les yeux pour retenir ses larmes et, du plus profond de son âme, me répond : « Non, monsieur ».

Question: Comment s'est déroulé votre voyage jusqu'à Genève?

Mariflor: Ce fut par la force du destin, parce que jamais je pensais venir en Suisse, jamais cette idée m'était venue à l'esprit. C'était impensable qu'une enfant de paysan puisse se faire de telles illusions. Jamais je n'ai pensé parler une autre langue telle que le français ou l'anglais, quand je les étudiais pour passer le baccalauréat. Pensant qu'elles seraient inutiles pour moi, je ne m'y intéressais pas, parce que je n'avais jamais imaginé que je devrai quitter mon pays; c'était réservé aux riches ou aux grands politiques, mais pas aux pauvres comme moi.

Je viens de la région d'Urabá¹⁰, zone agro-industrielle de Colombie, à six cent quarante kilomètres de Bogotá, la Capitale du pays. C'est une région très éprouvée par la violence. Mon mari militait au mouvement politique de gauche socialiste, l'Union patriotique, qui a été anéanti par les « seigneurs de la banalisation du mal ». J'étais directrice de l'Institut du bien-être familial de la ville de Chigorodó et mon mari était fonctionnaire public pour ce parti. A cause de cette violence, mon mari a été emprisonné suite une opération militaire et judiciaire.

Question: Qu'avez-vous ressenti quand votre mari a été emprisonné?

Mariflor: J'ai eu très peur. Je pensais qu'ils pouvaient le faire disparaître, ou l'assassiner, qu'ils emprisonneraient le reste de la famille ou qu'ils nous feraient disparaître tous. Je vivais dans une angoisse permanente. Habitant un quartier un peu éloigné du centre-ville, je devais dormir avec des gardes pour veiller sur la maison et la famille. Depuis la prison, à huit heures du matin, mon mari m'a téléphoné pour me dire: « Amour, prends mes affaires, ils sont déjà venus pour

⁹ Mémoire en Relation Interculturelles Dessin – Écrit des Identité Narratives de Cinque récit de vie de la Migration en Colombie – Université de Genève Suisse 2008 – 2009.

moi ». J'ai senti que le monde me tombait dessus, je suis sortie en courant vers la mairie qui était encerclée de tanks, de militaires et de civils, de gens inconnus ; c'était une ambiance tendue, triste et chaotique.

Question : comment vous êtes-vous enfuie de Chigorodó?

Mariflor: Ce fut tragique. Nous avions si peur que nous ne voulions pas que les gens connaissent notre projet de départ, car si les « seigneurs de la banalisation du mal » l'apprenaient, ils nous auraient assassinés de crainte que nous les dénoncions et que nous informions de leurs atrocités. J'étais prisonnière de ma propre peur et du climat de violence. J'ai quitté mon emploi et j'ai décidé d'aller à Medellín où je pouvais aider mon mari détenu à la prison de Bellavista. C'est douloureux d'expliquer tout cela après quatorze années, cinq mois et onze jours d'exil forcé. Je suis en Suisse et je sais qu'en Colombie la violence persiste de façon systématique.

Premier mouvement marqué la violence extrême de la part des seigneurs de la guerre

Colombie: Urabá, Chigorodó – Medellín, vers Montéria

Première étape : de Chigorodó à Apartadó

J'étais assise sur mon lit de chêne, dans ma chambre, au deuxième étage de la maison, située quartier Kennedy à Chigorodó. En regardant les amandiers par la fenêtre, dont les rideaux étaient ouverts, et en écoutant le bruit des enfants qui jouaient dans la rue, je me demandais comment quitter la ville de la façon la plus discrète possible. Il me vint l'idée d'envoyer les bagages à la ville d'Apartadó et de partir seule en voiture particulière, récupérer mes bagages et continuer mon voyage. Je téléphonai à ma nièce Marta de venir chez moi et lui expliquai ce que je voulais faire très vite et discrètement. Je préparais tout de suite mes valises ne prenant que l'essentiel pour survivre dans ce moment difficile. Je remis à Marta deux valises et un carton à bananes qui contenait des chaussures, et je lui dis : « Nous nous retrouverons plus tard à la gare routière d'Apartadó. Elle fit « oui » de la tête.

Deux heures plus tard, je suis sortie accompagnée de mon frère Alfonso, un professeur connaissant bien la région pour avoir enseigné dans plusieurs villages. A Urabá, je suis allée dire au revoir à ma tante Justine et je me suis mise en marche. J'ai pris la rue principale du quartier Kennedy qui mène au centre du village, je suis passée devant la mairie, puis j'ai tourné à gauche pour passer devant la Maison de la culture située dans le vieux quartier de Chigorodó. J'ai emprunté ensuite le pont suspendu qui traverse la rivière Chigorodó, traversé la propriété Pasatiempo et, prenant à gauche je suis passée par la piste de l'aéroport et monté l'avenue principale qui conduit à la ville d'Apartadó. A cet endroit une voiture privée m'attendait qui m'emmena jusqu'à Apartadó.

Question : en résumé, avant de partir de Chigorodó, quel fut l'évènement le plus dramatique que vous avez connu quand votre mari était emprisonné ?

Mariflor: Je reviens en arrière pour expliquer ces moments dramatiques. Je me souviens que lorsque je suis montée au deuxième étage de la mairie où se trouvait le bureau de mon mari, des militaires et des civils de la police politique avaient déjà investi la pièce; le personnel administratif pleurait. J'ai pris son cartable sur sa table mais quand j'ai voulu sortir je fus arrêtée par un agent secret en civil qui fouilla minutieusement le cartable. Une secrétaire me dit qu'ils l'avaient emmené, menottes aux mains, au nouveau commandement de la police. J'y suis allée et j'ai vu mon mari, serein et tranquille, je lui dis « au revoir ». En retournant à la maison, je pensais aux paradoxes de la vie : une semaine avant, c'était lui, le fonctionnaire public, qui avait remis ce nouveau commissariat à la police et aujourd'hui, il en était le premier prisonnier.

J'ai été épouvantée quand j'ai vu de loin notre maison entourée de militaires, policiers et personnels des services secrets. Quelques-uns encordés, escaladaient les murs, car la maison était fermée. En entrant, j'ai vu des policiers en civil casser les armoires pour dérober des objets personnels; ils emportèrent des vidéos de réunions publiques de l'administration, des albums photo, des dessins personnels, les manuscrits d'une nouvelle et de contes sur Urabá que mon mari avait écrits depuis qu'il était tout jeune. J'ai supplié l'agent de me les laisser en disant que ces manuscrits avaient une valeur inestimable pour la mémoire et la culture de notre village; je l'ai imploré en pleurant.

Mais ils ont tout emporté, manuscrits et dessins. J'ai senti qu'ils me détruisaient, qu'ils effaçaient notre mémoire et notre histoire. Ces évènements me firent comprendre qu'ils n'étaient pas là seulement pour emprisonner mon mari pour des raisons politiques, mais aussi pour détruire notre culture, nos symboles, nos sons et tout le matériel didactique d'étude.

Il faut ajouter qu'à ce drame, j'avais perdu avant un bébé à quatre mois de grossesse à cause de la violence extrême, des pressions et des menaces de mort qu'utilisaient les « seigneurs de la banalisation du mal » dont la passion était de détruire tous ceux qui n'obéissaient pas à leurs plans et à leurs buts.

Deuxième étape : d'Apartadó à Turbo

Ma nièce m'attendait à Apartadó avec mes bagages. De là j'ai pris un taxi jusqu'à Turbo. En sortant d'Apartado, le taxi est passé par le pont de Rio Grande qui va à l'embarcadère de Nueva Colonia, d'où sont exportées les bananes d'Urabá. Puis il a continué par Currulao par un petit chemin longeant la route qui mène au pont Nueva Antioquia. Passant par Coldesa, ancienne propriété de palme africaine, le taxi a roulé jusqu'à Turbo où m'attendaient Marta et son mari Luis. J'ai dormi chez eux cette nuit-là et je suis partie dès le matin pour la ville d'Arboletes.

Troisième étape : de Turbo, à Arboletes

Le matin, chez ma cousine Marta, avant de partir, j'ai déjeuné de gâteaux de maïs, d'œufs de poule créole et d'une tasse de chocolat pur cacao de la région. Marta et son mari m'accompagnèrent à la gare routière où je suis montée dans un bus de la compagnie Gómez Hernandez qui partait pour Arboletes.

Durant le voyage, j'avais de la peine en passant par des lieux, des chemins, des propriétés et des villages détruits par la guerre, des maisons brûlées. On voyait des inscriptions évoquant la terreur de la guerre ou par endroits, des drapeaux blancs en signes de paix. En voyant tout cela j'ai ressenti une immense solitude.

Je me souviens que nous sommes passés par le hameau d'El Totumo qui était, en temps de paix, un site touristique au bord de mer; plusieurs maisons étaient brûlées. Nous sommes passés par Caiman Nuevo, lieu sacré des ancêtres indigènes Senues (CLARIFIER) où, auparavant, ils venaient acheter les produits nécessaires à leurs rituels; maintenant, il était impossible même de descendre du bus.

Ensuite, nous sommes passés par le village de Necocli sous un soleil lumineux qui contrastait avec la désolation du lieu. L'autobus G. Hernandez passa sans s'arrêter dans un nuage de poussière, donnant juste quelques coups d'avertisseur.

Après le lieu-dit El Mellito, en passant à la Changas, on ne voyait que des maisons brûlées et des slogans peints en faveur des seigneurs de la guerre. Ensuite, à la Trinidad, la Candelaria, los Cajones, les visages des habitants trahissaient une grande tristesse et leurs maisons détruites aux murs brûlés reflétaient la tragédie de la terreur de la guerre.

En passant par la piste de la Atoyosa, un petit hameau sur la droite, j'ai vu l'école primaire où mon frère Rufino était instituteur. Puis par la côte qui va au hameau du Carmelo, de loin j'ai aperçu la propriété de mes parents, lieu symbolique pour moi où j'ai passé toute mon enfance auprès de mes parents et de mes frères. On aurait dit que les arbres, le ciel et la terre me connaissaient et, à mesure que le bus avançait, je sentais que les arbres me disaient au revoir en bougeant leurs feuilles. J'ai ressenti une profonde douleur à cet instant, comme si on m'arrachait l'âme.

L'autobus a poursuivi par la piste jusqu'à San Juancito et la propriété de mon oncle Lorenzo, le seul frère de mon père encore vivant, qui souffre des séquelles de l'emprisonnement que les seigneurs de la guerre lui infligèrent. Le bus a continué sa route en klaxonnant, s'éloignant de ma terre natale, de la forêt noyée dans la poussière. Il a roulé ensuite sur la route et une heure plus tard nous étions arrivés à Arboletes. Des familiers m'ont reçue et mon oncle Lorenzo qui était présent m'a demandé : « Comment as-tu pu faire seule ce voyage si dangereux dans cette zone envahie par les seigneurs de la guerre ? »

Quatrième étape : d'Arboletes à Montería

Le jour suivant à cinq heures de l'après-midi, ma famille m'a accompagnée à la gare routière où je suis montée dans le bus en partance pour Montería. De là, j' allai jusqu'à

Medellín qui était ma destination finale. L'UAZ¹¹ était bondé de passagers qui voyageaient de nuit pour Medellín. En sortant de mon village natal, le bus est passé sur le pont du quartier San Isidro, ensuite par le volcan de boue d'Arboletes lequel, avant, était un village touristique. Le bus a continué par le port El Rey, ancien port des contrebandiers qui, dans les années soixante-dix, a été la base d'une compagnie étrangère, la Petisa, qui étudiait le volcan et prospectait le pétrole de la zone.

Une heure après, à la limite de Cordoba et Montéría, en passant le petit village Los Cordobas, nous avons été arrêtés par une troupe de militaires qui ont fait descendre tous les passagers et sont montés dans le bus. Ils ont appelé les gens, un à un, en leur demandant d'ouvrir les bagages. Un policier me demanda ce que j'avais dans mes valises. J'ai eu peur qu'il découvre les manuscrits et les dessins que j'avais pu sauver des mains des « seigneurs de la banalisation du mal » à Chigorodó. Puis ils nous laissèrent remonter dans le bus et continuer notre voyage, passant sur le pont suspendu au-dessus de la rivière Sinu, près de Cordoba. A dix-huit heures nous arrivions enfin à Monteria.

Cinquième étape : de Montería à Medellín

Je suis partie de la gare routière de Montería, à sept heures du soir en direction de Medellín par un bus express Brasilia, plein de passagers. Pendant la nuit du voyage, je pensais à ce que m'avais dit mon mari : «Les choses vont vite s'arranger, mon amour ». Ce souvenir me donnait la force d'espérer que nous pourrions retourner chez nous à Chigorodó, en Urabá. Le bus a continué sa route dans le silence de la nuit, passant par les bucoliques montagnes d'Antioquia pour parvenir enfin à Medellín dont les lumières laissaient penser que la ville ne dormait jamais.

Nous sommes arrivés à destination à huit heures du matin. Je suis allée seule, avec mes bagages (une valise bleue et une noire ainsi que la carton à bananes). Mais je me sentais accompagnée par mon ange gardien, l'âme de ma mère et Dieu; une bonne compagnie spirituelle qui m'a toujours protégée lors de situations difficiles et jamais ne m'a abandonnée.

Deuxième mouvement marqué par la prison, les pressions et les menaces

Sixième étape : de Medellín à Bogota puis Pasto et Ipiales

En sortant de la gare routière de Medellín, je me suis dirigée vers le quartier Laureles, où j'avais un logement provisoire pour des raisons de sécurité et parce que je pensais également que mon mari serait vite libéré, puis je suis allée vivre dans le quartier Castilla où j'ai accueilli mon mari quand il a été libéré. Plus tard,

124

^{11.} UAZ = marque russe de véhicules tout-terrain datant de la deuxième guerre mondiale, encore utilisés en Colombie.

^{12.} Prison qui a le maximum de sécurité à Medellín - Colombie.

nous avons loué un appartement dans le quartier Calazas, que nous n'avons pas gardé pour des raisons économiques.

Les visites à la prison de Bellavista¹² étaient réglées de la façon suivante : le samedi pour les hommes, le dimanche pour les femmes et une fois par mois pour les enfants. C'était très pénible d'aller. Pour voir mon mari, je partais de chez moi à huit heures du soir le samedi, je faisais la queue toute la nuit pour entrer le dimanche à dix heures du matin en passant cinq contrôles différents qui me tamponnaient le bras. J'ai senti le froid, la peur, la pluie toute la nuit en attendant le jour pour enfin pouvoir entrer et voir mon mari. Une fois, je lui ai apporté des fruits mais le policier a refusé de me laisser entrer avec et je les ai les jetés. Il m'a alors obligée à les ramasser, me menaçant de m'interdire des visites pendant un mois, si je ne le faisais pas. Humiliée par cet homme, j'ai ramassé les fruits devant la foule indifférente. l'ai vu aussi comment on tuait des personnes dans les files d'attente ; j'ai vu comment la police recevait de l'argent et laissait entrer en premier ceux qui en donnaient le plus. J'ai vu comment les policiers renvoyaient des femmes qui avaient attendu toute la nuit. J'ai vu comment d'autres vendaient leur place dans la file pour visiter leurs détenus. J'ai tout vu, tout ce qu'il y a de pervers contre la dignité humaine, j'ai senti comment ils me mirent un doigt dans le vagin pour vérifier que je n'apportais pas d' armes ou de la drogue à mon mari.

L'ordre de libération de mon mari arriva à la prison à quatre heures de l'après-midi pour la sortie prévue à dix heures du matin du jour suivant. Mais en fait, il n'est sorti qu'à huit heures du soir parce que les autorités tardèrent dans l'exécution de l'ordre, prolongeant ainsi notre angoisse. Il était très dangereux de sortir de prison de nuit, le risque d'être assassiné étant très important. Je suis donc venue le chercher accompagnée de plusieurs amis et nous sommes allés chez Lirio Gordon Garcés qui vivait dans le quartier Castilla. Mais deux jours plus tard, nous avons reçu des menaces de mort par téléphone; on disait que nous étions repérés, que nous ne pouvions plus retourner à Urabá, notre terre natale. Aujourd'hui, après plus de quatorze ans d'exil, nous ne pouvons toujours pas retourner dans notre pays.

Très vite, nous sommes partis pour Bogota, mon mari et moi, pour demander une protection et des garanties pour sa vie auprès d'organisations de défense des droits de l'homme, mais celles-ci nous ont conseillé de quitter la Colombie compte tenu des graves menaces reçues depuis Urabá. Mon mari a été forcé de partir clandestinement pour protéger sa vie.

Moi, je suis retournée à Medellín où j'ai de nouveau rencontré notre fils Herneys caché dans un lieu secret, entre Urabá et Cordoba. Grâce à l'autorisation écrite que m'avait envoyée son père qui était alors en exil à Quito (Equateur) ainsi qu'à l'action d'amis proches qui m'ont aidée à accomplir les démarches officielles, j'ai pu le faire sortir avec moi de Colombie.

Troisième mouvement marqué par l'incertitude, la douleur et la protection

Septième étape : arrivée en Equateur, frontière sur le pont Rumi-Chaca, Tulcan et Quito

Mon mari avait eu le courage de venir, depuis Quito, nous attendre, notre fils et moi, à la frontière entre l'Equateur et la Colombie, au pont Rumi-Chaca. Quand il nous a vus, il a crié: « Je suis là! » C'était comme une renaissance; nous ne nous étions pas revus depuis un mois et demi, notre émotion était grande, un moment inoubliable. Nous avons couru l'un vers l'autre sur le pont, nous nous sommes embrassés, formant l'étoile symétrique de Carlos, nous sautions en nous tenant par la main, nous nous regardions et nous embrassions sur les joues, soulagés.

Mais à Quito, nous avons reçu par les médias, des nouvelles tragiques et douloureuses de l'extermination de nombre de nos amis très chers.

Nous étions aussi dans l'incertitude sur la possibilité de pouvoir poursuivre notre voyage jusqu'en Suisse. Nous subissions des menaces et la rigueur de la clandestinité, nous apprenions la disparition forcée de certains amis réfugiés.

Nous avons été chassés par les propriétaires du logement que nous occupions et contraints de vivre sans domicile fixe.

Cependant, nous avons connu la joie de la naissance de Maria-Andréa, comme une promesse de vie et d'espoir.

Quatrième mouvement marqué par les rêves et l'illusion d'un avenir meilleur : « être libre en Suisse », vu de l'extérieur et de l'intérieur.

Huitième étape : de Quito à Genève en passant par Saint-Domingue et Madrid

En lisant les livres traitant de l'histoire de la Suisse, ce pays nous apparaissait comme un paradis où tout serait meilleur.

Nous entendions des langues différentes, nous voyions des costumes différents, une architecture différente et des paysages différents, tout était découvert pour nous.

Cinquième mouvement marqué par le choc culturel et la violence invisible

Nous pensions que quelqu'un viendrait nous accueillir à l'aéroport, c'était une illusion.

Nous pensions que nous serions accueillis dans une de ces maisons que nous avions aperçues de l'avion. Mais nous avons été logés dans un asile pour exilés qui ressemblait à une prison et où les familles étaient séparées comme au temps du nazisme.

Nous pensions que nous aurions tout de suite une vie digne, un travail digne, comme nous avions avant dans notre pays. Mais nous avons été confrontés au

difficile choc culturel, à l'impuissance, à l'infantilisme, aux emplois précaires, à la destruction familiale. Il nous a fallu une douzaine d'années pour nous adapter et commencer à comprendre cette société.

Réflexions sur les étapes à Genève

Durant cette époque, nous avons été confrontés à presque toutes les situations paradoxales. Des forces invisibles, directement ou indirectement, m'empêchaient d'être quelqu'un, d'être digne, comme si elles cherchaient à m'effacer, gâchant ainsi les meilleurs moments de ma vie. J'ai vécu dans la précarité, mais j'ai résisté grâce à ma conscience; comprenant maintenant le fonctionnement de certaines choses et quelques règles de la vie suisse, j'ai compris le point de vue de Darwin sur la sélection naturelle, tout en conservant ma spiritualité intérieure.

J'ai vécu ici pendant plus de douze ans, sans pouvoir voter ni être élue, j'ai perdu mes droits civils et politiques, sans droits, marginalisée, infantilisée, pour ainsi dire être un objet jetable. J'ai survécu toutes ces années par ces emplois précaires. Situation paradoxale de concepts incertains et d'idéaux tels que : l'accueil, l'intégration, l'assistance, les emplois polyvalents et précaires, l'affrontement, l'instrumentalisation du pouvoir, la résistance, la conscience, la mémoire, l'histoire, l'absence de défense, la destruction, la banalisation du mal, la précarisation, le racisme, l'hypocrisie, la disparition institutionnelle, l'injustice sociale, la survie ...

Sixième mouvement marqué par des scènes de vie à Genève du sept novembre 1995 au sept novembre 2009 : quatorze années d'exil loin de mon pays

Venant de Quito, nous sommes arrivés à 14h30 à l'aéroport international de Genève par un avion de la compagnie Iberia, avec escale à Madrid. J'étais accompagnée de mon fils âgé de quatorze ans et de mon mari. J'étais également enceinte de trois mois de ma fille Maria-Andrea.

Première étape : de l'aéroport au 48 rue de Bernes quartier du Pâquis

Quand l'avion a atterri à Genève puis que s'est ouverte la porte de sortie, j'étais heureuse mais également très triste d'être si loin de ma terre natale.

Je me dirigeais vers le poste de contrôle de migration, me laissant guidée par les autres passagers qui connaissaient le chemin vers la sortie ; il y avait un immense tapis roulant qui menait en quelques mètres vers le poste de contrôle.

Tous les passagers sortirent sauf nous ; nous avons dû attendre plus d'une heure que la police nous autorise à sortir.

Nous avons ensuite passé la douane puis marché jusqu'au point de rencontre dans le hall de sortie ; là nous nous sommes assis en attendant qu'une personne d'Amnesty International vienne nous chercher ; mais personne n'est venu.

J'ai changé de l'argent pour pouvoir téléphoner à un numéro que nous avait donné un ami cinq mois auparavant à Bogotá, nous disant que nous pouvions faire appel à lui en cas de problème.

Nous avons pris un taxi, il y avait du soleil mais il faisait froid. Les arbres, dont les feuilles tombaient, avaient différentes couleurs, ils étaient comme brûlés, je ne comprenais pas pourquoi ils mouraient debout dans l'indifférence des gens; je ne pouvais pas demander puisque je ne parlais pas français. Plus tard j'ai compris que c'était toujours comme cela en automne. Je voyais des immeubles neufs et propres au-dessus desquels volaient des mouettes sans qu'on voie la mer, à laquelle mes yeux et mon esprit étaient habitués. Les gens étaient vêtus différemment, parlaient une autre langue.

Deuxième étape : du 48 rue de Berne au CERA¹³ à Carouge (GE)

Monsieur Alirio nous conduisit dans son auto au CERA; c'était la deuxième fois que nous montions dans une voiture depuis notre arrivée à Genève.

Les autorités de l'institution nous ont enregistrés, nous ont pris nos papiers d'identité et nous ont remis une feuille où était inscrite notre nouvelle identité, ainsi que les horaires d'entrée et de sortie du foyer.

Nous sommes restés accrochés aux grilles comme des prisonniers, sous le regard perplexe de notre premier ami, en le regardant repartir en voiture.

Nous sommes montés au quatrième étage ; là, les familles étaient séparées : les femmes et les enfants d'un côté, les hommes de l'autre. Cela me fit penser au nazisme, ce fut très pénible car c'était la première fois que cela nous arrivait.

Le lever se faisait à cinq heures du matin, puis on passait aux toilettes et on allait déjeuner; j'ai entendu des langues différentes, j'ai vu des visages étrangers, des vêtements différents; tout cela représentait un drame pour moi.

La santé, les vaccins et les examens successifs étaient aussi une nouveauté car ils n'existaient pas dans mon pays.

Les premières paroles qui prirent un sens pour moi ont été : entretien, bonjour, manger, transférer.

J'ai vu et entendu des réfugiés de la guerre de Bosnie, sous des tentes devant le bâtiment.

Puis j'ai connu l'aide et la solidarité, entre autres, celles d'Elisa.

Troisième étape : du CERA à l'AGECAS14 48 rue de Lausanne

Pour la première fois depuis notre arrivée à Genève, nous retrouvons l'assistante sociale de l'AGECAS.

Nous avons seulement compris que notre transfert pour le 48 rue de Lausanne aurait lieu le lendemain à 5 heures du matin ; nous ne savions pas où nous allions.

¹³ CERA = centre d'enregistrement pour requérants d'asile

¹⁴ AGECAS = agence genevoise d'accueil des réfugiés

Nous étions seuls en arrivant à l'aéroport. Mais ici, on nous a donné un ticket pour aller à Genève sans nous expliquer comment, ni la direction. C'était la première fois que je montais dans un train et compte tenu des conditions sociologiques où je me trouvais, j'avais des difficultés à comprendre le contexte ; j'avais peur de me tromper d'endroit.

A Genève, j'étais terrorisée par la gare Cornavin, je ne savais si j'étais arrivée ; une personne a dit : « Ici c'est Genève » ; alors je suis descendue du train.

J'ai pris un taxi pour me rendre au 48 de la rue de Lausanne, qui est situé à environ trois cents mètres de la gare ; pour cette course, le chauffeur m'a demandé vingt dollars!

Quatrième étape : de l'AGECAS au foyer de Tates à Vernier (GE)

Je rencontrai une deuxième assistante sociale de l'AGECAS de Genève.

On me donna une pièce pour dormir ; je devais partager la cuisine avec d'autres réfugiés de nationalités différentes.

J'ai commencé des études de français avec la méthode des couleurs.

Je suis allée au CSP15 chercher des vêtements pour me protéger du froid.

Depuis Berne, j'ai reçu la confirmation de mon statut de réfugiée politique.

Puis j'ai pu rencontrer une troisième assistante sociale de l'EPER¹⁶, et j'ai commencé à chercher un logement.

Nous avons pu également participer aux activités de solidarité avec la Colombie, aux Nations Unies à Genève.

Cinquième étape : du foyer de Tâtes au 52 avenue de l'Air

L'EPER nous a donné notre premier appartement à Genève ainsi quelques meubles.

Nous avons poursuivi notre solidarité transversale pour la cause colombienne.

Nous avons ouvert notre premier compte à la COOP, une banque suisse.

Il y a eu des évènements importants comme la naissance de Maria-Andrea et l'entrée au collège d'Herneys.

Nous avons continué notre apprentissage du français et commencé à avoir des contacts avec d'autres familles et institutions.

Nous nous sommes mariés à Genève et nous avons bénéficié de l'assurance santé du concordat.

Nous avons commencé à travailler et à faire des projets de vie à court et long terme.

Sixième étape : du 52 avenue de l'Air au 29 rue de Chêne Bougeries (GE)

¹⁵ CSP = centre social protestant

¹⁶ EPER = centre protestant suisse pour les réfugiés

Nous avons reçu l'assistance de Caritas.

Nous avons changé d'appartement après la naissance de Maria-Andrea.

Nous avons poursuivi nos activités de solidarité pour des prisonniers politiques d'Urabá.

Nous avons bénéficié de l'assistance de santé générale.

Henrys s'est marié et a quitté le foyer familial.

Nous avons des projets de formation professionnelle.

Nous avons reçu la visite de familiers venus de Colombie : José Guillermo et Rosiris.

Nous avons occupé différents emplois précaires pour survivre et nous intégrer.

Maria-Andrea est rentrée à l'école et a obtenu la nationalité helvétique.

Nous avons créé et nous animons le projet Urabá - Global.

Septième étape : l'intégration par des emplois précaires :

Ci-dessous, j'ai résumé synthétiquement les emplois précaires non qualifiés que j'ai occupés dans le but de m'intégrer à vie sociale suisse. Successivement, j'ai été :

- Pâtissière à la Cafétéria Traiteur « le Monde chez vous » ;
- Technicienne de nettoyage à l'hôtel Hilton ;
- Aide-cuisinière à la Cafétéria Traiteur « le Monde chez vous » ;
- Apprentie et ouvrière à la Pâtisserie confiserie Paganel ;
- Caissière, pâtissière et vendeuse à la Cafétéria Traiteur « le Monde chez vous » ;
 - Technicienne de nettoyage dans les bureaux de la banque Pictet ;
 - Ouvrière chargée du nettoyage des pièces chez Rolex SA, à Chêne-Bougeries ;
 - Technicienne de nettoyage à la Banque Coutts ;
- J'ai créé l'espace publique de discussion et d'action pour l'interculturalité « Tearoom de rencontres interculturelles » et mon propre emploi. J'étais la gérante du projet ;

LE CAS DE LA CREATION D'UN ESPACE PUBLIC INTERCULTUREL

- « L'idée d'un espace Interculturel s'est formé en 1998 lorsque j'ai rejoint l'association de réfugiés "le monde chez vous" (service traiteur) financé par l'EPER – Entraide Protestante de Genève pour l'intégration des réfugiés.

Je fabriquais des pâtisseries et apéritifs à la maison et le service traiteur les livrait à domicile.

En 1999 "Le monde chez vous" a trouvé un local à la cafétéria à l'IUED – Institut Universitaire de Développement aux Pâquis.

Cet espace public et social m'a permis de connaître et de rencontrer d'autres cultures et personnalités très connues, comme Jean-Pierre Gontard, entre autres, sensibles à la problématique des violations des droits humains de la Colombie.

Dans ce contexte, j'ai pu faire un travail de sensibilisation de la situation des conflits sociaux et armés que vit la Colombie, cause principale des déplacements et des migrations de notre communauté, aujourd'hui devenue permanente en Suisse et se trouvant dans un processus d'intégration.

En plus de mon travail, je fais des études à l'Uni de Genève dans le programme PPAH – Programme Plurifacultaire d'Action Sociale et Humanitaire. Celles-ci m'ont appris à connaître les Institutions et le tissu Social de Genève.

De ce fait, je trouvais indispensable de créer un espace qui nous permettrait d'être plus concrets dans l'aide et la solidarité avec les victimes de la violence en Colombie. À partir de ma propre expérience en tant qu'habitante de Genève, mère de famille et femme réfugiée, et malgré la précarité et la discrimination, j'ai construit un chemin qui aboutit à la réalité d'un projet 'La Rencontre' pour la construction d'une nouvelle vie dans la dignité des femmes réfugiées ».

(www.Forum1203.ch, Portrait N°1)

A cause d'un retard à payer la somme de 220 francs suisse de l'assurance santé personnelle, de mon époux le tribunal de Genève a ordonné la saisie et la confiscation de tous les biens (y compris la correspondance privée) ainsi que la fermeture de notre source de revenus qu'était l'espace public d'intégration et de rencontres interculturelles que nous avons créé et qui regroupait trois associations.

Ainsi a été détruit ce lieu de rencontres, d'échanges et de travail collectif par une décision disproportionnée de la justice genevoise.

- J'ai connu le chômage puis les emplois temporaires :
- OAide en cuisine à la Maison de Bessy EMS;
- oTechnicienne de nettoyage dans les bureaux de WETCII;
- OVendeuse à la pâtisserie Rucktuhl;
- Puis nous avons mis en pratique notre concept de la transversalité et nos idéaux par :
 - o la création et lancement du projet « association Economie Solidaire Global » ;
- o le caractère multidisciplinaire pour le développement et la coopération Nord / Sud ;
- o le perfectionnement professionnel à l'Université de Genève (HEC)¹⁷, Diplôme de gestion et management pour les OSBL¹⁸.

¹⁷ HEC = Section de Haute Études Commerciales

¹⁸ OSBL = organisation sans but lucratif

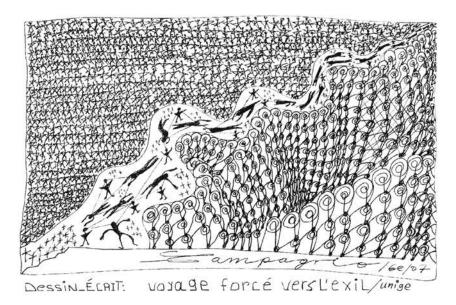
Textes de Références :

- Le devoir de la fidélité à l'État entre servitude, liberté, (in)Égalité ; in « Regards Croisés » ; L'Harmattan 2004 pages; 49 à 48, 271 à 289 et 421 à 434.
- Contraintes, Dilemmes, positions des travailleurs du service public ; in « Entretiens » ; L'Harmattan ; 2004 pages : 6, 7, 8, 9, 26, 36, 306, 307, 309, 320, 362 et Annexe.
- Parole, pensée, Violence dans l'État ; in « Une démarche de recherche » ; L'Harmattan ; 2004 - Pages : 31,169, 421 à 549 ; 552 à 618 ; 619 à 639 et 663 à 672.
- Mémoire d'Andrés Pérez Berrio en Relation Interculturelles Dessins Écrit des Identités Narratives de Cinq Récits de vie de la migration en Colombie. Université de Genève – Suisse 2008 - 2009.

Texte collectif écrit par : Andrés Pérez B. Maria – Andréa Pérez Gonzalez Maria Idalides G.

Fundauraba Global Suisse - Colombie

Annexe: Dessin – Écrit: Voyage forcé vers l'exil



Pourquoi Andrés dessine-t-il? Fragment Dessin Ecriture n°5

Je suis né à Urabá, Colombie, terre des indigènes Cunas, Emberas, Katios et Senues, ainsi que d'un mélange de migrants et de générations d'esclaves africains.

Voyager d'un continent à l'autre, pour de multiples causes générées par la mondialisation déshumanisée. Mon œuvre dessinée et écrite est l'histoire et l'évolution d'une pensée qui passe d'une génération à l'autre dans le temps et dans l'espace. " Un jour, j'étais arbre, un autre jour, eau, particules et puis plus tard, ce qu'aujourd'hui nous nommons humain".

Mes dessins-écriture sont des particules d'une pensée en expansion ; aujourd'hui nous sommes une chose, mais avec le temps et l'espace, de génération en génération, demain nous serons autres. Puis nous pouvons être le point même de départ soit de l'expansion soit de la réconciliation.

Mais cette forme de penser et de réfléchir sur les questions humaines, pour la paix et la démocratie durant son court chemin historique a rencontré bien des difficultés pour survivre dans le temps et dans l'espace.

En 1987, durant mon retour à Urabá, en Colombie, à partir du Venezuela avec plus de deux cents lettres et plus d'un millier de dessins, la majorité de ces documents originaux écrits quand j'avais que vingt-et -n ans furent brûlés et détruits par la XVII^c brigade de l'armée colombienne, aidée par la préfecture. Ils voyaient dans mes œuvres la révolution qui pourrait porter atteinte à leur très étroite démocratie. A partir de ce moment, a commencé le débat sur le suivi de mon œuvre de dessins écriture, entre extinction et disparition d'une pensée et de sa résistance pour sa durée dans le temps et dans l'espace. Mes dessin ont été effacés, brûlés, et ont disparu au cours des divers épisodes que j'ai connus à cause du climat d'extrême violence en Colombie. Mais les un ou deux qui ont survécus sont des particules qui permettent de reproduire et faire évoluer la résistance face à l'extermination afin que soit préservée la mémoire.

Le dépôt officiel de la thèse de mémoire à l'Université de Genève (Suisse), avec le dessin-écriture, constitue pour moi l'officialisation et la reconnaissance d'un nouveau discours méthodologique et théorique sur la pensée. C'est une avancée significative dans la liberté académique et la solidarité qui essaie d'approfondir une nouvelle recherche sur la problématique humaine et le langage.

Je pense que dans la conjoncture c'est aussi un barrage à la menace permanente d'une guerre de destruction massive sans précédent contre l'humanité.

Mon œuvre de dessin-écriture, témoignage, autobiographie et réflexion, exprime un appel à la prise de conscience pour la paix et la réconciliation entre les hommes, femmes et enfants de la planète Terre ainsi que la possibilité de rêver à un monde plus juste.

Référence bibliographique

Mémoire d'Andrés Pérez Berrio:

30/1/2/UNIGE/2003 " Une expérience vécue de la violence extrême en Urabá (Colombie), à propos de ce qui met en cause l'humain ; 1987-1995 ; Université de Genève (Suisse).

Manifeste pour une édition militante

Alexis Cukier

Membre du bureau éditorial des éditions La Dispute, allocataire-moniteur en philosophie à l'université de Nanterre (Paris)

Alain Orio

Éditeur des éditions du Croquant (Broissieux) France

Résumé

Il est urgent de poser radicalement la question de l'effet politique de la production et de l'édition des sciences sociales critiques. La réponse à cette urgence ne pourra se passer de colère devant les raisons de son impuissance et d'une critique radicale de la domination symbolique, du fétichisme intellectuel et de la délégation de l'exercice social de l'intelligence que la majorité des parutions en philosophie en sciences sociales - même « critiques » et « militantes » - continue de reproduire. Le désintérêt de la production universitaire pour les expériences sociales alternatives ainsi que pour les débats, questionnements et innovations qui y ont lieu - de même que le manque de lucidité et d'inventivité concernant la manière dont les réflexions et outils critiques pourraient y être mis en jeu, ne peuvent plus durer. Il faut créer des mouvements sociaux dans l'édition, promouvoir une nouvelle conception de l'écriture politique, une équipe d'auteurs engagés dans la société contemporaine et solidement prévenus des pièges de la domination symbolique, et une nouvelle vision de l'édition, mutualisant, interrogeant et participant directement aux expériences sociales et politiques radicales et innovantes. En partant de nos expériences professionnelles dans l'édition, nous voulons donc mettre en commun nos réflexions sur l'édition militante et la production intellectuelle contemporaines, mais aussi vous présenter certains de nos projets visant à porter plus haut l'étendard d'une ligne éditoriale de sciences sociales critiques, populaires et militantes.

Mots-clés: Edition, politique, projets

I/ De la colère dans l'édition et la pensée critique :

Nous voulons partir d'une certaine colère devant l'inefficacité politique de la pensée critique contemporaine. Cette colère s'ancre dans nos expériences professionnelles et nous essayons de la transformer en énergie politique dans nos projets, éditoriaux, universitaires et militants. La vocation première de la production intellectuelle, qui est de transformer la sensibilité, la pensée et l'action des femmes et des hommes auxquelles elle s'adresse, recule aujourd'hui devant une conception académique de la critique, qui se paie toujours plus de mots et feint de croire que la perpétuation dans quelques élites universitaires et militantes d'une

activité intellectuelle insoumise suffit à produire des effets politiques. Si on interroge la production universitaire, intellectuelle, journalistique, ainsi que les politiques académiques et éditoriales qui les portent, au prisme de ce projet militant, le désintérêt ou l'hostilité des citoyens apparaît légitime: combien de livres sont écrits, édités et diffusés dans l'optique d'une réforme et d'une émancipation effectives de la sensibilité, de la pensée et des pratiques sociales des lecteurs? Combien sont au contraire de simples vecteurs d'une politique de promotion académique, personnelle, sociale? Ou bien - ce qui est sans doute plus vertueux mais non moins néfaste – dans la finalité aveugle d'un culte de l'intelligence ou des bienfaits prétendus de la pensée critique (toujours confinée, comme il se doit, à l'élite académique)? Combien peu ceux qui, au contraire, sont conçus pour diffuser et partager son exercice social? Il est urgent – et la réponse à cette urgence ne pourra se passer de colère – de poser radicalement la question de l'effet politique de la production et de l'édition des sciences sociales critiques.

Les réflexions sur l'édition militante, comprise de manière large comme la production et la promotion des vecteurs intellectuels de transformation sociale, que nous vous proposons ne s'amorceront donc pas dans l'hypothèse d'un recul général de la pensée critique et du nombre de ses lecteurs, ni même dans les difficultés concrètes des quelques éditeurs qui leur restent fidèles, mais devant la rareté des auteurs, des éditeurs et donc des lecteurs qui ont conscience que la vocation des livres n'est pas de promouvoir l'intelligence et son culte (dont la défense de la pensée critique est trop souvent un prétexte), mais de transformer les femmes et les hommes auxquelles ils s'adressent, en s'inscrivant dans un vrai projet politique de transformation sociale.

Il faudrait montrer tout ce qui, dans la reproduction académique comme dans la tradition de la philosophie et des sciences sociales, s'est construit comme une défense contre ce constat de la domination symbolique et de la délégation de pensée dans le monde intellectuel et de l'édition. Apparemment, les mises en garde d'un Bourdieu, d'un Rancière, d'un Foucault, pour ne parler que de ceux qui nous sont les plus familiers, n'ont pas été entendues : il faut faire le constat qu'aujourd'hui, même les livres de sociologie critique et de philosophie sociale contribuent la plupart du temps d'abord en réalité, et contrairement à ce qu'ils croient faire, à la reproduction de la classe intellectuelle, ainsi qu'à la domination symbolique des élites et à l'inhibition du partage social de l'intelligence qui la soutient. (L'éditeur, nous y reviendrons est aisément complice de cette reproduction de la domination symbolique : il est habituellement son exécutant, parfois l'instance sacrée qui valide l'accès des grands auteurs aux petites gens.) Ces livres ne sont pas des moyens en vue des fins qu'elles explorent. Il y a une délégation et un fétichisme intellectuel dans le milieu universitaire et éditorial (« laissez-nous penser pour vous » au lieu de « ne laissez personne penser à votre place ») qui est au moins aussi détestable que la délégation et le fétichisme politiques - et qui d'ailleurs l'appuie, souvent malgré elle. La majorité des intellectuels se comporte et écrit en effet encore en mandataires de la pensée, qui délivre une pensée qui, sous prétexte qu'elle prétend avoir été élaborée librement,

oublie qu'elle ne devrait avoir d'autre objectif que d'être un vecteur de libération de ses lecteurs. C'est le même cercle que celui de la délégation politique dans la démocratie représentative, qui se glorifie de sa légitimité démocratique pour mieux empêcher toute véritable prise de décision collective.

Il y a, dans l'édition militante, trop de thèses remaniées, pas assez d'entretiens politiques, de compte-rendus d'expériences sociales innovantes, de manifestes engagés. Il faut ainsi se battre contre l'élitisme comme contre la vulgarisation de la production intellectuelle, qui reposent toutes deux sur l'idée réactionnaire selon laquelle la production intellectuelle, pour assurer sa liberté, devrait être élaborée dans un espace social à part – reproduisant ainsi la vieille mystification religieuse de la révélation dans la grotte du voyant - pour être ensuite diffusée, éventuellement simplifiée, comme la bonne nouvelle.

Qui s'occupe sérieusement d'une critique politique des conditions contemporaines de la production intellectuelle? Celui qui le fait ne peut aujourd'hui, sans mauvaise foi, nier l'écart qui se creuse dans les livres entre le propos des discours « critiques » et leur effet sur le lecteur, l'action qu'ils exercent : trop de livres en philosophie et en sciences sociales contribuent – par leur style, leur stratégie argumentative et leur présentation éditoriale - à renforcer ou encourager la domination symbolique que par ailleurs ils critiquent. Les auteurs croient écrire pour le peuple et n'écrivent que pour leurs pairs. Mais plus encore, faute d'une interrogation réflexive et politique radicale, ils produisent l'effet inverse de celui qu'ils visent : ils perpétuent de fait la division sociale, le culte et l'inhibition des intelligences.

Il y a un décalage croissant entre les enjeux théoriques explorés et rabattus dans la pensée critique et les problématiques, questions stratégiques et débats à l'œuvre dans les mouvements sociaux radicaux. Le désintérêt constant des chercheurs en sciences humaines pour les expériences sociales alternatives est désolant et alarmant. Cette cécité de la recherche académique n'est certes pas nouvelle: au-delà des grands textes théoriques inspirés de la condition ouvrière, combien se sont intéressés aux pratiques concrètes, aux conseils ouvriers et expériences autogestionnaires et coopératives? Et à la littérature militante ouvrière, pourtant très importante, en Scandinavie notamment? Et qui aujourd'hui cherche sérieusement à comprendre et à promouvoir les nouvelles formes de résistance et d'autoorganisation populaire? Cette amnésie et cette occultation sociales ne peuvent plus durer. Nous y voyons en effet - ce qui achève de transformer notre constat en colère - une formidable déperdition d'énergie politique. Pensons-nous donc que nous sommes si nombreux à vouloir transformer la société sans exercer le pouvoir pour que nous puissions nous satisfaire de critiquer et combattre les moulins argumentatifs de nos adversaires? Pour ne nous soucier qu'une fois l'année de la réception des discours que nous produisons par ceux qui pourraient bénéficier concrètement des idées qui nous animent en les mettant en jeu dans des pratiques sociales concrètes?

Nous ne voudrions pas donner l'impression, cependant, de ne vouloir vous proposer qu'une attaque en règle de la production universitaire contemporaine et

nous venger ici, en espérant y trouver quelque écho, de la déception douloureuse d'idéaux d'intellectuels pleins de leurs désirs politiques. Si nous voulons vous parler d'édition, c'est aussi pour vous présenter des projets éditoriaux tournés vers l'avenir, et pour témoigner d'une préoccupation et d'une pratique éditoriales communes aux éditions La Dispute et du Croquant, qui sommes en train de nous réunir - tout en gardant nos identités éditoriales distinctes - en une coopérative. Combien sont les éditeurs qui, comme nous essayons de le faire, certes avec des difficultés considérables (qui ont donc moins à voir avec les pratiques de lecture qu'avec les pratiques d'écriture), jouent leur rôle de catalyseur politique, c'est-àdire de meilleur ennemi des auteurs, pour les prévenir du fétichisme intellectuel et, le cas échéant, les empêcher de produire des effets de domination symbolique ramène à leur projet politique de transformation sociale ? Combien ceux qui participent à la conception des projets d'écriture et discutent patiemment du détail des textes? Combien ceux qui conçoivent leur activité promotionnelle en fonction du projet politique de leurs ouvrages? La plupart des éditeurs se contente habituellement, même quand ils sont de gauche et par ailleurs militants, de vouloir édifier leurs lecteurs, et leur politique éditoriale et commerciale est trop souvent au service du culte de la classe intellectuelle, fut-elle pour une part radicale et éclairée.

Or, précisément, ce culte, et la lecture sacrée qui la porte, est aujourd'hui en recul. Il faut s'en réjouir. Mais qui a pris la mesure des possibilités politiques qu'elle ouvre ?

La désaffection du grand public pour les livres d'analyse « critique » n'est donc pas la conséquence d'une dépolitisation de la lecture, mais plutôt de l'écriture, c'est-à-dire du manque d'intérêt et de la difficulté des auteurs universitaires engagés à se brancher sur les expérimentations politiques en cours et les questions qui les travaillent, à s'adresser clairement et immédiatement à un public de non-spécialistes, à ne pas écrire seulement pour leurs pairs. Si l'édition en sciences humaines traverse bien une période critique, elle n'en sortira qu'à condition de défendre une nouvelle conception du travail éditorial, qui ne s'occupe que de cela : que le livre devienne enfin – et nous vous présenterons quelques projets qui me semblent pouvoir répondre à cet impératif - un vecteur populaire et efficace de partage des idées et des expériences.

Les études récentes comme le constat unanime des publics concernés montrent d'ailleurs que ce sont avant tout les universitaires, les étudiants et les « intellectuels » qui lisent moins, et moins bien. La rareté des succès éditoriaux de livres issus des recherches universitaires, le monopole des grands éditeurs et les difficultés de l'édition défendant les valeurs universitaires, sont le signe d'une évolution structurelle : celle des cultures et des pratiques des lecteurs, et de la division sociale de la pensée qui la détermine. Les difficultés de certaines maisons d'éditions en sciences humaines sont le pendant négatif d'un phénomène qui garde toute son actualité et ses promesses : la démocratisation du livre et des idées. Les succès des derniers best-sellers des auteurs « people » en sciences humaines ou des ouvrages de développement personnel témoignent certes d'une logique de marketing agressif de leurs éditeurs, mais surtout d'une entrée du livre dans le

circuit des « réseaux sociaux » : les lecteurs ne se satisfont plus du prestige séculaire du livre, ils demandent que les idées soient de réels vecteurs de transformation sociale et personnelle. Nous ne pouvons nous satisfaire d'abandonner le monopole de l'efficacité politique à ce nouveau type d'ouvrage, qui répond certes — parfois avec bonheur— à cette demande de désaliénation, mais au détriment d'une critique sociale radicale et d'une perspective politique révolutionnaire. Si l'industrie du livre subit des mutations sans précédent, c'est encore une fois que les lecteurs changent, mais pas que l'intérêt populaire pour les idées alternatives et leur expression dans les livres disparaissent. Au contraire, la demande de discours politiques véritablement radicaux et novateurs n'a jamais été aussi forte qu'aujourd'hui. Il est donc urgent d'y répondre, en ne laissant pas le champ libre aux fabricants de best-sellers et aux faiseurs d'opinions.

Il y a aujourd'hui un besoin éditorial criant, qui fait écho à une pratique de lecture que les sociologues de la lecture et experts de l'édition ignorent royalement : à côté de la lecture de divertissement (lire pour rêver), de la lecture didactique (lire pour apprendre), de la lecture esthète (lire pour lire) et de la lecture de salut (lire pour mieux être), il existe bel et bien une lecture politique, celle qui ne cherche la distance, la maîtrise, le jeu ou l'appropriation du réel, mais des pistes pour le transformer radicalement. Mais qui se soucie aujourd'hui de comprendre comment y répondre ? S'il venait aux auteurs la claire conscience des possibilités de cette lecture politique, nous sommes convaincus que la plupart des livres ne serait pas conçu, écrits et diffusé comme ils le sont aujourd'hui. C'est le lecteur, désormais, qui adresse des questions politiques et sociales à l'auteur, qui n'est plus celui qui élabore dans sa retraite intellectuelle les questions aux problèmes abstraits de son temps, mais qui est sommé de contribuer à la réponse aux questions concrètes de ceux à qui il s'adresse.

De ce point de vue, aucune maison d'édition ne porte à ce jour assez haut l'étendard clair et immédiatement reconnaissable d'une ligne éditoriale de sciences humaines populaires et militantes. Il faut créer des mouvements sociaux dans l'édition, promouvoir une nouvelle conception de l'écriture politique, une équipe d'auteurs engagés dans la société contemporaine et solidement prévenus du fétichisme intellectuel, et une nouvelle vision de l'édition, mutualisant, interrogeant et participant directement aux expériences sociales et politiques radicales et innovantes. Le livre critique et militant doit, nous y reviendrons, parler des coopératives, des associations, des mouvements sociaux de résistance à la violence étatique, de toutes les expériences de décision collective et d'organisation politique alternative au capitalisme, de et à cette jeunesse politique qui refuse les termes républicains de la politique, de toutes les questions pratiques et théoriques qu'ils se posent; sans quoi il continuera de désespérer ses lecteurs

Le métier d'éditeur n'a pas attendu cet appel de la lecture politique pour se transformer, bien entendu, et il évolue au gré des conditions de la production intellectuelle et des nouvelles formes de diffusion. De nombreux docteurs se penchent au chevet du livre militant, dont on prétend qu'il n'est affaibli que par les attaques des ses ennemis et concurrents médiatiques, ou par une apathie politique

(dont on fait de l'abstention et des sondages les seules mesures, mais qui devrait se mesurer à la formidable quantité d'énergie de transformation sociale qui se trouve aujourd'hui dans la jeunesse, sans toutefois trouver de moyen de se réaliser) mais tous sont catégoriques : ce recul n'a rien à voir avec « le travail éditorial » lui-même. Mais ce travail éditorial, précisément, ne peut plus aujourd'hui se passer d'une réflexion sur la manière d'accompagner les changements politiques dont les livres devraient être les catalyseurs.

Le contenu des livres y reste trop théorique et la lecture demeure une pratique d'élites : on en reste aux « exposés » analytiques, « transmissions » d'outils critiques et de concepts élaborés entre pairs, et finalement conçus pour eux. On n'ose pas concevoir le livre comme un lieu et un vecteur de partage, source de nouvelles pratiques et d'échanges dans la société. Il n'est question aujourd'hui, chez nombres d'éditeurs en sciences humaines, que d'optimisation de la chaîne de production, d'efficience des salariés (et des nombreux bénévoles...), de seuils de rentabilité ; ou au mieux, chez les plus militants, de survie coûte que coûte, de maintien de la ligne éditoriale : mais trop peu d'éditeurs semblent avoir saisi la nécessité d'une transformation du contenu du livre lui-même, c'est-à-dire d'une véritable réalisation de sa vocation populaire, émancipatrice, politique. Et trop peu d'auteurs osent se rappeler que ce ne sont pas les savoirs théoriques et les mises au points informationnelles qui peuvent contribuer à ce projet, mais un discours simple, ancré dans la société et adressé à ses lecteurs : en bref, militant, exigeant et radical.

Il ne faut pas se tromper de combat : « la critique » universitaire est avant tout nécessaire pour l'appliquer à la production intellectuelle elle-même. Et l'édition ne peut pas avoir le rôle de l'école : ce n'est pas dans les livres qu'on peut apprendre à penser par soi-même : c'est là, en revanche, qu'on peut inciter à transformer la colère et la pensée en action politique. Il manque une critique de la raison éditoriale contemporaine, une vraie réflexion sur les moyens, les limites et la portée politique des ouvrages critiques et militants aujourd'hui.

Nos projets d'écriture et d'édition doivent donc s'ancrer dans une véritable critique éditoriale de la raison universitaire, à la hauteur de cet objectif politique de transformation des lecteurs. Elle devra s'attaquer radicalement à l'illusion intellectualiste selon laquelle les textes ont prise sur la pensée et pas sur les pratiques, les émotions, le rapport à ses propres expériences et à leur partage. (Il faut à cet égard critiquer radicalement ce qu'ont été la philosophie et la sociologie « critiques » au XXe siècle et la manière dont ses illusions ont contribué à son inefficacité politique). Les textes militants peuvent jouer sur les émotions pour les désaliéner et les transformer en énergie politique. Il ne doivent pas agir à la manière de paradigmes ou de programmes, mais en se branchant sur des émotions et des désirs politiques, en les libérant de leur isolement, en les agençant à des pratiques collectives : il faut mutualiser, faire connaître, promouvoir, diffuser, amplifier les expériences sociales (pratiques, esthétiques et émotionnelles) alternatives au capitalisme et aux modèles de subjectivité qu'il impose. Ce qui est efficace dans ce qu'on appelle la pensée critique n'est d'ailleurs sans doute rien

d'autre qu'un vecteur de désaliénation, de recollectivisation et de repolitisation des émotions.

Il ne faut donc pas seulement critiquer les vecteurs d'aliénations sociales, mais jouer sur les mécanismes psychologiques qui inhibent la transformation de la colère sociale en vecteur d'action politique. Cela ne veut pas dire que nous devons abandonner la pensée critique, mais qu'il faut comprendre ce qu'elle doit avoir pour objet - ce sur quoi elle doit pouvoir agir - n'est rien d'autre que ce qui empêche les femmes et les hommes, aujourd'hui, de se révolter.

Cette déperdition d'énergie intellectuelle, éditoriale et sociale – solidaire du formidable gâchis d'énergie politique qui caractérise notre époque - est le constat dont doit partir l'éditeur militant aujourd'hui. Il ne suffit pas de critiquer, de faire comprendre, il faut être un catalyseur des mouvements de transformations sociale. Et cela ne se fera pas sans interroger et modifier radicalement le statut, la construction et le style des ouvrages militants.

Encore une fois, nous voulons dire la colère et l'urgence qui doivent mener à interroger radicalement la manière dont les textes ont été, sont et peuvent être des vecteurs de transformation des émotions en mouvements d'insoumission politique et de changement social radical.

II/ Quelques projets d'avenir dans l'édition militante

Il est donc temps d'écrire et d'éditer ensemble essais politiques engagés dans les transformations sociales en cours, ouvrages d'éducations populaires et témoignages d'acteurs sociaux militants, manifestes. Il faut non pas que la compréhension fine des problèmes humains et sociaux contemporains acquise par la réflexion et la recherche soit enfin « démocratisée » et « mise au service » des citoyens et de leur émancipation, mais que les livres contribuent directement au partage des expériences sociales alternatives.

C'est un projet auquel les éditions La Dispute et les éditions du Croquant travaillent, en espérant qu'auteurs et éditeurs militants nous rejoignent bientôt dans cette aventure éditoriale militante.

Nous aimerions ainsi conclure par la présentation de quelques projets que nous sommes en train de concevoir, et que nous espérons réaliser prochainement.

Projet 1.

Série d'ouvrages pratiques pour les militants qui réfléchissent aux moyens concrets de s'organiser démocratiquement, de résister et de décider collectivement sans délégation de pouvoir.

Ces petits ouvrages allieront réflexions sur les enjeux et difficultés concrètes de la démocratie et de la coopération directes, outils pratiques permettant d'y répondre ainsi que des exemples ou témoignages d'expériences sociales en cours.

Nous prévoyons de publier une série d'ouvrages qui auront pour objet l'animation de réunions démocratiques, les processus de décisions collectives, la conception et la réalisation de projets militants, l'organisation de manifestations, la

construction de projets et le travail en réseau, la production collective et coopérative, etc.

Le premier ouvrage devrait paraître à l'automne prochain.

Projet 2.

Projet d'ouvrages et de plateforme internet (provisoirement intitulée « Manifeste») autour de toutes les expériences sociales alternatives qui ont pour objectif d'en finir avec la délégation de pouvoir politique, social et intellectuel.

Ce projet a pour finalité de promouvoir les initiatives collectives où sont concrètement dépassés l'élitisme, la délégation politique et intellectuelle et la domination symbolique. Dans les coopératives, associations, structures autogérées, comités de quartier, collectifs informels, etc., nombreux sont ceux qui ont décidé de refuser radicalement les relations humaines hiérarchiques, appauvries et violentes qui sont la norme aujourd'hui au travail et dans tous les domaines de la vie sociale. Il est urgent de mutualiser les expériences, les outils et les projets qui s'y élaborent quotidiennement. Ce site aura pour objectif de mutualiser et de diffuser ces pratiques concrètes (méthodes, histoires, réussites et problèmes) qui ont émergé de ces expérimentations sociales « alternatives », mais aussi de contribuer à faire émerger une voix politique audible, centrée sur l'invention de nouvelles formes de coopération sans délégation de pouvoir, réification des rapports sociaux et marchandisation du travail, en dehors des formes économiques et politiques du capitalisme.

Plus précisément, les ouvrages prévus et le site internet auront pour objectif de:

- -recenser, rendre visible et faire connaître ces initiatives et expériences sociale
- discuter, mutualiser et diffuser les pratiques
- promouvoir les initiatives et susciter des rencontres
- partager des exemples et méthodes de « démocratie directe »
- dégager la portée politique, théorique et quotidienne, de ces pratiques
- constituer un lieu de ressources intellectuelles et d'archives historiques au sujet des expériences sociales alternatives
- réunir ceux qui expérimentent et veulent expérimenter des initiatives alternatives autour d'un lieu d'expression de référence

La série d'ouvrages de réflexion s'appuiera sur l'étude de l'histoire des mouvements sociaux les d'expériences sociales et politiques en cours, ainsi que l'analyse de leurs enjeux politiques.

Le site proposera divers outils d'échanges pratiques et théoriques autour des expérimentations sociales alternatives.

Nous espérons ainsi contribuer à leur développement, à leur diffusion dans la société et à leur promotion politique.

Projet 3.

Constitution d'un « mouvement éditorial », clairement reconnaissable et de plus grande ampleur, réunissant des auteurs de sciences sociales militants souhaitant engager leurs idées de manière plus efficace dans les transformations sociales.

Le projet d'une réinvention de l'édition militante doit concerner également la production intellectuelle en philosophie et sciences sociales elle-même, qui ne peut donc se contenter d'analyser les expériences alternatives ou de commenter ses dernières tendances. Elle doit jouer son rôle « critique » de manière radicale, c'est à dire accompagner et promouvoir la portée de ces idées et expériences dans tous les domaines de la vie : sociologues, psychologues, philosophes doivent pouvoir engager leur production dans la société, de manière claire et efficace.

À cette fin, une nouvelle conception de l'écriture, plus directe, et une réflexion radicale sur la domination symbolique dont les formes actuelles de la production intellectuelles sont les vecteurs, sont nécessaires, mais ne sont pas suffisantes. Il faut accompagner l'efficace des idées, inventer une nouvelle pédagogie du livre, audelà des impasses politiques de la vulgarisation scientifique et même de ce qui s'est nommé au XX^e siècle l'université populaire. Initier ou participer à des rencontres dans des lieux non-académiques, universités populaires ou autres initiatives apparentées, ne suffit plus. Ce qu'il faut créer, c'est, plus radicalement, de nouveaux médias d'action politique des idées, c'est à dire qu'il faut susciter concrètement et patiemment l'interpénétration des pratiques de lecture et des pratiques sociales, afin d'aider les textes à produire des effets sociaux concrets. Nous devons aider nos livres à devenir des facilitateurs d'action politique et d'expérience sociale, des catalyseurs d'énergie transformatrice. Cela passe sans doute par des nouvelles formes de rencontres autour des livres (prendre le temps de faire dialoguer patiemment auteurs, lecteurs et acteurs sociaux concernés, afin que les idées puissent s'articuler aux réflexions sur les pratiques concrètes), mais aussi par la coconception des ouvrages et des projets coopératifs, associatifs et militants (faire de la parution des ouvrages un événement politique, finalisant, accompagnant ou suscitant la création de nouvelles structure). Une telle entreprise ne réalisera ses promesses que si nous parvenons à rassembler une équipe de chercheurs et un corpus d'idées engagés dans la société contemporaine autour d'un projet éditorial réellement militant, d'un vrai « mouvement social éditorial ». Mais elle doit engager auteurs et éditeurs dans une remise en question radicale de leurs pratiques, de leur positionnement social et de leur rapport au savoir.

En somme, il faut qu'auteurs, éditeurs et militants participent à la création d'ouvrages « manifestes », c'est-à-dire de textes favorisant l'auto-institution des citoyens, la prise de conscience de leur force et l'imposition de leur puissance de penser et d'agir collectivement.

Témoignage insolite

(Colombie)

Luis Alberto Restrepo Co-fondateur du CINEP, Colombie

Résumé

Le fait de présenter le rapport entre la pensée et l'action, entre la révolte et le développement politique, par le biais d'une chronique brève de sa propre existence, est inhabituel. Mais la pensée et l'action sont toujours précédées et accompagnées par certaines expériences, sentiments, émotions. Pour cette raison, l'auteur essaye d'insérer sa pensée et son action dans leur contexte vital. En regardant en arrière, il montre comment sont nées ses préoccupations initiales, qui ensuite l'ont amené à réfléchir sur la nécessité d'une révolution en Colombie et en Amérique latine. Après avoir exposé ses travaux dans ce domaine, en particulier dans le Centre de Recherche et d'Education Populaire (CINEP) et les Communautés Écclésiales de Base, il raconte comment et pourquoi l'aboutissement de tant d'efforts a été décevant. À son avis, les révolutions ne mènent aujourd'hui nulle part. Et quand la résistance ne trouve pas des formes positives de création politique, tel qu'il arrive aujourd'hui, elle conduit aisément au ressentiment, à des formes stériles de violence et vers des gouvernements autoritaires ou totalitaires. Pour l'auteur, c'est le projet même de la culture moderne et de la civilisation occidentale qui est en crise et sans issue. A la fin, le texte donne à penser sur quelques signaux pour surmonter la crise.

Depuis 2006, lorsque j'ai pris ma retraite du poste de professeur et chercheur à l'Université nationale de la Colombie, et même avant, j'ai choisi de rester silencieux. Mon ignorance croissante m'empêchait de parler. Cependant, je n'ai pas pu résister à la douce insistance de la professeure Marie-Claire Caloz-Tschopp, et je vais vous parler de la seule chose sur laquelle je peux donner raison avec une certaine certitude: ma propre expérience.

La particularité de mon existence est que j'ai vécu, au cours d'une seule vie, l'esprit des grandes époques de la culture occidentale: l'antiquité classique, la chrétienté médiévale, la modernité occidentale et la postmodernité. Et maintenant, je crois que je suis un peu plus loin: dans l'incertitude générale. Et la perception que je voudrais partager avec vous, à travers mon témoignage, est celle d'un monde actuel proie à une crise profonde, non seulement quant à la modernité, mais aussi en ce qui concerne ses dérivés les plus récents, la présumée postmodernité y inclue. Ceci remet en cause le chemin emprunté par l'Occident, au moins depuis le XV^c siècle, et dans lequel presque tous les peuples du monde ont terminé par s'engager.

La récente crise financière mondiale, qui a frappé finalement la production, n'est que la pointe visible d'un choc déjà en cours, beaucoup plus large et plus profond. Nous entrons dans une faillite de la conception de l'homme, du but même et du sens de notre vie. En d'autres termes, dans une crise de civilisation. A l'égard de la taille et la profondeur de cette question il y'a très peu de sensibilisation, et à ce jour, ne se dessine aucune réponse de la part des dirigeants du monde d'aujourd'hui. Pour exposer cette idée, je vais essayer de m'exprimer, loin de tout intellectualisme, dans des termes les plus simples. Ce n'est que pour ceux-ci que je peux assumer la responsabilité.

Un peu d'histoire

Je suis entré chez les Jésuites à l'âge de quinze ans. Je n'envisageais pas devenir prêtre el je ne savais même pas ce que c'était. Je voulais simplement me donner à un amour absolu, sans limites et sans conditions, et, accessoirement, aider les pauvres. Dans ma ville natale, Medellin, alors une petite ville bucolique, devenir jésuite me semblait la seule option qui me permettrait d'atteindre ces objectifs. Je pense que ma sensibilité pour les plus faibles est issue de la profonde affection que j'avais pour ma nounou, une femme noire et pauvre. Le désir de vivre un amour absolu, outre qu'il est peut-être une aspiration normale de l'adolescence, est sûrement lié à l'expérience fondatrice de l'amour maternel.

Dans le noviciat des Jésuites j'ai appris à méditer, et j'ai souvent ressenti ou, du moins j'ai cru avoir eu l'expérience de mon premier but: un amour sans limites pour Dieu et de Dieu pour moi. En même temps, j'étais amené à pratiquer certains exercices de pénitence et d'humilité, et j'ai appri à voir la vie comme un passage à travers cette vallée de larmes vers un paradis situé dans une contrée incertaine du ciel. En d'autres termes, j'ai vécu intensément l'esprit du Moyen Âge Chrétien. Reflétant cet esprit moyenâgeux, je me souviens que je ne comprenais pas comment certaines gens pouvaient consacrer leur vie à des métiers que je considérai inutiles, comme celui d'acteur, clown, danseur, acrobate, jongleur, contorsioniste, ou tout autre similaire. Aujourd'hui, il me semble que ces métiers sont une merveilleuse façon de célébrer notre participation à ce grand cirque de la vie, parfois beau, parfois effrayant, toujours mystérieux, et surtout fou, mais en tout cas fascinant.

Après deux années de noviciat dans une petite ville très isolée, je suis passé, toujours dans le même village, à l'étude des humanités classiques pendant trois ans encore. Sans abandonner le Moyen Age, j'ai rebroussé chemin dans l'histoire. J'ai appris le latin et le grec mais pas l'anglais ou le français. J'ai lu dans leur langue, les ouvrages de Virgile, Horace, Cicéron, Jules César, Salluste, Tacite et bien d'autres, ainsi que celles de Démosthène, Eschyle, Sophocle et leurs pairs. J'ai appris à connaître en détail la vie politique de Rome, si troublée dans la République tardive, tout en ignorant ce qui se passait alors en Colombie sous la dictature militaire du général Rojas. J'ai découvert que même â cette époque lointaine un sénateur d'une République respectable, dans ce cas, Sylla, pouvait être toujours entouré par un

groupe d'assassins. Donc, la politique contemporaine ne m'étonne pas. Quoi qu'il en soit, j'étais immergé dans la culture de Rome et d'Athènes, en ignorant complètement ce qui se passait dans mon pays et dans le monde.

Dans les années cinquante, je suis allé étudier la philosophie à Bogota, la capitale du pays. L'axe de l'École était de nouveau le Moyen Age, mais cette fois dans sa dimension intellectuelle: la philosophie scholastique. Je me suis consacré à l'étude, non seulement des manuels scholastiques, mais de l'œuvre de Thomas d'Aquin, en faisant des incursions chez Platon et Aristote, entre autres. De la main du saint est entré en moi le virus de la raison, ou du moins de l'idée classique et médiévale d'une raison abstraite, déductive et rigoureusement logique. Cependant, je dois dire aussi que, dès lors, des auteurs modernes comme Freud, Marx et Nietzsche, dont il nous était permis de connaître seulement des synthèses rapides dans les cours d'histoire de philosophie, ont commencé à me soulever des graves questions. Je suis arrivé à penser que ces trois auteurs avaient déjà mis la lame de l'hache à la racine, sinon de la foi chrétienne elle-même, tout au moins à la base des religions et leurs églises. Face à ce défi, la philosophie de Hegel a éveillé en moi un profond intérêt parce que, de ce que j'ai pu discerner, il avait étroitement uni foi chrétienne et raison philosophique. Son système philosophique c'était de la théologie rationnelle ou, au contraire, la théologie devenait en lui une philosophie, d'ailleurs étroitement liée à l'histoire. Il semblait donc que Hegel avait trouvé la réconciliation de ces deux mondes que commençaient à se heurter en moi, la chrétienté médiévale et le monde moderne ou encore le postmoderne, si l'on inclut Nietzsche dans celui-ci.

Premières préoccupations

À la fin de cette étape de mes études philosophiques, j'étais envoyé ailleurs pour enseigner les mathématiques et les humanités classiques pour une période de deux ans. A cette époque, je n'avais pas une minute pour réfléchir. Après cette expérience dans l'enseignement, je suis retourné à Bogota, au milieu des années soixante, pour étudier la théologie. Les deux premières années, j'étais déçu. Il n'y avait rien de raisonnable dans les cours, dans la méthode ou dans le contenu.

Pour ces mêmes années, la destinée de Camilo Torres, un prêtre brillant et charismatique, professeur d'université et directeur des quelques programmes importants du gouvernement, m'a éveillé un grand intérêt. Le curé Camilo a lancé un mouvement politique révolutionnaire de portée nationale, destiné à accomplir l'une des grandes illusions de la modernité: faire de la Colombie une société égalitaire. Il l'a fait au nom de la foi et l'amour chrétien. J'ai suivi touts ses mouvements avec une passion secrète, jusqu'à ce que, en 1967, le prêtre a disparu de la place publique et s'est allé à la guérilla, ou il a été tué peu après dans le premier combat. Leur sort tragique a causé un vacarme national, parce qu'il était très apprécié par la société et aimé par tous ceux qui le connaissaient.

Des faits comme celui-là ont commencé à révolutionner, sinon le pays, tout au moins ma conscience médiévale. Sans m'en rendre compte, j'ai commencé un

transit affectif et intellectuel de la chrétienté à la modernité occidentale et ses illusions d'émancipation. Mon désir d'amour total et dévouement aux pauvres a pris forme mentale à l'utopie libertaire de la raison politique moderne. Et puisque la démocratie libérale avait jusqu'alors été incapable de créer une société plus juste en Colombie, je commençais à penser à une révolution sociale. En ma qualité de coordonnateur des étudiants jésuites, j'ai décidé d'inviter un chef de file de la gauche chaque semaine, dirigeant syndical, étudiant ou politique, pour nous exposer leurs idées.

À ma profonde frustration avec les deux premières années de théologie, et en considérant que jusque-là j'avais été un très bon étudiant, mon supérieur a décidé de m'envoyer à la Faculté de théologie de Francfort, en Allemagne, alors considérée comme la Mecque de la théologie moderne. Je suis arrivé à cette ville en 1967.

En Allemagne, j'ai reçu deux ou trois leçons clés pour ma vie. D'abord, j'ai constaté que, hors les cours de morale et d'exégèse biblique, rigoureux et critiques, les autres cours offraient le même genre d'arguments incohérents de la théologie colombienne, qui me semblaient insensés. Dans les classes de droit canon, par exemple, je regardais à travers des immenses fenêtres le passage des trams pleins de gens, et pensais pour moi-même: quelqu'un est fou ici, ou bien les personnes que passent dans le tramway, ou l'enseignant, mais les deux peuvent pas avoir raison au même temps. Une deuxième expérience fondamentale a été le grand mouvement de 1968, duquel j'étais un témoin direct, car il avait son centre intellectuel à Francfort. Dans les rues et dans les tramways j'écoutais les discussions des étudiants avec des passagers et des passants. Et je dois admettre que j'ai lu avec plus grand intérêt les entretiens avec Rudi Dutschke ou Cohn Bendit que la plupart des manuels de théologie. Je pourrais même ajouter une troisième leçon, tirée principalement des leçons de morale. Et c'est qu'en Allemagne il était possible de tout débattre, ce qui m'a permis de mieux comprendre l'esprit de la Réforme et de libérer mon propre esprit critique.

Aussi à Francfort, en réfléchissant sur mon pays et sur l'Amérique latine, je suis devenu convaincu que l'Eglise catholique colombienne, et en particulier l'ordre des Jésuites, avaient été parmi les principaux acteurs dans une société terriblement injuste. J'ai pensé à me retirer de la communauté et aller travailler dans un quartier pauvre de Bogota, près d'un intellectuel de l'époque, German Zabala, qui avança le travail d'éducation là-bas. C'est ce que j'ai dit au supérieur allemand, qui m'a dit qu'il me comprenait et que je devait décider ce que je voulait.

Toutefois, dans ces jours, douze jésuites colombiens qui étudiaient en Europe nous sommes rencontrés et j'ai constaté que tous avaient des préoccupations similaires. Nous avons ensuite fait un accord pour travailler en faveur d'un changement de la Compagnie de Jésus et l'Eglise colombienne une fois retournés en Colombie. Le changement dans l'église semblait alors possible. C'était une époque oxygénée par la récent Concile Vatican II et par le passage de Pope John XXIII au Vatican. En plus, à la tête de tous les Jésuites était un homme remarquable et d'avant-garde, Pedro Arrupe! Convaincu de notre engagement et

encouragé par la mis au jour - l'aggiornamento - de l'Eglise, j'ai résolu de continuer dans la communauté.

Par des raisons diverses, entre autres par mon dégoût de la théologie officielle, je suis entré en conflit avec les supérieurs en Allemagne et en Colombie, et suis allé par ma propre initiative à Barcelone. Là, j'étais forcé de retourner dans un cadre médiéval, tout en ayant la tête coincée dans la modernité. J'avait besoin d'un travail pour survivre et ne l'ai trouvé que dans une église très traditionnelle de la Rambla de Catalunya, où je travaillais avec un curé plus âgé, membre de l'Opus Dei et aumônier du généralissime Franco. Au même temps, j'ai lu - assis dans un sombre confessionnal, en attendant les pénitents - presque toute l'œuvre de Nietzsche.

Après un an, les supérieurs de la Colombie ont accepté ma demande d'aller à Louvain, en Belgique, pour obtenir un doctorat en philosophie. J'ai décidé de faire une thèse sur Hegel, afin d'analyser et discuter toute son œuvre. En outre, j'ai commencé à étudier par moi-même, avec deux amis, la dite École de Francfort, dont certains représentants ont été le cerveau de Mai 68. Á ces études critiques, s'est ajouté l'ambiance a l'Université de Louvain, transformée à l'époque dans un foyer de quinze mille étudiants étrangers, principalement africains ou latinoaméricains, qui cultivaient les rêves d'indépendance nationale ou de révolution socialiste dans leur pays d'origine. Mes études et cet environnement ont radicalisé mes positions. Je ne suis pas devenu marxiste et je ne l'ai jamais été, mais j'ai commencé à partager bon nombre des aspirations des Lumières de Marx, dont je ne connaissais encore que quelques thèses. À Louvain j'ai commencé à partager l'une des deux grandes utopies émancipatrices de la modernité, la société sans classes. Les résultats de la démocratie libérale en Colombie m'avaient décu, et d'ailleurs elle était désavouée par toute la gauche comme une simple «démocratie bourgeoise».

Je dois ajouter que, après quinze ans de vie quasi monacale, à Louvain je suis passé à mener la vie normale d'un étudiant quiconque. Jusqu'à cette époque, je ne faisais pas de différence majeure entre les hommes et les femmes. Je voyais que des âmes, des esprits qui me regardaient à travers des yeux semblables. Déjà dans les rues, les magazines et les films à Francfort, j'avais commencé á mieux saisir leur intéressante différence. Mais à Louvain, cette découverte est allée plus loin. Soudain, je me suis retrouvé entouré d'un certain nombre d'amies qui me admiraient et m'aimaient bien. En outre, dans ce point essentiel je suis aussi entré dans la modernité - sinon dans mon corps, ouais dans mon esprit - déplaçant le Moyen Age.

L'activité sociale

Je suis retourné en Colombie en 1974, et, avec trois compagnons, avec lesquels j'avais partagé les études à Francfort, j'ai demandé d'être destiné au Centre de Recherche et d'Action Sociale des Jésuites, le CIAS en espagnol. Le Centre, situé à Bogota, recevait ses ressources de certains chefs d'entreprise de Medellin, auxquels on donnait des conférences et des journées de réflexion inspirées à la Doctrine

sociale de l'Eglise catholique. Le prêtre qui dirigeait le CIAS construisait de logements pour les pauvres et avançait dans la construction d'un nouveau siège pour le Centre, beaucoup plus grand et plus moderne. Un an plus tard, le supérieur colombien a décidé de nommer l'un des nouveaux venus de l'Allemagne en tant que nouveau directeur, et entre les quatre, nous avons donné un virage au centre.

Nous nous sommes installés dans le nouvel emplacement, avons changé le nom pour le centre et l'avons appelé Centre de Recherche et d'Education Populaire, CINEP, une institution qui, encore à ce jour, joue un rôle important dans divers domaines, mais surtout dans le domaine des droits de l'homme² Nous nous avons éloigné des hommes d'affaires qui le finançaient et avons cherché des ressources en ONG progressistes en Europe, notamment en France, en Hollande, en Allemagne et en Suisse. Nous nous sommes associés à l'Association Nationale des Travailleurs Agricoles, ANUC. L'organisation était un mouvement paysan militant dans la première moitié des années soixante-dix. Elle était très influencée par divers groupes de gauche, principalement par des maoïstes, menaient nombreuses luttes pour la terre dans différentes parties du pays et était victime d'une répression croissante de l'Etat. De CINEP, nous nous sommes engagés à accompagner certains de leurs projets d'organisation et à dispenser des cours d'éducation politique à leurs bases.

Au cours de la semaine, j'enseignais de la philosophie politique dans diverses universités à Bogota et les week-ends je voyageais dans des régions rurales, où je tenais des réunions avec les paysans et donnais des cours, souvent clandestins. Simultanément, je collaborais avec certains syndicats dans la capitale et prenais part à des manifestations qui ont eu un impact public important. J'ai adhéré au Comité de Solidarité avec les Prisonniers Politiques, CSPP, qui avait été créé par quelques personnalités3. Dans le même temps, j'ai étudié tous les ouvrages de Marx et j'ai enseigné de nombreux cours sur sa pensée, à la fois au CINEP et dans diverses universités. Je dois aussi ajouter que, en 1983, dans un forum organisé au CINEP le jour de l'anniversaire de la mort de Marx, j'était peut-être l'un des premiers en Colombie à formuler, à partir d'une position de gauche, la critique publique de sa pensée et de ses implications politiques réactionnaires. La pensée de Marx, en présentant une critique radicale du capitalisme sans définir des alternatives claires, conduisait inconsciemment à la restauration d'une monarchie absolue, pas dune seule personne, mais pire encore d'un groupe, d'un parti politique. Lénine et Staline n'avaient donc été que des conséquences logiques. Quoi que ce soit, la hiérarchie colombienne a commencé à nous regarder avec méfiance, et, une fois, l'archevêque de Bogota a sanctionné publiquement à plusieurs d'entre nous. La tension atteint son comble suite à un incident au cours duquel j'ai eu un rôle inattendu, que m'a marqué à moi, a marqué le CINEP et peut-être tout le pays.

En 1979, un commandement d'un petit commando de guérilla a tué à son domicile un ancien ministre d'Etat. Quelques jours plus tard, l'armée a arrêté un jeune homme que j'avais pris au CINEP un an avant afin d'élaborer des brochures pour le syndicalisme, et qui apparemment était impliqué dans le crime. J'étais à ces jours en Belgique pour une tournée destinée à sensibiliser l'opinion européenne sur

la grave situation des droits humains en Colombie. J'ai pensé que les militaires allaient me chercher, et je suis bientôt retourné, prêt à affronter la justice. Et, en effet, peu de temps après j'étais arrêté dans une caserne militaire, avec un autre compagnon jésuite, et notre prétendue complicité dans le crime a créé un énorme scandale national et international. Je suis resté détenu pendant quatre mois. La vérité, je n'avais rien à voir avec le crime ou avec le groupe de guérilla, qui je regardais comme des jeunes aventuriers. Plutôt je considérais avec une certaine sympathie à une autre organisation, le M-19, qui affirmait lutter pour plus de démocratie. Toutefois, l'idée de tuer ou de blesser quelqu'un me répugnait.

Comme je l'ai appris après ma libération, au même temps de notre détention, une chef de file sociale et politique de renommée est parti en tournée à travers l'Europe dénoncer les violations des droits de l'homme commises en Colombie, et avait pris notre arbitraire détention comme exemple privilégié. Lorsque j'ai appris de son activité en ma faveur, j'ai cherché à le remercier personnellement de leur travail. Depuis lors, nos avons établi des relations amicales de travail. Maintenant, j'ai l'occasion d'exprimer mes remerciements aussi à Helena Araujo, qui a organisé tout le travail en Suisse.

Une fois je étais libre, je ne pouvais pas retourner à travailler avec les mêmes groupes avec lesquels je collaborais avant. Il aurait été dangereux pour eux et pour moi-même. J'ai décidé donc de travailler avec les Communautés ecclésiales de base, un mouvement catholique de groupes de base, en particulier des paysans, inspirés par la théologie de la libération, à la fois en Colombie et ailleurs en Amérique latine. Dans ce rôle, j'ai accompagné mes collègues jésuites pendant la révolution sandiniste au Nicaragua, j'ai travaillé au Guatemala et avec des autres nombreux prêtres et de religieuses sur le continent, attachés à l'émancipation des pauvres, du Honduras à la Patagonie, où j'étais envoyé par la Confédération Latino Américaine de Religieux, CLAR.

Après mon arrestation, la relation DU CINEP avec la hiérarchie ecclésiastique est devenue critique. Après quelques nouvelles brosses, ils ont cité l'équipe devant un tribunal composé de trois évêques et un prêtre, qui avait été un de mes collègues à Louvain. J'étais délégué par mes collègues de répondre, avec un autre membre du groupe, en représentation du CINEP. Nous avons subi un long interrogatoire, et finalement ils nous ont demandé de préparer et de soumettre une déclaration de nos principes. L'idée du document me semblait inacceptable. Inévitablement, le texte devrait être suffisamment ambigu pour lui permettre de donner satisfaction aux évêques et, en retour, nous permettre de poursuivre nos projets. L'interrogatoire inquisitorial douloureuse et la demande que je n'étais pas en mesure de remplir ont été liquidé mes espoirs changer l'Eglise catholique colombienne. Ces faits ont été rejoints par d'autres grands événements internationaux de grande envergure.

En 1980, une troïka conservatrice s'était installé dans la puissance mondiale: la «Dame de fer» en Angleterre, le cow-boy de l'Ouest, aux États-Unis, et un «Showpope» dans l'Eglise catholique. Les trois ont commencé à balayer l'héritage culturel et politique de Mai 68. Le nouveau pape, en dehors de freiner l'esprit de la

réforme du Concile, a rappelé à l'ordre Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites. Peu après, Arrupe a subi une thrombose qui l'a laissé invalide sur le côté droit. Jean-Paul II a ensuite saisi l'opportunité de nommer un délégué comme chef de la communauté, un jésuite italien, âgé, très conservateur, aveugle, et bien connu pour apporter constamment des potins critiques des jésuites au Vatican. Son imposition comme supérieur contre les règles de l'Ordre rendue en dérision de la Communauté et le travail de tous les jésuites dans le monde. Le nouveau général a donc envoyé en Colombie un inspecteur irlandais à examiner les activités du CINEP et les conflits de l'Université des jésuites eux-mêmes, la Javeriana, avec le Centre. Au cours de sa visite, le Irlandais s'est montré très heureux avec le travail et les membres du CINEP, mais une fois de retour à Rome, un ordre de nous retirer du Centre est arrivé. L'on voulait me faire parvenir dans une petite ville contrôlée par la guérilla, mais j'ai résisté. Entre-temps, onze compagnons avec lesquels j'avais conclu un pacte en Allemagne de changer les choses, se sont retirés de la Compagnie, l'un après l'autre. Enfin, j'ai décidé de prendre aussi ma retraite ce que j'ai fait en Décembre 1982. De là, toute trace du Moyen Age a été effacée de ma vie. Ou du moins c'est ça que je crois.

J'ai obtenu mon premier travail indépendant d'abord avec une organisation des jeunes ouvriers. J'étais en charge de leur formation politique. Mais alors un nouveau manager m'a viré. Heureusement, la directrice nationale de l'Institut des Ressources Naturelles, INDERENA, un institut qui a précédé la création officielle du ministère de l'Environnement, m'a invité à assumer comme vice-directeur de l'entité. Avec elle et quelques autres copains de travail nous avons créé un organisme national appelé les Conseils verts. Ces étaient des petits groupes qui nous avons formé dans plus d'un millier de municipalités, et qui visaient à discuter et à résoudre les problèmes environnementaux dans la localité. Des personnages clés du village étaient impliqués dans les Conseils: le maire, le chef de la police, le prêtre de la paroisse, un représentant des propriétaires fonciers, d'autres commerçants, et deux ou trois représentants des paysans, dont quelques-uns étaient peut-être des guérilleros camouflés. À l'époque avançaient les premiers pourparlers de paix d'un gouvernement colombien avec la guérilla. Les conseils, sans parler directement de politique, ont permis de réunir à la municipalité ses acteurs clés pour discuter de nombreux thèmes qui définissaient les ressources de pouvoir dans chaque village: l'utilisation des terres, des eaux, des forêts, etc. Malheureusement, le nouveau président de la Colombie a mis à la tête de l'INDERENA un membre de sa famille et il a mis fin aux Conseils Verts.

Désenchantement

A ce moment, j'avais accumulé des fortes déceptions avec le processus révolutionnaires dans le pays et dans le monde. Dans les années quatre-vingt, aux Pays-Bas, j'ai pu apprendre sur le désir effréné de l'épouse de l'un des commandants sandinistes pour acheter des bijoux ou sur l'utilisation de faux dollars dans un centre commercial par un autre. Ensuite, j'ai pu voir de près la

corruption dans ce gouvernement. Un dirigeant de premier plan avait pris pour soi même deux des meilleures maisons de la ville et avait fermé la route qui les séparait. Plus tard, en 1985, j'étais invité à la réunion latino-américaine organisée par Fidel Castro à Cuba, pour discuter de la dette extérieure de la région. Là, j'ai eu une mauvaise impression du commandant. Castro m'a semblé un dirigeant arrogant et théâtral. En outre, vers le même temps, en Colombie, le M-19 avait trahi les espoirs de paix dans l'immense majorité des Colombiens. Il a rompit l'amnistie que le gouvernement lui avait donnée, puis jeta l'attaque la plus absurde contre la Cour suprême du pays, composé de juges très capables et avancés. Les juges ont tous été tués, certains dans les combats et d'autres plus tard par l'armée. L'opération a terminée toute sympathie qui pouvait avoir existé dans le pays envers ce groupe et envers la guérilla en général. Il s'est agi d'une profonde auto défaite politique du mouvement armé.

Beaucoup plus tôt, à la fin des années soixante, j'avais déjà eu plusieurs expériences décevantes dans certains pays socialistes. Dans l'ancien Berlin-Est, j'ai visité une leader active du parti communiste encore au pouvoir. La femme ferma la porte de sa maison, mis des journaux sous la porte afin qu'on ne pouvait rien entendre de l'extérieur et, un grand verre de bière à la main, a entrepris la critique la plus véhémente du parti que je n'ai jamais entendu. Elle préférait que ses enfants devinèrent des travailleurs manuels, mais honnêtes, et non qu'ils adhérent au parti pour devenir des rats corrompis. Un professeur de l'Université de Leipzig que j'ai rencontré par hasard dans un restaurant, a marché avec moi jusqu'à la gare pour me recommander fortement de tout faire en Amérique latine sauf une révolution socialiste. Dans l'ex-Yougoslavie, où je m'étais rendu avec l'intention de voir de plus proche le socialisme de Tito, je me suis impliqué dans une histoire qui m'a permis de connaître ce qui est un vrai État policier. Et bien que très tardivement par rapport à l'Europe, dans les années quatre-vingt a commencé à pénétrer en Amérique Latine la critique de l'Union soviétique et des pays socialistes, qui, jusqu'alors, était réservé aux groupes trotskistes. Même si à l'époque j'avais accordé peu d'attention à ces expériences, dans les années quatre-vingt elles sont retournées à ma mémoire.

Tout cela, et bien d'autres expériences négatives avec les dirigeants de gauche en Colombie, a fini par me décevoir des révolutions modernes comme un moyen d'avancer dans la construction des sociétés humaines. Les bouleversements révolutionnaires de la modernité, qui a débuté à partir de la Révolution française, sont arrivés à la révolution d'Octobre et ses dérivés, et avaient eu quelques petites répliques dans des mini révolutions en Amérique latine, avaient disparu à jamais pour moi. Je me trouvais donc dans un vide politique. Pour le futur, je ne voyais que des solutions réformistes dans le cadre de la démocratie libérale, jusqu'à présent dédaignée par la gauche révolutionnaire. Dans ce contexte, j'ai rencontré ma défenseure d'autrefois, ici présente, qui se trouvait dans une situation semblable. En 1985, nous sommes devenus un couple et, jusqu'à aujourd'hui, je ne cesse de lui remercier ma libération.

Brusquement mis fin à mon travail INDERENA, j'étais invité à rejoindre le groupe fondateur de l'Institut d'Études Politiques et Relations Internationales, IEPRI ^{4,} une équipe de recherche en sciences sociales qui se développait à l'Université nationale de Colombie, la plus grande du pays. Le groupe était pluridisciplinaire et se composait principalement par des intellectuels de gauche, qui, comme moi, avait conclu que la seule façon d'avancer était d'approfondir la démocratie et les droits de l'homme. J'ai donc rejoint, pendant vingt ans, cette équipe, qui a contribué à modifier le point de vue de la plupart de la gauche colombienne sur la lutte armée et de la démocratie libérale.

En 1991, l'Union soviétique et son modèle, le socialisme communiste, ont fini par s'effondrer. La troïka composée des Thatcher, Reagan et Jean-Paul II ont eu le mérite d'avoir accéléré la catastrophe. Mais c'était inévitable. Auraient eu lieu tôt ou tard. Et après la disparition du conflit bipolaire s'est soulevée dans le monde un grand espoir de paix universelle, et de renforcement de la démocratie. Le temps a prouvé que le monde s'était trompé à nouveau. La Troïka a également miné leur propre voie vers la modernité, la démocratie libérale, qui aujourd'hui pourrait être mortellement blessée. Des phénomènes comme la crise financière et économique actuelle, la crise environnementale et climatique, le trafic de drogue, la corruption et le terrorisme, ne sont pas des phénomènes isolés, qui par malchance ont coïncidé dans le temps. Ils sont des conséquences inévitables et plus ou moins directes du type de démocratie institué par la troïka "néolibéral" (je devrais l'appeler plutôt «néoconservateur"). Ils signifient la dissolution finale de la modernité et de ses alternatives le plus opposées: la démocratie libérale et le socialisme communiste. Ils font partie d'une crise mondiale, non seulement par son étendue géographique, mais aussi par sa portée dans tous les aspects de la vie humaine. Ce sont des manifestations d'une crise systémique de la civilisation.

Tout d'abord, Thatcher, Reagan et ses successeurs, les deux Bush, ont réduit la démocratie libérale à une prétendue démocratie de marché, qui a presque tout de marché et très peu de démocratie. Ils ont promu une seconde sécularisation d l'histoire. Le Siècle des Lumières avait fait tomber le ciel sur la terre, à l'avenir de l'histoire. À leur tour, le modèle néolibéral lancé par la Thatcher et Reagan, a transféré au réez de chaussée du marché des fonctions d'un état, qui jusqu'alors se repérait dans une sorte de ciel politique. Ils ont soumis les normes morales et politiques sous les lois de la libre concurrence. Comme Adam Smith, ils ont estimé que puisque l'économie est déjà politique elle-même, l'état est inutile. Les citovens libres et égaux ont été transformés dans de simples consommateurs passifs et inégaux. Au même temps, ils ont imposé l'utilisation de la force comme arbitre des conflits mondiaux. Et le pape Jean-Paul II, bientôt saint, si bien qu'en théorie il était en désaccord avec les principes néolibéraux et bellicistes, il leur était fonctionnel dans la pratique avec son opposition à toutes les forces de résistance populaire au sein de l'Église et du capitalisme. Les trois, Thatcher, Reagan et Wojtyla, ont éteint les derniers échos de Mai 68.

À cet égard, permettez-moi une autre anecdote. Le cri de bataille soulevée par la foule révoltée de l'ancien Berlin-Est, «Wir sind das Volk!", "Nous sommes le

peuplel», nous a fait vibrer pendant un moment avec l'idée d'une renaissance de l'esprit d'émancipation des Lumières, qu'il trois siècles en avance a conduit à la Révolution française. Mais ce n'était pas du tout le cas. Ma femme et moi, nous avons eu le privilège d'assister un an après la chute du mur, à la réunion des ceux leaders qui avaient conduit à l'exploit historique de son renversement. Il y avait une centaine de personnes dans la salle, qui, une fois qu'elles se sont impliquées dans les débats, nous ont fait nous souvenir des interminables disputes entre les egos démesurés de la gauche latino-américaine. Les milliers d'autres manifestants avaient déjà été absorbés par la fête des vitrines et la consommation occidentale et par les marcs qui leur ont été attribués par le gouvernement de Kohl. Les citoyens, autrefois dynamiques, qui réclamaient sa liberté, avaient disparu. Il n'y avait que des milliers de consommateurs, désireux de satisfaire les nouveaux besoins que le marché venait de leur créer. Ils étaient venus à croire que de cette façon ils deviendraient heureux.

Après l'effondrement du socialisme soviétique et la dégradation de la démocratie en Occident, la concurrence, le marché et la consommation se sont imposés comme les seules règles du jeu social. Cette évolution n'est pas un simple hasard. Dans le germe même de la modernité et la démocratie libérale étaient déjà présents les virus qu'aujourd'hui les détruisent. Permettez-moi de faire ici quelques simples considérations philosophiques - et je m'excuse d'avance de mes inexactitudes, puisque j'ai quitté ces domaines du savoir depuis de nombreuses années.

Comme on le sait, toutes les grandes utopies politiques modernes, comme le libéralisme, le communisme marxiste, la version actuelle de la démocratie et les droits de l'homme ont leur source dans l'Europe des Lumières. Au quinzième siècle, la Renaissance a laissé de voir l'être humain comme une créature soumise à son créateur, l'ont identifié comme étant L'Homme, et l'ont intronisé au centre de l'univers. Trois siècles après, les Lumières ont définit l'homme comme un individu porteur des besoins. Elles ont proposé comme nouvelle cible de la vie humaine la poursuite du bonheur, à la fois individuel et collectif. Mais le bonheur ne se trouverait plus dans la contemplation de Dieu dans le ciel, comme il l'avait concu la scolastique, mais dans quelque chose beaucoup plus terrestre: la satisfaction des besoins humains, en particulier des besoins matériaux. L'histoire était un chemin sans détour vers ce nouveau genre de bonheur. Et ses progrès exigeaient l'émancipation humaine contre toutes les formes de domination, qu'ils viennent, des traditions autoritaires ou des lois de la nature. Le processus d'émancipation exigeait, donc, des continuelles ruptures révolutionnaires. Comme on le sait, l'idée moderne de l'émancipation politique s'est bientôt divisée en deux courants extrêmes: l'individualisme libéral et le communisme marxiste. Pour la démocratie libérale les libertés individuelles sont le point de départ et le but de la vie en société. Pour le communisme de Marx, le début et la fin de l'activité sociale sont la création de la communauté humaine. Mais ces deux courants, contraires à la surface, reposent sur un concept encore plus fondamental de la civilisation moderne: la recherche du bonheur ou de l'accomplissement de l'homme dans la satisfaction des besoins de ce monde.

Dans ces concepts clés des Lumières semblaient être déjà en germe, en premier lieu, les révolutions politiques qui ont renversé la monarchie absolue et ont conduit à la démocratie libérale, et, après, à un siècle de révolution socialiste. En bref, les Lumières contenaient le monde moderne dans son concept. Mais comme nous l'avons dit, dès la fin du XX^c siècle les expressions politiques de ce monde ont disparu ou ont été mortellement blessées. Au lieu de cela, le bonheur est aujourd'hui la consommation.

Sommes-nous donc dans une postmodernité présumée? Avec Jean-François Lyotard je pars de l'idée que les grands systèmes qui ont promis le salut, la libération ou le bonheur de l'homme - comme la vision éclairée, l'idéal marxiste ou libéral - ont échoué. Mais il me semble que la conception moderne de l'homme comme un simple porteur de besoins et l'identification de son objectif comme la satisfaction de ces besoins, est plus vrai que jamais dans la société de consommation. Et elle menace de submerger nous tous.

Pour Jürgen Habermas la vision postmoderne est plutôt antimoderniste dans la mesure où elle a abandonné la quête de l'émancipation humaine. Mais, là encore, pour moi, le plus profond de la modernité n'est pas une libération quelconque, mais l'accomplissement de l'homme conçu comme l'entière satisfaction de ses besoins. Au centre même de ce monde prétendument postmoderne est encore présente la notion très moderne d'un homme dont l'accomplissement c'est encore ce genre de bonheur. Aujourd'hui, ce concept et son ordre des valeurs se trouvent dans la crise. Ils ruinent la nature et détruisent la solidarité de l'espèce.

À partir de cette base se dégagent les graves problèmes auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui: les prêts hypothécaires subprime, la crise économique et financière mondiale qui a conduit à la crise environnementale de la planète, la corruption rampante de la politique, le trafic de drogue, le terrorisme, etc. Tous ces phénomènes et ceux qui apparaîtront dans l'avenir immédiat, font partie de la même crise. Ce sont des symptômes de la rupture de la modernité et de ses projets d'émancipation, et ont mis en doute l'avenir de la démocratie et du monde. En vendant, surtout en Etats-Unis et en Europe, des prêts hypothécaires non payables, les "yuppies" de Wall Street, les escrocs majeurs de l'histoire, n'ont cherché autre chose qu'à augmenter leur bonheur. La chaîne scandaleuse créé par la production industrielle des besoins et par leur satisfaction a conduit à la crise de l'environnement dans un monde qui promet de nous donner des surprises chaque jour davantage dans les mois et années à venir. Au lieu de vrais dirigeants politiques, nous avons de plus en plus à la tête des États des clowns corrompus, prêts à faire leur propre bonheur. Un bonheur qui trouvent nulle part ailleurs cherchent maintenant des toxicomanes, ceux qui produisent la drogue et en font le trafic, et même ceux qui lavent leur argent dans des banques américaines, les îles des Caraïbes ou de la Suisse. En désespoir de cause pour gagner le bonheur terrestre, des terroristes invoquent des causes saintes ou simplement justes pour tuer ceux qui, à son avis, la possèdent.

Mais les remèdes a ces maux qui sont en vue jusqu'à présent, ne vont pas audelà de l'oxygène financière temporaire injecté dans les banques et certaines entreprises, peut-être quelques mesures de régulation du système financier mondial, les timides résolutions sur l'environnement de Copenhague, les guerres contre le terrorisme dans un nombre croissant de pays. Ce sont toutes des réponses pour l'avenir immédiat. Mais presque aucun des dirigeants du monde ne se remet encore en question au sérieux sur un avenir durable pour l'humanité.

Comme vous le savez bien, en Amérique latine ont maintenant repris des efforts pour construire un présumée «socialisme du XXIe siècle». À mon avis, pour paraphraser Marx, ces tentatives répètent aujourd'hui le socialisme du XXe siècle, qui s'est manifesté d'abord comme tragédie et reprend aujourd'hui comme comédie. En Colombie, mon pays, des années soixante-dix, certains de ses dirigeants les plus modernes ont permis la pénétration massive du trafic de drogue dans la société et l'État. Et ce type des affaires a pénétré même à la guérilla et leurs ennemis, les groupes paramilitaires. Pas d'expression plus fidèle de la libre concurrence et des marchés libres. Mais, en ayant été déclaré illégal, le commerce de la drogue est devenu une gigantesque puissance capable d'arbitrer tous nos conflits de ces trente dernières années. Les Colombiens d'aujourd'hui qui nous sommes, nous ignorons l'histoire réelle du pays dans ces dernières décennies. D'elle nous n'avons encore vu que l'ombre brumeuse projetée sur le théâtre national. Le trafic de drogue est devenu le véritable pouvoir, camouflé derrière leurs figures de proue économiques et politiques. Mexique et d'autres pays sont également assiégés.

L'espèce humaine tout entière est menacée. Nous ne survivrons pas si nous ne sommes pas capables de donner un changement radical au sens de la vie, qui nous pousse à deux choses: à une solidarité humaine profonde et à l'utilisation respectueuse de la nature. Mais je ne sais pas comment ce projet peut fonctionner. Peut-être le vingtième siècle nous a laissé une base technologique qui permet une production moins invasive, plus propre. Et le vingt et unième devra nous apprendre que l'objectif final de la vie en société n'est pas la croissance économique indéfinie, la création continue des nouveaux besoins inutiles et leur satisfaction transitoire par la consommation. De même, bon gré mal gré, nous devrons apprendre que l'idée de base qui devrait régir notre vie n'est pas la libre concurrence, un travesti de la guerre, mais la solidarité de l'espèce humaine. Enfin, je pense que tout cela n'est possible qu'à partir d'une prise de conscience éthique universelle. La violence a cessé aujourd'hui d'être la sage-femme de l'histoire.

Merci beaucoup.

	8	

Colère : construire la création politique (droits, art, lieux de savoirs)



Des luttes collectives à la résistance par délégation

Jocelyne Haller

Assistante sociale, Présidente de la Commission du personnel de l'Hospice général, membre de l'Assemblée constituante pour le mouvement politique SolidaritéS, Genève-SUISSE

Résumé

Un témoignage sur la solitude du coureur de fond, une tentative de compréhension, au travers d'une expérience particulière de plus de 30 ans d'expérience militante, des mutations des notions de conscience et de luttes collectives dans une secteur d'activités donné. L'auteure opère un balayage rétrospectif de son activité professionnelle et militante pour appréhender le panorama d'un paysage qui a changé. Un nouveau décor dans lequel il est devenu urgent de trouver des clés de lecture, de nouveaux points de repères, de nouvelles stratégies pour continuer à construire des solidarités et défendre des principes aussi fondamentaux que la justice sociale. Plus particulièrement, il s'agit au travers de cet examen de considérer les facteurs qui aujourd'hui entravent, édulcorent ou découragent l'engagement militant et d'imaginer comment dépasser ces écueils pour, à nouveau, résister ensemble.

Le dernier carré en charge de la résistance... par délégation

Comment témoigner d'une expérience d'engagement militant de plus de 30 ans, et surtout en faire le bilan, sans paraître juger ses compagnons de lutte, qui au fils du temps se sont arrêtés au bord du chemin, se sont donné d'autres priorités et ont opéré d'autres choix de vie. Comment ne pas sembler considérer avec une amertume teintée de sévérité, ceux qui s'engageant dans le domaine professionnel qui est le mien, celui du Service social, estiment qu'il peut s'agir d'un travail comme un autre ? Ceux qui pensent que dans ce champ d'activités où il est question d'accompagner les personnes en détresse, les victimes de la violence sociale vers le mieux être, vers la reconquête de leurs droits, on peut simplement se faire agent des nouvelles politiques publiques sans les remettre en cause, sans tenter de les modifier lorsque le remède qu'elles prétendent constituer est pire ou tout au moins aussi nuisible que le mal.

Comment ne pas paraître à leurs yeux comme une tenante de la vieille école ? - pas celle des sœurs visiteuses et des « saintes laïques », mais celle post 68 qui se voulait vecteur de changement et d'émancipation -, comment ne pas figurer un « modèle », exemplaire à certains égards, certes, mais en voie d'extinction ?

Comment surtout ne pas se laisser enfermer dans une image de militante « pure et dure », entièrement dévouée à « la cause » qui sera toujours là pour réagir, pour agir lorsque tous les autres auront renoncé?

Comment ne pas éprouver de la colère à l'écoute de ces compliments, qui sonnent comme un viatique pour une lutte qu'il faudra mener avec un dernier carré, dont ceux qui les énoncent s'excluent, pour toutes sortes de raisons, qui leur appartiennent, mais qui légitiment à leurs yeux leur absence ? Comment considérer tous ces gens qui louent l'engagement des autres, qui se félicitent qu'ils soient là pour résister et les remercient d'être présents à l'action, tout en leur déléguant de la sorte leur part de responsabilité au renforcement du collectif voué à attendre les buts qu'ils disent appeler de leurs vœux ?

Lassitude, découragement, résignation, sentiment d'en avoir suffisamment fait, nécessité de se préserver face à des gestions institutionnelles qui ne s'embarrassent plus guère d'égards envers le personnel et divisent pour mieux gérer ; autant de raisons qui peuvent expliquer cette démobilisation effective et cette résistance par délégation.

Mais il serait illusoire de n'en retenir que les motifs avouables. Peut-être faudrait-il enfin admettre qu'il n'y a rien de louable ou de politiquement défendable à laisser les autres prendre des risques à sa place ou de tenir des doubles discours. De même qu'il faut rappeler que la soumission, même guidée par la prudence, n'offre qu'un illusoire répit alors qu'elle consacre plus sûrement la fragilité et la précarité de la situation de celui qui s'y résout. Dans un autre registre de stratégies de préservation de soi, susceptible celle-là de moins d'indulgence, il faut relever la « prime à allégeance ». Celle-ci est devenue monnaie courante dans ce terrain jadis considéré comme une pépinière de militants qui ne s'embarrassaient pas d'aspirations hiérarchiques ou d'auto surprotections et un champ d'action où la confrontation avec la misère et la cohabitation avec les laissés pour compte de la prospérité suscitait d'irrépressibles besoins de justice sociale.

Qui sème la misère récolte la colère !...En réalité, pas toujours ! Pas tout de suite ! Pas comme on l'aurait espéré ! L'écoute des propos tenus au « café du commerce » ou l'indéniable ascension du Mouvement citoyen genevois (MCG) et autre Union démocratique du centre (UDC) l'illustrent malheureusement. La colère se tourne vers les AUTRES, les Frontaliers, les Étrangers, les Requérants d'Asile, les abuseurs. Généralement, ces tenants de la haine ordinaire n'hésitent d'ailleurs pas à tenir les uns pour les autres. Il est si commode de les dénoncer tous comme abuseurs pour mieux légitimer le rejet et toutes les mesures discriminatoires dont il s'accompagne.

Et pourtant, oh combien cette affirmation se révèle lourde de promesses, de sursauts de dignité, de révoltes contre l'exploitation et de lendemains qui chanteraient d'autres airs que ceux entonnés par les chantres du capitalisme. Nous la scandons avec énergie et espoir lors de ces manifestations où il s'agit de fustiger le néo-libéralisme et ses néfastes conséquences pour le commun des mortels, où il est question de dénoncer le nouvel ordre économique et la nouvelle gestion des politiques publiques.

Mais de retour dans nos foyers, dans les entreprises qui nous emploient, sur nos champs de luttes! Que de questions! Combien de solitude! Car où sont-elles donc ces cohortes de révoltés, de victimes qui, enfin dressées, disent: Non! Au mépris, au déni de leur qualité d'être en droit, à l'exploitation? Où sont-ils ceux pour qui nous nous battons, avec qui nous comptions nous battre? Ceux qui attendent que nous nous battions, ceux que nos luttes rassurent sur l'état de santé de la démocratie.

Cette lancinante question taraude ceux qui aujourd'hui semblent représenter le dernier carré d'une masse de militants, de citoyens, d'usagers qui au fils des ans avaient contribué à construire et renforcer le bien commun, qui luttaient contre les inégalités sociales et défendaient les droits humains. Tous y croyaient, tous étaient prêts, en la matière, à apporter leur écot. Ils l'ont fait! Durant un temps. Mais pour beaucoup ce temps semble révolu et la relève ne vient qu'au compte goutte et au coup par coup.

Sur la scène de l'exploitation rien n'est jamais acquis, rester sur le qui-vive constitue la première règle, comme la nécessité de placer une cale sous une roue pour éviter que le véhicule ne dévale la pente durement gravie! Récemment, j'avais conclu un texte sur le déni du droit d'avoir des droits en imaginant que Sisyphe aurait pu être une assistante sociale, et de surcroît une assistante sociale en colère. Aujourd'hui, pour ce colloque et pour le présent texte, j'invoque encore le mythe de Sisyphe pour émettre l'hypothèse que son fardeau pourrait être celui d'un militant contre l'injustice. Charge, qui s'il en est, reste récurrente et impose un éternel recommencement. Sisyphe était seul et le combat pour la justice sociale ne se conçoit que collectif. Alors faut-il quelques Sisyphes pour garder la flamme dans l'attente que les individualités s'agglomèrent, que le groupe se forme et s'organise? Peut-être, mais dans cette attente : « Pauvres Sisyphes »!

Que l'on entende bien qu'il ne s'agit pas de faire ici du misérabilisme ou de tresser des couronnes à une « dernière garde » contre le renoncement à la défense des valeurs qui nous animent. Ma démarche consiste en fait à tenter de porter un regard lucide sur 30 ans d'engagement afin de comprendre comment nous sommes passé des luttes collectives à la résistance par délégation. Comment nous sommes passés du « tous ensemble !» au « qu'est-ce que vous comptez faire ? » Evidemment, retracer ce parcours et le questionner en quelques pages s'avère présomptueux. Il ne s'agit en fait que d'une ébauche de réflexion qui n'a d'autre ambition que de partager certains constats et d'apporter une contribution à un éventuel regain de mobilisation.

Ma pratique de professionnelle et de militante dans une importante institution de la place genevoise me place depuis quelques années régulièrement devant le constat que plus la situation se détériore moins nous sommes nombreux à tenter d'arrêter le processus en cours et plus important en est le compte des victimes. De fait, intrinsèquement et résolument militante, je continue à progresser sur le chemin des luttes sociales et me retrouve vouée à faire le compte des désaffections, à tenir l'inventaires des absents. Je deviens, amer lot de ceux qui restent, comptable de la démobilisation ambiante. Parfois, avec satisfaction et espoir, je vois se rallier

de nouvelles forces, s'ouvrir de nouveaux fronts de résistance. Mais rendue prudente par le fait d'avoir duré plus longtemps que ceux qui avaient été formés pour incarner la relève, je reste cependant modérée dans mes enthousiasmes.

Avant d'aller plus avant dans ces considérations sur la difficulté que rencontrent ceux qui refusent autant de se soumettre que de se démettre, je dois brièvement décrire ici la réalité dans laquelle j'évolue. Une institution genevoise d'Action sociale, ancrée dans la réalité du canton depuis au moins le 15ème siècle.

Celle-ci s'est caractérisée depuis le début des années soixante jusqu'à la fin des années quatre-vingt par son dynamisme et sa créativité. La conception du travail social qui s'y développait, affrontait et questionnait sans fausse honte les contradictions qui la traversaient et tentait d'accompagner les personnes en difficulté ou en passe de l'être dans leurs efforts de rétablissement de leur situation et dans la défense de leurs intérêts. Mieux encore, cette institution avait développé un concept d'Information sociale qui plaçait en priorité la prévention. Elle allait jusqu'à professer et mettre en pratique l'adage qui dit que « prévenir vaut mieux que guérir ». Elle conciliait même dans un difficile équilibre l'exercice de sa mission, supposant de voir ses collaborateurs engagés dans des actions sociales collectives qui pouvaient mettre l'institution en porte à faux, et son statut d'établissement public autonome rendant des comptes à son autorité de tutelle. Assistante sociale fraîche émoulue de l'Ecole sociale, je m'estimais privilégiée de pouvoir travailler sans une telle entreprise, qui représentait pour moi un terrain professionnel associant à la fois la possibilité de répondre immédiatement aux besoins des personnes en difficulté et dans le même temps l'opportunité d'agir sur les causes. Je trouvais là les conditions optimum pour exercer une travail social visant essentiellement l'émancipation des individus et dans une certaine mesure le changement social. De fait, un travail social comme je ne pouvais et ne puis toujours en imaginer une autre. Bien sûr, d'aucuns objecterons que nous nous trouvions alors encore dans le sillage des 30 glorieuses et surtout avant une grave détérioration du contexte économique et social et de la mise en place de la politique de rigueur budgétaire de l'Etat, et ils n'auront pas tort. Toutefois, rares étaient parmi les professionnels ceux qui ne comprenaient pas la nécessité de combattre toute mesure qui attentait aux droits des usagers ou dénaturait l'intervention des professionnels et leur complexe posture professionnelle. Cette action là aussi faisait partie du métier! Et cela indépendamment de la question des moyens matériels que l'on invoque actuellement pour justifier les transformations du métier et certaines pratiques déonlogiquement discutables qui en découlent. De ce mouvement sont venues toutes les considérations relatives aux étroites interactions entre le contenu et les conditions de travail et nous fûmes nombreux à être forgés de ce fer.

Puis vint le temps de la redéfinition, celui de la nouvelle gestion publique. Genève l'adoptait alors que les Etats Unis, son terreau d'origine, en revenaient déjà. Tant pis, foin de prudence ou d'intelligence! Pourquoi tenir compte des expériences des autres? Sans doute car derrière la nouvelle gestion publique se dissimule l'objectif de redéfinir et surtout de réduire le rôle de l'Etat et qu'à ce

compte là les tenants du moins d'Etat ne s'embarrassent pas de scrupules sur les travers induits par leurs projets. A leurs yeux, qui voient bien plus loin qu'il n'y paraît, rien n'importe plus que de diminuer le nombre de fonctionnaires et de supprimer au passage leur statut et de réduire les prestations aux usagers dont ils ont déjà prévu que le nombre augmenterait drastiquement en raison de la crise que les derniers avatars de leur système économique allait produire.

La mutation engagée, nombreux ont encore été ceux qui tentait d'y faire barrage afin d'infléchir les réformes en cours pour préserver le rôle redistributeur de l'Etat et s'opposer au démantèlement social. Un mouvement syndical encore relativement fort, une fonction publique dynamique et une Gauche, aiguillonnée par les mouvements sociaux, offraient un cadre d'alliances et de regroupements propices à l'action militante dans le champ des luttes sociales.

Puis vint le temps de l'institutionnalisation et du laminage. Passée l'effervescence des mouvements sociaux, les associations, les syndicats et les organisations politiques engrangèrent les dividendes de leurs luttes. Ils s'organisèrent, se structurèrent et s'institutionnalisèrent. Au passage ils devront y payer leur tribut : une rigidification et une hiérarchisation de leurs structures. Leur qualité d'interlocuteurs ou de partenaires sociaux reconnus leur vaudra des collaborations avec les autorités, des velléités d'investir le champ de la politique institutionnelle qui se révèleront difficiles à gérer et les entraîneront sans doute plus loin qu'ils ne l'auraient souhaité. Plus loin qu'il ne le serait maîtrisable dans la voie de la concertation, voire de la participation. Enfin, quelques entailles au contrat, quelques trahisons idéologiques termineront de semer la confusion et de déconcerter ceux qui entendaient participer à un front social de résistance. L'une parmi les plus cuisante expérience en la matière fut le bilan dramatiquement antisocial du Conseil d'Etat genevois à majorité « alternative » rose-verte de la dernière législature. Ou encore par exemple les hésitations syndicales à soutenir en 2007 le référendum contre la loi genevoise sur le chômage, qui a drastiquement affaibli la protection et les droits des chômeurs, et le clair refus du parti des Verts en la matière, et plus récemment l'annonce part ces derniers qu'ils soutiendront le 2ème volet de cette offensive contre les chômeurs en votant le projet de loi sur la révision de la loi sur l'aide sociale. Rappelons au passage que ce projet de loi ne propose rien de moins que l'abrogation du Revenu minimum d'aide sociale pour les chômeurs en fin de droits (RMCAS) et qui entend, en bref, réviser l'aide sociale afin de trier les bénéficiaires réinsérables et les autres. Qui vise, en outre, à privatiser une partie des tâches du service social pour les inféoder à la logique du marché et imprimer une pression sur l'emploi par la sous enchère salariale. Cela tout en réduisant le coût des prestations. Ce qui ne représente qu'une offensive de plus contre le complexe édifice de la sécurité sociale qui fait déjà l'objet d'incessantes attaques, de constantes réductions de ses prestations et de son champs de protection. Quelle « alternative » laisse donc augurer ce que beaucoup ne se hasardent désormais plus à qualifier à Genève « de partis de l'Alternative » ? Leurs membres, dont nombreux ne se reconnaissent plus non plus dans ces dérives, parviendront-ils à imposer à leurs partis un repositionnement politique en cohérence avec les fondamentaux qui ont motivé leur adhésion ou devront-ils chercher dans d'autres mouvements, d'autres partis une réponse à leurs aspirations politiques ?

Un des aspects de la démobilisation ambiante procède partiellement du même mécanisme de rupture des solidarités que la régression de la sécurité sociale. Il repose aussi sur la théorie des abus. Ce venin qui s'insinue dans toutes les strates de la société, dans tous les secteurs professionnels et se nourrit du prétexte de ce voisin qui au bénéfice de l'assurance invalidité travaille « au noir » ou de ce neveu chômeur qui « ne cherche même pas du travail » et plus généralement de ces requérants d'asile « qui sont tous des dealers ». De ces lieux de plus en plus communs, beaucoup en ont dans leurs manches et ils ne se privent pas de les agiter. Ils disséminent ainsi à tous vents leurs préjugés et désignent les boucs émissaire. Dès lors, à quoi bon défendre la sécurité sociale si ses prétendues largesses sont exploitées majoritairement par des « abuseurs » et à quoi bon défendre les usagers, si une large partie d'entre eux sont des abuseurs.

Mais la théorie des abus n'aurait pas aussi facilement trouvé preneurs au sein des professionnels si elle n'avait découvert un terrain favorable dans un champ professionnel laissé en jachère, dans la confusion sémantique induite par la nouvelle gestion publique qui empruntait et travestissait nos propres valeurs et références. Une des démonstrations la plus illustrative est la récupération du terme «qualité» ou du mot d'ordre " de l'usager au centre des préoccupations » pour en faire des labels de certification de protocoles et de procédures, qui bien souvent n'ont plus grand chose à voir avec la qualité d'un service ou d'une prestation et sacrifient plus souvent qu'à leur tour la déontologie sur l'autel d'une efficience autoproclamée. La théorie des abus n'aurait pas gagné autant de terrain si la disqualification ne s'était pas ajoutée à la confusion de sens. Non seulement la disqualification des usagers, mais également celle des professionnels. Ainsi, a-t-on régulièrement entendu dire - et pas uniquement par les partis dits conservateurs que les travailleurs sociaux étaient résistants au changement. Ce à quoi nous répondions systématiquement que nous rentrerions volontiers en matière si l'on nous faisait la démonstration de la pertinence du changement en question. Ces démonstrations n'ont pas été faites et les changements mis en place se sont souvent révélés être de cuisants échecs. Qu'importe puisque la « fonction mémoire », n'est apparemment pas comprise dans la nouvelle gestion publique et qu'elle tient pour quantité négligeable ce qui l'a précédée et s'absout volontiers de ses propres erreurs. Tant pis pour celles et ceux qui auront à pâtir des conséquences des actes de ces apprentis sorciers que sont ces « new public managers ».

Dans l'entretemps, les milieux professionnels ont été amenés à donner des gages de compliance. Pour contraindre les idées, il faut contenir les gens. Pour éviter les affrontements et réduire les résistances, il faut procéder progressivement et surtout subrepticement. La première étape consista donc à renouveler les états major des institutions. Selon l'énoncé que des professionnels compétents ne faisaient pas forcément de bons cadres, on engagea des cadres issus d'autres horizons professionnels, qui recrutèrent à leur tout leur "garde rapprochée".

Ensuite ceux-ci procédèrent à un renouvellement du terrain en engageant de manière intensive du personnel non formé en travail social. L'afflu de personnes venant d'autres horizons professionnels ne pu être assimilé harmonieusement. Tout d'abord en raison de son caractère massif et surtout par l'absence de volonté institutionnelle de leur permettre d'acquérir les outils et les valeurs du domaine professionnel qu'elles intégraient. Parallèlement, se mis en place progressivement une structure d'encadrement du personnel qui substituait la verticalisation du fonctionnement des équipes à la coordination horizontale. Dans le domaine où je travaille, nous avons longtemps travaillé de manière autonome. Progressivement nous avons dû faire face à des tentatives de hiérarchisation. Infondées en terme d'organisation et rendues inutiles par un engagement professionnel cohérent en matière de rôles et fonctions, nous avons pu longtemps résister à ce mouvement. Malheureusement au fils du temps, la non transparence est devenu un instrument de gestion institutionnelle et nous avons vu professer une théorie qui tendait à laisser croire que l'on pouvait exercer un mandat d'action sociale sans définir le ou les concepts d'intervention qui le sous-tendaient et/ou veiller à leur réactualisation. Ainsi, d'aucuns, du politique à l'institutionnel n'ont eu de cesse d'introduire des changements sans nommer de quels projets ils relevaient, sans reconnaître les changements qu'ils impliquaient pour éviter les réactions et d'éventuelles contestations et placer les professionnels, les usagers devant les faits accomplis. Ainsi, nous nous sommes insidieusement trouvés confrontés à un champ professionnel qui avait changé et qui était habité par d'autres qui n'étaient plus attachés de la même manière aux valeurs qui fondent l'action sociale.

Le décor serait planté pour permettre toutes les réorganisations, tous les remises en questions des pratiques professionnelles et les réductions de prestations s'il ne manquait les derniers éléments fondamentaux : le déni, le contrôle et le musèlement de la parole. La disqualification extérieure construite pour justifier des mesures de reprise en main des professionnels désécurisés sur un terrain mouvant y concourent. Le resserrement du contrôle hiérarchique et procédural peuvent être mis en place, les résistances ne sont plus considérées que comme une rémanence d'un dernier carré d'anciens dont la hiérarchie espère bientôt le départ à la retraite et qu'elle encourage à bénéficier du plan de retraite anticipée avant qu'ils ne parviennent à remobiliser de nouveaux collaborateurs ! Le fonctionnement institutionnel est verticalisé. La prise en considération de l'expérience du terrain est laissée pour compte. Elle n'est invoquée que pour entériner les projets institutionnels par le bais de groupes de travail dont la composition s'effectue généralement par cooptation des cadres. Tout passe par le prisme de la traduction hiérarchique. Pour exprimer un avis divergent il faut s'extraire de la ligne hiérarchique et prendre le risque de s'exposer dans un milieu où le contrôle se resserre, isole les individus, dénie la spécificité du travail social. L'attention se focalise sur l'aspect procédural dans un domaine d'activités sensibles caractérisées par leurs aspects non formels. Les questionnements déontologiques sont minimisés ou disqualifiés. Dans un tel contexte, les replis stratégiques sont foison, une apparente docilité est de mise. Pourtant, si dans une certaine mesure ce système parvient à imposer le silence et la résignation/soumission, il ne parvient pas totalement à endiguer une autre manifestation de désaccord et de refus de la contrainte. Il doit faire face à l'expression de la souffrance au travail, au syndrome de la maltraitance institutionnelle. Cette nouvelle manière de retourner contre soi l'impuissance et la colère. L'expression de ce que l'on pourrait assimiler à un « criant reproche muet » coûte cher aux institutions et devient depuis quelques années un considérable problème de santé publique. C'est surtout une bombe à retardement dont on ne sait pas dans quelle direction elle éclatera, la seul certitude qui demeure c'est qu'elle sera occasionnera d'importants dégâts.

La coordination horizontale, l'espace public n'existe plus. Seules les assemblées du personnel offrent encore un espace où la parole des professionnels peut s'exprimer et être répercutée. C'est sans doute un des éléments qui font que la Commission du personnel de l'Hospice général, en plus de la défense des conditions de travail, ait un champ d'action si large et tant à dire et à faire en matière de contenu du travail. Elle supplée au défaut de préoccupation de l'institution sur le sens du travail social. Elle constitue le dernier bastion de l'interrogation sur le sens de l'action et du respect de la posture professionnelle. Ajouté à ces fonctions, elle joue un rôle important dans la défense des collaborateurs qui sont en butte à des difficultés avec leur hiérarchie. Elle est un témoin incontournable des réalités que vivent les collaborateurs et des problèmes qu'ils rencontrent. Ses victoires, ses avancées sont soigneusement passées sous silence. Pire, la direction et la hiérarchie tentent de la discréditer aux yeux du personnel. Ce faisant, elles omettent le fait qu'elles s'adressent à ceux qui font les frais de la politique institutionnelle mise en œuvre et que pour les convaincre, il ne suffit pas de disqualifier les représentants du personnel, il faudrait changer véritablement d'attitude et de pratiques.

Aussi, même si le personnel tend à se mobiliser plus difficilement, il n'est pas forcément dupe de ces discours et de ces stratégies. Cependant, il demeure sur son quant à soi. Prêt à solliciter ou à soutenir la Commission du personnel si le jeu lui paraît valoir la chandelle ou s'il est acculé à une prise de risques. Car le risque est présent. On voit apparaître depuis quelques années, mais la pratique s'accentue depuis quelques mois, des conduites qui n'avaient pas cours dans le domaine des institutions sociales ou ne l'étaient que de manière larvée. Il s'agit du retour de l'intimidation et des mesures de rétorsion. Elles se caractérisent par des allusions à de possibles mauvaises évaluations, à la mise en cause de la motivation et de l'engament professionnel en cas de désaccord, à la recherche d'erreurs, à des formes mise à l'écart, etc... Toutes choses qui deviennent le prix de l'expression de la parole et de la mise en question de ce qui est imposé sans tenir compte des impératifs déontologiques.

Alors, pour protéger le personnel, pour contrer cette pression, pour simplement faire valoir les droits des travailleurs, il faudra sans doute regagner du terrain sur le champ du droit. Puisque la légitimité a largement perdu son droit de cité, il faudra alors invoquer le champ du droit. Cela revient à exiger le renforcement des organes de protection contre le harcèlement au travail, à mesurer plus rapidement les

limites de la concertation et à porter plus systématiquement devant les tribunaux les conflits du travail. Car si dans des circonstances données, il y a un devoir de résistance. Il y a encore plus certainement le devoir de garantir le droit à la résistance.

Sur le terrain professionnel l'expression est circonscrite. La proximité de la hiérarchie, le procédurisation, la taylorisation du travail social et le contrôle constant qui s'exercent sur le « bienfacture procédurale » contraignent la pertinence de l'action sociale. Face à cette pression constante, les professionnels bien souvent lâchent prise. Confrontés à l'alternative de se soumettre ou de se démettre, beaucoup se sont démis si l'on se réfère aux taux de rotation qu'a connu l'institution. Mais à l'heure où les possibilités d'alternatives à l'extérieur se font rares, plus encore font mine de se soumettre et attendent leur heure. Soit celle d'un poste trouvé ailleurs, soit celle d'une action qui permette de relever la tête et de redonner du sens à son travail. Soit enfin, celle qui fera incontestablement la preuve de la faillite de cette nouvelle gestion des politiques publiques et ré-initiera une période de réflexion sur les prestations nécessaires aux usagers et les concepts d'intervention du métier pour y répondre. Celle-là, malheureusement tardive, se révèlera sans doute très coûteuse à bien des égards compte tenu des déficits accumulés et de l'ampleur des terrains à regagner. Dans cette attente, ceux-là se font oublier et mettent chaque jour à l'épreuve leur capacité de résilience. De fait, dans une institution qui a connu depuis près de 50 ans une tradition de mobilisations pour la défense de la pertinence du travail social, cet héritage reste présent. Beaucoup encore n'ont pas répudié cette succession et viendront à un moment ou à un autre faire valoir leur droit.

Quant ? Comment ? Nos adversaires en l'occurrence pourraient se révéler nos meilleurs alliés. Car qui sème la misère, récolte la colère... et cela pourrait finir par arriver. Alors, dans cette attente, considérant que la révolte n'est pas morte, qu'elle est simplement aux abonnés absents, quelle est en latence, la résistance perdure, s'organise et garde les positions!

Textes de références

- « N'avoir que la pauvreté pour horizon », Bulletin de la ligue suisse des droits de l'homme, automne 2006.
- « Politique sociale : la déconstruction. » Brochure de solidaritéS : « 20 d'attaques néo-libérales sur la Fonction publique », décembre 2009.

Résister au démantèlement des droits Repenser radicalement la démocratie

Christophe Tafelmacher

Avocat et militant, Lausanne (Suisse)

Résumé

Après avoir évoqué son parcours personnel et son double ancrage professionnel et militant, l'auteur présente une synthèse des réflexions menées dans ses publications mises en rapport avec le thème du colloque. Les domaines des politiques d'asile et d'immigration, ainsi que des assurances sociales, ont constitué un terrain d'observation privilégié, dans la mesure où ils apparaissent comme des laboratoires sociaux. Ils révèlent les lacunes du droit, le démantèlement croissant des droits subjectifs et la remise en question des fondements de l'Etat de droit. On voit comment, dans le contexte général de la forte offensive réactionnaire du total-libéralisme, des notions comme la « lutte contre les abus » ont permis de transformer des droits opposables à l'Etat en mesures de contrainte sur les citoyen.ne.s. On voit également se multiplier de graves atteintes aux libertés qui inquiètent jusqu'à d'éminents juristes libéraux. Les discours sur la dangerosité ou la nécessité d'éloigner vertains individus des territoires nationaux conduisent à des pratiques de destruction des personnes. Le démantèlement de l'Etat lui-même, marqué par la privatisation de tâches de sécurité ou de maintien de l'ordre public autrefois considérées comme régaliennes, rend particulièrement difficile la protection des droits individuels. Une position critique sur le fossé entre loi et droits, certes importante, ne suffit plus. Comment conjuguer colère, devoir de fidélité des travailleurs.euses public.que.s et privé.e.s face à de tels faits? L'auteur s'interroge sur la pertinence de l'obéissance et du respect de lois consacrant l'injustice. Il plaide pour un engagement ancré dans une position de résistance aux démantèlements des droits et des cadres qui les garantissent. Comment alors intégrer la désobéissance civile dans un système juridique à reconstruire, dans une perspective radicale de respect des droits fondamentaux existants et à construire? La distinction entre public et privé a-t-elle encore un sens lorsque l'on privatise des fonctions et tâches déléguées historiquement à la souveraineté étatique, dont le monopole de la violence ? Quelle place accorder à l'Etat face au constat de sa violence quand celle-ci remet en cause les droits fondamentaux? Peuton imaginer de créer de nouveaux droits, ou de modifier l'ancrage étatique et national des droits? Par ailleurs, face à l'évolution décrite, comment concevoir l'articulation entre le rôle d'avocat et celui de militant-résistant ? Comment éviter de renforcer la légitimité des pratiques étatiques inscrites dans la violence d'Etat en utilisant les moyens de droit ? Ne doit-on pas articuler le travail de résistance à la fois dans un cadre étatique et extra-étatique ? Le champ d'interrogation est vaste : l'auteur se centre ici sur une réflexion critique autour de la désobéissance civile. Quels apports utiles peut nous fournir l'histoire de la désobéissance civile ? Afin d'identifier les nœuds de conflits et d'apporter des éléments de réponse, l'auteur s'inspire des questions posées par l'engagement dans la résistance au jour le jour d'avocat.e.s et de magistrat.e.s, ainsi que des conceptions de la lutte pour les droits comme lutte politique.

1. Parcours de vie et cheminement d'une réflexion

Je parle aujourd'hui à la fois comme avocat travaillant dans un collectif d'avocat.e.s à Lausanne (Suisse), et comme militant engagé dans diverses structures politiques et mouvements de résistance. Ma réflexion s'est élaborée à partir de ce double ancrage professionnel et militant, sur lequel j'ai bâti mon existence tout au long de ces 25 dernières années. J'introduirai cette contribution en revenant rapidement sur mon propre parcours et sur les principaux constats que j'ai été amené à faire lorsque j'ai tenté d'articuler pratique professionnelle et militante avec une réflexion plus théorique, avant de faire un point de la situation du démantèlement des droits, pour terminer en élaborant en deux temps une ébauche de réponse à apporter à cette évolution politique et juridique.

De 1982 à 1986, j'ai étudié à la faculté de droit de l'Université de Lausanne. Dès la fin de ces études, j'ai déployé une activité dans des mouvements associatifs militants : permanence juridique du Mouvement SOS-Asile Vaud, permanence de droit du travail de la Confédération romande du travail, prise de mandats juridiques pour la section vaudoise de l'Association Suisse des locataires (ASLOCA). En 1988, j'ai effectué un voyage d'une année en Uruguay pour retrouver la terre où je suis né, et pour y découvrir un riche terreau de pratiques sociales et militantes, ainsi qu'une histoire passionnante de mouvements sociaux. A mon retour en Suisse, j'ai travaillé pendant près de neuf ans comme juriste au Service des réfugiés de l'Entraide protestante (EPER), et j'ai participé en 1998 à la création du Service d'aide juridique aux exilé-e-s (SAJE) à Lausanne. J'ai ainsi expérimenté de l'intérieur le travail au sein d'une œuvre d'entraide liée à l'Eglise, active sur le plan national et reconnue par les autorités. Fort de cette expérience, j'ai effectué ma formation d'avocat en 1998, avant de m'installer comme avocat indépendant début 2002. Toutefois, mon but n'était pas de travailler seul dans cette profession libérale, mais plutôt de viser à la création d'un collectif de défense dont la pratique serait orientée vers la défense des dominés. Ce collectif a vu le jour en 2007, comprenant aujourd'hui 5 avocat.e.s et 2 avocat.e.s stagiaires ; articulé aux associations, syndicats et mouvement de luttes, il veut choisir ses dossiers en fonction de cette orientation, ce qui va à l'encontre de la vision habituelle de l'avocat mercenaire.

Sans que ce ne soit une stratégie adoptée consciemment dès le départ, j'ai poursuivi mon engagement militant associatif en parallèle à mon activité professionnelle. Avec le recul, je crois pouvoir dire que cela a été un élément extrêmement important, voire même déterminant pour moi. Il y a eu tout d'abord le choc vécu en confrontant le droit que j'avais appris théoriquement à l'Université avec la pratique du droit d'asile, ce qui m'a amené à remettre en question certaines

notions¹. Cette double appartenance m'a permis de développer une réflexion autonome par rapport à l'institution qui m'employait, tout en donnant du sens à mon travail et à mon action. Je pouvais, par exemple, m'exprimer librement dans le journal « SOS-Asile » ou dans « Vivre Ensemble, bulletin de liaison pour la défense du droit d'asile », tandis que la liberté de pensée et surtout d'expression n'existait pas de la même manière au sein de l'EPER, dont les prises de position au niveau national étaient élaborées sans que je n'aie pu donner mon avis.

Par mon double ancrage, j'ai été à la fois plongé dans le concret du « droit positif » avec ses procédures rigoureuses et ses limitations, et dans des activités militantes ou des mouvements collectifs avec leurs revendications qui relèvent du « droit souhaitable », pour reprendre des catégories classiques de la théorie juridique. A titre d'exemple pris dans le domaine du droit d'asile, d'un côté, lorsque j'ai rédigé des recours contre des décisions de refus ou d'expulsion, j'ai dû débattre dans le cadre juridique existant, très dégradé sur le plan des droits. De l'autre côté, j'ai notamment participé à un mouvement de résistance dans le canton de Vaud qui, entre 2004 et 2008, s'est opposé aux renvois considérés comme choquants de centaines de personnes déboutées de l'asile. Ce mouvement, dit « des 523 », a regroupé largement, sous la bannière de la « Coordination Asile Vaud », individus et associations; son histoire, multiple, complexe et très riche, reste encore à écrire² Dans ce cadre, j'ai pu porter le slogan « un renvoi est un renvoi de trop », souvent perçu comme très excessif, plus utopique, mais aussi plus proche de mes propres valeurs. Un autre aspect a consisté à fournir des arguments juridiques, sous diverses formes, pour appuyer les revendications ou interventions des mouvements ; typiquement, dans cette perspective-là, j'ai été souvent amené à mettre en opposition les législations ou pratiques administratives nationales et les droits fondamentaux découlant des conventions internationales ou de la Constitution fédérale.

À côté de cette implication professionnelle et militante, j'ai été amené à rédiger divers textes, pour prendre du recul par rapport à la pratique concrète, non sans devoir me faire violence, tant il m'est parfois difficile de m'arracher au travail quotidien et au suivi des dossiers individuels, et de m'accorder ce temps de réflexion sur ma pratique. Dans un premier temps, il s'est agi d'une description de violations des garanties de procédure, du traitement différencié entre personnes suisses et étrangères sous l'angle des protections constitutionnelles (principe

.

¹ Tafelmacher, Christophe, « Droit contre Raison d'État » in : Schmidlin, Irène, Tafelmacher, Christophe et Küng, Hélène (éds), La politique suisse d'asile à la dérive. Chasse aux « abus » et démantèlement des droits, Editions d'En Bas, Lausanne 2006, pp. 18-23.

² On peut déjà s'en faire une idée au travers des textes suivants : Tafelmacher, Christophe, « Asile: les enjeux d'une mise au pas cantonale », *Plaidoyer*, *Revue juridique et politique*, Zurich, 1/2005, pp. 52-55; Tafelmacher, Christophe, « Canton de Vaud : la résistance continue », *Plaidoyer*, 1/2006, pp. 52-55; Dolivo, Jean-Michel, Tafelmacher, Christophe, « Migrations : état des luttes en pays de Vaud », *Plaidoyer*, 3/2007, pp. 52-55. Voir aussi : Sancey, Yves, « Du refuge de Bellevaux à la lutte des « 523 » débouté-e-s », in : *La politique suisse d'asile* ..., op. cit., pp. 47-54.

d'égalité), pour dénoncer une politique d'asile restrictive sans base légale³. Une analyse, pour le moins prémonitoire en 1992, des conséquences des accords de Schengen sur la politique suisse à l'égard des étrangers et des réfugiés m'a fait exprimer la crainte d'une grave remise en cause du droit d'asile par le jeu des renvois des personnes dans les pays de premier accueil, par le discours de criminalisation des débouté.e.s de l'asile et par la confusion entretenue entre asile et immigration; on discernait clairement une ambiguïté entre une logique quantitative et policière et le devoir de solidarité affirmé comme principe fondamental par le gouvernement suisse⁴.

Dans le cadre d'une rencontre internationale en septembre 1993 du « Groupe de Genève - Violences et Droit d'Asile en Europe », j'ai évoqué les violences liées au droit d'asile et aux exclusions : dans la procédure administrative de reconnaissance du statut de réfugié, par le traitement discriminant dès l'arrivée et par la pratique restrictive de l'Office fédéral des réfugiés ; dans les conditions de vie en Suisse par la baisse des prestations d'aide sociale, par les attaques racistes, et par les discriminations au quotidien ; à l'encontre des personnes travaillant dans le domaine de l'asile⁵. J'ai effectué une description plus minutieuse de la politique suisse de dissuasion d'asile et de ses conséquences, à la fois dans le cadre d'une session du Tribunal permanent des peuples en 19946, puis dans un livre achevé lorsque j'ai décidé de me réorienter professionnellement vers la pratique d'avocat7. À la lumière de la politique des autorités suisses à l'égard des réfugié.e.s de Bosnie-Herzégovine, j'ai montré comment on avait glissé vers une logique de séparation par la fermeture des frontières et l'octroi de statuts précaires, puis de contrainte au travers des pressions en vue de l'exécution des renvois, ce qui finissait par renforcer une logique de partition dans le pays d'origine8.

³ Okitundu, Léonard She, et Tafelmacher, Christophe, La situation actuelle du droit d'asile, Editions ELISA, Lausanne 1988.

⁴ Okitundu, Léonard She, et Tafelmacher, Christophe, « Commentaire sur le papier de discussion intitulé: Problèmes nationaux et internationaux dans le domaine de la sécurité intérieure », in: Coordination Asile Suisse, Mouvement pour une Suisse ouverte, démocratique et solidaire, SOS-Asile Vaud, Europe! Montrez patte blanche! Les nouvelles frontières du Laboratoire « Schengen », CETTM, Genève 1993, pp. 185-191.

⁵ Tafelmacher, Christophe, « Affrontements entre réfugiés, citoyens et administration », in : Caloz-Tschopp, Marie-Claire, Clevenot, Axel, et Tschopp, Maria-Pia, Asile, violence, exclusion en Europe, Histoire, analyse, prospective, Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et Groupe de Genève « Violence et droit d'Asile en Europe », Genève 1994, pp. 141-151.

^{6 «} Rapport sur les infractions imputées à la Suisse en matière d'asile pour la période 1979-1994, déposé dans le cadre de l'accusation à la séance sur le droit d'asile du Tribunal Permanent des Peuples », Coordination Asile Suisse, Berne 1994 et sentence prononcée le 12.12.1994 à Berlin. Tafelmacher, Christophe, « Länderbericht Schweiz », in : Basso-Sekretariat Berlin (Hrsg.), Festung Europa auf der Anklagebank, Dokumentation des BASSO-Tribunals zum Asylrecht in Europa, Westfälisches Dampfboot Verlag, Münster 1995, pp. 90-102.

⁷ Maillard, Alain, et Tafelmacher, Christophe, «Faux Réfugiés »?, La politique suisse de dissuasion d'asile 1979-1999, Editions d'En Bas, Lausanne 1999.

⁸ Tafelmacher, Christophe, « Quand la « protection provisoire » et les renvois forcés du droit d'asile en Suisse rejoignent l'épuration ethnique », in : Action sociale, action humanitaire, de la protection à la contrainte, Cultures & Sociétés, Cahiers du Cemric, Strasbourg, n° 16-17, printemps 2002, pp. 155-172.

Le pas suivant a été pour moi de poser l'hypothèse que le droit d'asile constituait un laboratoire social, en établissant des liens entre les politiques adoptées à l'égard de populations stigmatisées, (réfugié.e.s, chômeurs.euses, toxicomanes)⁹. Ces liens révèlent l'existence de politiques d'exception contre les besoins sociaux et la définition de nouveaux ennemis avec la fin de la guerre froide. Élaborées à partir de réflexions collectives en 1995, ces hypothèses aboutissent à identifier la portée du slogan de la «lutte contre les abus » et les contre-sens que celle-ci induit pour les droits sociaux. J'ai développé cette thématique par la suite dans la mesure où elle me paraît revêtir une importance déterminante, entraînant un renversement des rapports entre Etat et citoyen.ne.s avec l'apparition d'un Etat méfiant, au point de pouvoir affirmer que la «lutte contre les abus » est devenue une arme de destruction massive des droits¹⁰.

Je me suis interrogé sur la dérive de l'Etat suisse vers une démocratie purement formelle et rituelle, où toute loi apparaît légitime dès qu'elle est adoptée dans les formes, à partir de la situation des réfugié.e.s kosovar.e.s en 1997 : pour ces personnes, le droit n'a été d'aucun secours, dès lors qu'on leur déniait la qualité de sujet de droit, tout en accordant un très large pouvoir de décision aux autorités¹¹.

Frappé par le caractère de laboratoire social des politiques d'asile et d'immigration, je me suis efforcé de décrire les dispositifs de pouvoir et d'exclusion expérimentés sur les personnes migrantes et réfugiées, soit au travers des projets de camps spéciaux¹², soit par le recours à de nouvelles armes dites « non létales »¹³, en érigeant la ruse et la dissimulation comme manière d'agir habituelle de l'Etat, et sans que l'on ne s'interroge, du côté officiel, sur les limites à apporter à l'usage de la force. D'un autre côté, à partir de la création et de l'extension de la détention administrative, j'ai montré le glissement vers une « objectivation » des motifs de détention, révélatrice d'une conception de la personne étrangère comme pur objet de l'activité étatique¹⁴.

À l'occasion du 20^{ème} anniversaire de l'association « SOS-Asile Vaud », j'ai posé l'hypothèse d'un conflit irréductible entre Droits et Raison d'Etat, que l'on discerne

9 Tafelmacher, Christophe, «Emergence d'une démocratie sécuritaire. Assignation, armée, arrêtés fédéraux urgents en Suisse», in: Flagrants Délits, Lausanne, n° 13, printemps 2002, pp. 21-24. Publié ultérieurement comme suit: «Assignation, armée, arrêtés fédéraux urgents: émergence d'une démocratie sécuritaire», in: Caloz-Tschopp, Marie-Claire, Le Devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté, (in)égalité, Regards croisés, Editions L'Harmattan, Paris 2004, pp. 95-103.

¹⁰ Tafelmacher, Christophe, «La « chasse aux abus »: une arme pour démanteler les droits », in : Luttes au pied de la lettre 1976-2006, Editions d'En Bas, Lausanne 2006. Egalement publié in : La politique suisse d'asile ..., op. cit., p. 33-54.

¹¹ Tafelmacher, Christophe, «Les Sans-Etat face au droit », in : Caloz-Tschopp, Marie-Claire (éd.), Hannah Arendt, Les sans-Etats et le « droit d'avoir des droits », volume 1, Editions L'Harmattan, Paris 1998, pp. 220-223.

¹² Tafelmacher, Christophe, « Camps et centres spéciaux: vers un «Guantánamo» helvétique ? », in : SolidaritéS, Pour une alliance socialiste, Genève, n° 98, 6 décembre 2006, p. 5.

¹³ Tafelmacher, Christophe, « Propositions de contrainte pour expulser les requérants d'asile », in : SolidaritéS, Genève, n° 61, 1er février 2005, pp. 6-7.

¹⁴ Tafelmacher, Christophe, « Aspects répressifs de la législation en matière d'immigration ou d'asile », in : Revue de droit administratif et fiscal, Partie I, Lausanne, 59 (2003), n° 1, pp. 61-83.

dans le recours croissant à des statuts de séjour précaires comme « l'admission provisoire » en lieu et place de l'asile découlant de la reconnaissance de la qualité de réfugié au sens de la Convention des Nations Unies de 1951, voire dans les disparitions massives des personnes déboutées de l'asile. Ce conflit apparaît aussi dans le constat que la figure du clandestin, être humain persuadé d'être dépourvu de tout droit du fait de l'illégalité de son séjour, est celle du citoyen rêvé par les dominants 15.

Cette question du séjour illégal présente d'ailleurs de multiples paradoxes : cette illégalité est le plus souvent subie, voire niée, plutôt que choisie, par les personnes étrangères concernées ; l'expérience montre qu'il faut passer par l'illégalité pour être légalisé, sans qu'il ne soit possible d'éviter le recours à l'Etat pour régulariser le séjour 16.

Poursuivant mon analyse des conséquences délétères du processus de la « lutte contre les abus », j'ai montré comment un droit opposable à l'Etat est devenu un outil de contrainte contre les individus¹⁷. J'y reviendrai plus bas.

Ainsi, constater que les politiques migratoires ont constitué un laboratoire d'essai des politiques de régression sociale conduit à remettre en cause un postulat pourtant fondamental de notre ordre juridique : la garantie des droits fondamentaux par l'Etat de droit devrait servir à défendre les plus faibles de la société. En effet, les traitements réservés aux personnes réfugié.e.s et sans-papiers illustrent que, dans la réalité, c'est le contraire qui se vérifie. Pour tenter de sortir de cette impasse, j'ai suggéré de développer une nouvelle construction juridique des droits à partir d'un « droit d'être là »¹⁸.

Lorsqu'on aborde les politiques étatiques, il paraît logique de s'intéresser au statut spécifique des fonctionnaires et au « devoir de fidélité » à l'Etat qui en constitue la pierre angulaire. J'ai décrit l'émergence d'un droit, voire d'un devoir, de désobéissance, même si l'on doit s'interroger sur sa place et son opportunité en droit positif. Dans le cadre d'un colloque pluridisciplinaire portant sur le rôle de l'Etat, ainsi que sur le malaise et les dilemmes existant au sein de la fonction publique, j'ai étudié la figure et le parcours de Paul Grüninger, commandant de police ayant choisi de désobéir aux ordres de sa hiérarchie en 1938 pour sauver des milliers des personnes juives, puis le processus de réhabilitation politique et juridique dans les années 1990¹⁹, dont l'influence sur la jurisprudence et la théorie

16 Tafelmacher, Christophe, «En porte-à-faux. Réfugié.e.s ou personnes sans-papiers face à Pillégalité », in : Réfractions, recherches et expressions anarchistes, n° 22, Paris printemps 2009, pp. 53-61.

¹⁵ Tafelmacher, « Droit contre raison d'Etat », art. cit.

¹⁷ Tafelmacher, Christophe, « Droit à l'aide d'urgence, le grand retournement », *Plaidoyer*, Zurich, 3/09, pp. 56-61.

¹⁸ Dolivo, Jean-Michel, Tafelmacher, Christophe, «Sans-papiers et Demandeurs d'asile: faire reconnaître le droit d'être là », in : Caloz-Tschopp, Marie-Claire, et Dasen, Pierre (dir.), Mondialisation, migration et droits de l'homme, un nouveau paradigme pour les sciences sociales et la citoyenneté, Volume I, Editions Bruylant, Bruxelles 2007, pp. 460-518.

¹⁹ Tafelmacher, Christophe, « Le « devoir de fidélité » à l'Etat à l'épreuve de la théorie juridique, de l'histoire et de la pratique, à propos de l'affaire Grüninger », in : Caloz-Tschopp, Marie-Claire, Dasen,

juridique à venir devrait encore être étudiée. Poursuivant dans cette direction pour proposer des critères d'action et un cadre permettant de penser la désobéissance, je me suis inspiré des travaux de Hannah Arendt, envisageant les résistances nécessaires face aux atteintes aux droits fondamentaux, repoussant l'idée que les agent.e.s étatiques devraient se contenter d'obéir, mais appelant à ne pas en rester à des actes individuels, à une simple objection de conscience, pour privilégier l'action collective²⁰.

2. Démantèlement des droits : vivons-nous une guerre sociale ?

Après avoir présenté ma pratique – professionnelle et militante – et les réflexions que j'en ai tirées, j'aimerais revenir sur cet outil essentiel politiquement et juridiquement qu'est « la chasse aux abus », et le règne de « l'Etat méfiant », pour reprendre l'expression suggérée par Nicholas Busch, un des auteurs auxquels le colloque rend hommage.

Le remplacement de l'Etat Providence par «l'Etat méfiant» implique concrètement une remise en cause de la présomption de la bonne foi de chaque individu, ancrée à l'article 3 du Code Civil Suisse. Ceci est loin d'être anodin, si l'on précise que ce principe est enseigné comme un fondement de notre ordre juridique, en tant que condition nécessaire d'une vie en société pacifiée : contester a priori la bonne foi, soit l'opération qu'a permis la «chasse aux abus», est la traduction matérielle et juridique d'une forme de guerre sociale. On peut signaler que, dans cette logique, l'Etat peut même en venir à pratiquer ouvertement la mauvaise foi, comme ce fonctionnaire qui avait découpé la signature d'un réfugié tamoul apposée au bas d'un procès-verbal pour la coller sur une demande de document d'urgence faisant office de passeport adressée au consulat sri-lankais²¹.

J'illustrerai la portée de la « chasse aux abus », concept juridique à portée politique, en m'arrêtant quelques instants sur l'exemple édifiant de l'aide d'urgence. Cette notion a été précisée en 1995 dans une jurisprudence du Tribunal fédéral suisse²², qui crée, à charge de l'Etat, une obligation de garantir « la couverture des besoins élémentaires pour survivre d'une manière conforme aux exigences de la dignité humaine », ce droit à un « minimum de survie » appartenant à tout individu, quelle que soit sa nationalité et quel que soit son statut. Cette création de la jurisprudence a ensuite été ancrée à l'article 12 de la nouvelle Constitution fédérale, entrée en vigueur le 1^{et}

Pierre, Spescha, Flurim, L'action « tragique » des travailleurs du service public, Actes du colloque international de Genève, 15/16/17 septembre 2004, Editions L'Harmattan, Paris 2005, pp. 341-394.

²⁰ Tafelmacher, Christophe, « Manque de pensée et droit : plaidoyer pour une attitude de désobéissance en ces temps difficiles », in : Caloz-Tschopp, Marie-Claire, Lire Hannah Arendt anjourd'hui, Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique, Editions L'Harmattan, Paris 2008, pp.427-434.

²¹ Les tribunaux se sont montrés compréhensifs en ne condamnant pas pénalement le fonctionnaire en question : ATS, « Fonctionnaire innocenté », Le Temps, Genève, mardi 7 juillet 1998.

²² Arrêt du Tribunal fédéral suisse du 27 octobre 1995, publié en allemand au Recueil des arrêts du Tribunal fédéral ATF, Lausanne, n° 121, Ière Partie, p. 367. Peut être téléchargé sur: www.bger.ch/fr/index/juridiction/jurisdiction-inherit-template/jurisdiction-recht-leitentscheide1954.htm. Traduit en français au Journal des tribunaux, Lausanne, 1997, Ière partie, p. 278.

janvier 2000, comme droit à l'aide d'urgence dans des situations de détresse, ce qui renforçait son statut du droit fondamental opposable à l'Etat.

Aujourd'hui, dans sa mise en œuvre, l'aide d'urgence, appliquée essentiellement aux personnes déboutées de l'asile, s'avère un régime particulièrement discriminant, n'offrant que des conditions de vie indignes et inhumaines²³, dénoncé par les mouvements de résistance²⁴. Je ne vais pas entrer dans les détails : pour cela, je renvoie les personnes intéressées aux articles publiés dans le bulletin « Vivre Ensemble »²⁵, et dans le bulletin « SOS-Asile » en 2008²⁶, y compris un petit dossier sur ce sujet²⁷, en 2009 et 2010²⁸.

Ainsi, sans que le texte constitutionnel n'ait été modifié, l'aide d'urgence est devenue un outil de contrainte, de découragement et d'humiliation aux mains des services de l'Etat chargés du droit d'asile et du droit des migrations²⁹. L'administration a renversé le sens de la survie, en contraignant les personnes déboutées de l'asile à s'en contenter pour les décourager et les pousser à quitter

²³ Tafelmacher, « Manque de pensée et droit ... », art. cit., pp. 428-429 ; « Droit à l'aide d'urgence, ... », art. cit.

²⁴ Voir notamment : Canton de Vaud : novembre 2007 – septembre 2008. Dix mois d'actionS contre la Réaction. Recueil des tracts diffusés, Etats Généraux de l'asile et de la migration – Groupe, Lausanne, septembre 2008. On peut les consulter sur :

http://droit-de-rester-actions.blogspot.com/search/label/Manifeste-lettre-tract. Egalement :

[«] Débouté.e.s Debout », film produit par le Collectif Droit de rester :

www.dailymotion.com/video/xcni0e_deboute-e-s-debout-1-2-migrant-e-s_news. Rodriguez, Michaël, «La piteuse aide d'urgence aux déboutés», *Le Courrier*, mardi 22 juillet 2008.

²⁵ Sélection d'articles publiés dans *Vivre Ensemble, Bulletin de liaison pour la défense du droit d'asile,* Genève : Kopf Françoise, « NEM. Racisme d'état et désordre juridique. Tout et n'importe quoi », n° 104, septembre 2005 ; « Témoignage. Soleure. Une vie de NEM », n° 105, décembre 2005 ; « Centres d'urgence pour NEM. La logique de la dissuasion », n° 111, février 2007. Povlakic, Karine, « NEM en terre vaudoise. De la mise en boîte », n° 112, avril 2007.

²⁶ Sélection d'articles publiés dans SOS-Asile, Lausanne, en 2008 : Masson, Sabine, « Déménagements forcés vers les centres d'aide d'urgence » et encadré « Centres d'aide d'urgence ou centres de détention? », Bulletin n° 86, 1er trimestre 2008, pp. 10-11. « Appel distribué aux député.e.s du Grand Conseil vaudois lors du piquet du mardi 29 avril » et « Aide d'urgence et bons d'achats », pp. 8-9, Bulletin n° 87, 2ème trimestre 2008. Povlakic, Karine, « Le centre du Simplon est plein », Bulletin n° 89, 4ème trimestre 2008, p. 7.

²⁷ Dossier sur l'aide d'urgence publié dans SOS-Asile, Bulletin n° 88, 3° trimestre 2008 : « Le chant des clous », pp. 2-3 ; « Petite réflexion du Nem de Vennes! Texte du 2 juillet 2008 à l'Espace autogéré » ; Masson, Sabine, « Débouté.e.s: la politique de déshumanisation », pp. 6-7 ; « C'est comme si l'Homme c'était le permis qu'il a dans sa poche! Entretien avec Jeanne », pp. 8-9.

²⁸ Sélection d'articles publiés dans SOS-Asile, en 2009 et 2010 : Sorcières en Colère, Collectif féministe contre le racisme, « Appel solidaire avec les femmes résidentes des centres d'aide d'urgence », Bulletin n° 90, 1er trimestre 2009, pp. 9-10. Collectif Droit de rester, « L'EVAM : une citadelle au Département de l'intérieur (DINT) ? », Bulletin n° 91, 2ème trimestre 2009, pp. 7-10. Gaillard, Stéphane et Schmidlin, Irène, « L'aide d'urgence selon le Conseil d'Etat », Bulletin n° 92, 3° trimestre 2009, pp. 6-7. Povlakic, Karine, « L'aide d'urgence s'enlise », Bulletin n° 94, 1er trimestre 2010.

²⁹ Povlakic, Karine, «Exclusion de l'aide sociale et dignité de la personne humaine», Asyl, Organisation suisse d'aide aux réfugiés et Stämpfli éd., Berne, n° 04/2008. « Discrimination et exclusion de l'aide sociale », in: Annuaire suisse de la migration 2007/2008, Stämpfli, Berne. Tafelmacher, Christophe, « Droit à l'aide d'urgence ... », art. cit.

« volontairement » le territoire. On retrouve ici le modèle des « mesures incitatives » pratiquées par le Fond Monétaire International et par la Banque mondiale dans les pays du Sud. De manière révélatrice, c'est bien un ancien directeur exécutif et doyen au sein de la Banque mondiale de 1993 à 1997, Jean-Daniel Gerber, qui a préconisé et mis en place ces mesures lorsqu'il se trouvait à la tête de l'Office fédéral des migrations³⁰.

C'est ce que j'ai appelé « le grand retournement » : la notion de « lutte contre les abus » a permis de transformer des droits opposables à l'Etat en mesures de contrainte sur les citoyen.ne.s, débouchant sur des mesures contraires aux droits humains. La pratique de l'aide d'urgence semble en effet bien constituer un traitement cruel, inhumain ou dégradant prohibé par le droit international, en particulier l'article 3 de la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) ou l'article 16 de la Convention des Nations Unies contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (CAT). Toutefois, jusqu'à présent, les juridictions suisses se sont refusées à faire ce constat. Dans un cas qui lui a été soumis, le Tribunal fédéral n'a rien trouvé à redire au caractère indéterminé dans le temps de l'aide d'urgence et ne s'est pas prononcé sur des éventuelles violations de l'article 3 CEDH³¹. Le point de vue des organisations internationales est inverse : j'en veux pour preuve les critiques sévères dont la politique de l'aide d'urgence a fait l'objet de la part du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD) dans un document du 23 septembre 2008³², ainsi que de la part du Comité des droits de l'homme (CDH) dans un document du 3 novembre 200933.

Malgré ces critiques, la « chasse aux abus » et les conséquences délétères qu'elle entraîne pour les droits fondamentaux reste un concept central des politiques étatiques suisses, qui s'est même généralisé comme nouvelle forme de gouvernement et de résolution des problèmes sociaux³⁴.

Cette mise en péril de l'Etat de droit se manifeste aussi par un usage de plus en plus extensif de l'enfermement³⁵. La privation de liberté est devenue un outil de

³⁰ Le curriculum vitae de Jean-Daniel Gerber est consultable sur le site du Secrétariat à l'économie (SECO); http://www.seco.admin.ch/org/01307/index.html?lang=fr

³¹ Arrêt du Tribunal fédéral suisse du 20 mars 2009, publié en français au Recueil des arrêts du Tribunal fédéral, nº 135, lère partie, p. 119. Peut être téléchargé sur:

www.bger.ch/fr/index/jurisdiction/jurisdiction-inherit-template/jurisdiction-recht/jurisdiction-recht-leitentscheide1954.htm. Voir aussi: Povlakic, Karine, «L'aide d'urgence s'enlise », SOS-Asile, Bulletin n° 94, 1er trimestre 2010; Tafelmacher, « Droit à l'aide d'urgence ... », art. cit.

³² Nations Unics, Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Suisse, 23 septembre 2008, CERD/C/CHE/CO/6.

³³ Nations Unics, Observations finales du Comité des droits de l'homme, Suisse, Genève, 3 novembre 2009, CCPR/C/CHE/CO/3.

³⁴ Caloz-Tschopp, Marie-Claire, et Tabin, Jean-Pierre, « Que signifient les attaques répétées à l'assurance-chômage en Suisse? », in : Le Devoir de fidélité..., op. cit., pp. 435-445. Tabin, Jean-Pierre, « La dénonciation des « abus » », in : Masnata, François, & al. (eds.), Suisse à Droite sans Limites?, Editions de l'Aire, Lausanne 2009, pp. 51-74. « Dossier : Y'en a qui abusent », Carnets de bord en sciences bumaines, Université de Genève, n° 13, septembre 2007.

³⁵Dossier « L'enfermement », Pratiques, Cahiers de la médecine utopique, Malakoff, février 2010, n° 48.

gestion de la misère³⁶. Les politiques restrictives d'immigration et d'asile recourent de plus en plus à la détention administrative, qui n'est pas liée à la commission d'un délit mais poursuit uniquement l'objectif d'expulser ou de mettre à l'écart³⁷. Le glissement déjà signalé vers une « objectivation » des motifs de cette détention administrative tend à dénier à la personne étrangère détenue la qualité de sujet de droit sensible, la réduisant à un objet susceptible d'être géré comme un stock de marchandise³⁸. On voit apparaître de nouvelles formes de détention, « internement à vie » ou « rétention de sûreté », qui ne sont pas non plus liées à la commission d'un délit, soit un acte concret, mais qui prétendent protéger la société d'une dangerosité fondée sur un pronostic d'avenir³⁹. Pour mémoire, on mentionnera encore le développement de la détention sans jugement dans le cadre des mesures de lutte contre le terrorisme. De l'avis même d'une éminente juriste libérale comme Mireille Delmas-Marty, toutes ces mesures constituent autant de graves atteintes aux libertés qui sapent en profondeur tout l'édifice de l'Etat de droit⁴⁰.

On a vu comment, en Suisse, la manière dont est concrétisée l'aide d'urgence entraîne une destruction sociale des personnes. Les discours sur la dangerosité ou sur la nécessité des expulsions conduisent à l'utilisation par l'Etat d'une contrainte mortelle, et à la destruction physique d'individus qui ne représentent pas une menace immédiate. Alors que le réseau Migreurop rend public son rapport sur les morts aux frontières européennes⁴¹, j'aimerais ici rendre hommage aux personnes décédées en Suisse, alors qu'elles se trouvaient en détention administrative : Hamid Bakiri, mort le 20 septembre 2001⁴², et Abdi Daoud, mort le 22 mars 2008⁴³; hommage aussi aux personnes décédées pendant leurs processus d'expulsion : Khaled Abuzarifeh, mort le 3 mars 1999⁴⁴, Samson Chukwu, mort le 1^{er} mai 2001⁴⁵, et Joseph Ndukaku Chiakwa, mort le 17 mars 2010⁴⁶.

Hommage encore à Skander Vogt, maintenu en détention dans le canton de Vaud pendant des années et pour une durée indéterminée, après complète exécution d'une peine de 20 mois d'emprisonnement, car considéré comme

36 Wacquant, Loïc, Les prisons de la misère, Editions Raisons d'Agir, Paris 1999.

³⁷Kobelinsky, Carolina et Makareni, Chowra, Enfermés dehors, Enquêtes sur le confinement des étrangers, Editions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges 2009. Caloz-Tschopp, Marie-Claire, Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, Editions La Dispute, Paris 2004.

³⁸ Tafelmacher, « Aspects répressifs de la législation ... », art. cit., p. 83.

³⁹ Menétrey-Savary, Anne-Catherine, « Des peines qui rendent fou », Le Courrier, mardi 4 mai 2010.

⁴⁰ Delmas-Marty, Mircille, Libertés et sûreté dans un monde dangereux, Editions du Scuil, Paris 2010.

⁴¹ Les frontières assassines de l'Europe, réseau Migreurop, Paris, octobre 2009. Peut être librement téléchargé sur : http://www.migreurop.org/article1489.html

⁴² Tafelmacher, Christophe, « Mesures de contrainte. Une 3ème victime. N'oubliez pas Hamid Bakiri! », Vivre Ensemble, n° 85, décembre 2001.

^{43 «} Abdi Daud, mort en mesures de contrainte », SOS-Asile, Bulletin n° 89, 4ème trimestre 2008.

⁴⁴ Khaled Abuzarifa: sein Leben. Sein Tod. Eine Ausschaffung aus der Schweiz, Augenauf, Zurich mars 2001.

⁴⁵ Tafelmacher, «Manque de pensée ...», art. cit., pp. 429-430. Aussi www.augenauf.ch/bs/doku/chukwu/sc00.htm

⁴⁶ Masson, Sabine, et De Coulon, Graziella, «La politique migratoire tue», Le Courrier, vendredi 9 avril 2010. Weidmann, Afra, «Sans répit», et «Mort lors d'un renvoi forcé», Solidarités sans frontières, Berne, bulletin n° 2, mai 2010.

dangereux. On l'a laissé mourir le 11 mars 2010 dans sa cellule à laquelle il avait mis le feu : les agent.e.s étatiques ne lui ont pas porté secours au nom de cette dangerosité, qui pourtant n'avait pas fait l'objet d'une expertise depuis plus de 7 ans⁴⁷.

Parallèlement à la montée en puissance du discours répressif, la lutte déclarée contre le « terrorisme » finit par s'étendre plus largement contre toute position ouvertement critique. Il suffit de songer à la mise au pilori en France d'une prétendue « mouvance ultra-gauche anarcho autonome » dans le cadre de « l'affaire de Tarnac ». Fin 2008, 9 personnes ont été arrêtées à Tarnac (Corrèze), et inculpées pour leur responsabilité supposée dans la dégradation de caténaires sur des lignes TGV ; après une longue détention préventive, elles ont été relâchées sans qu'aucune preuve tangible n'ait été fournie de leur implication jusqu'à aujourd'hui⁴⁸. En Suisse, on a assisté au déploiement parfois délirant de forces policières pour réprimer des manifestations jugées trop radicales comme celles dénonçant le « World Economic Forum »⁴⁹, ainsi qu'au développement de diverses mesures liberticides sous couvert de la lutte contre les hooligans, comme les interdictions de territoire, ancrées dans la Loi fédérale instituant des mesures visant au maintien de la sûreté intérieure (LMSI) ou dans la Loi fédérale sur l'investigation secrète (LFIS)⁵⁰.

Au niveau de l'Union européenne, les textes adoptés d'abord après le 11 septembre 2001, puis par les différents États, permettent de qualifier de « terroristes » tous les délits sans exception, y compris les actions politiques ou syndicales dès lors qu'elles sont en marge de la loi. La prolifération de lois sécuritaires, l'amalgame établi désormais entre délinquance, immigration et terrorisme, la portée du nouveau Mandat d'arrêt européen, applicable sans recours dans le pays destinataire, tous ces dispositifs, fondés sur la peur et l'alimentant, suscitent une « sidération de la pensée critique »51.

⁴⁷ Cette affaire a fortement ému l'opinion et a suscité de nombreux articles de presse. Citons notamment : Botti, Dominique, « La nuit où Skander Vogt est mort », Le Matin, Lausanne, vendredi 16 avril 2010. Eichenberger, Isabelle, « Derrière la mort d'un détenu, les failles d'un système », Swissinfo.ch, mercredi 28 avril 2010,

http://www.swissinfo.ch/fre/societe/Derriere_la_mort_d_un_detenu_les_failles_du_systeme.html?cid=8761838. Mansour, Fati, « Le détenu maudit de Bochuz », Le Temps, samedi 24 avril 2010.

⁴⁸ Lire entre autres: Cogné, Gaël, «L'incrimination préventive de Julien est bâtie sur du vent », Libération, Paris, mardi 22 décembre 2008. Mandraud, Isabelle, et Monnot, Caroline, «Tarnac: la défense dénonce un scandale d'Etat », Le Monde, Paris, vendredi 27 novembre 2009. Gay, Marcel, Le coup de Tarnac, Florent Massot, Paris 2009.

⁴⁹ Chavaz, Olivier, «Le Conseil d'Etat étouffe la manifestation des anti-Davos», Le Courrier, lundi 2 février 2009. Etat d'urgence, rapport du Groupe Anti-Répression (GAR), Lausanne, 29 janvier 2004. « Répression et criminalisation en Suisse et à Lausanne », in : Ecrits collectifs, Ces libertés qu'on nons vole, Editions T'Okup!, Infokiosk Lausanne, décembre 2008, pp. 25-36.

⁵⁰ Dolivo et Tafelmacher, «Sans-papiers et demandeurs d'asile ...», art. cit., pp. 516-517. Tafelmacher, Christophe, «Investigation secrète et écoutes téléphoniques », Vinre Ensemble, n° 107, avril 2006.

⁵¹ Guillon, Claude, La Terrorisation démocratique, Editions Libertalia, Paris, septembre 2009.

Au rôle sécuritaire réaffirmé de l'Etat à l'encontre d'une partie croissante de la population répondent des phénomènes de délocalisation de la répression⁵² ou de sous-traitance de la force publique⁵³. Mais on observe aussi la privatisation de tâches régaliennes comme la sécurité ou l'espionnage, comme l'ont révélé les affaires visant les salarié.e.s de la Deutsche Bahn en Allemagne⁵⁴, l'association Greenpeace France⁵⁵ et ATTAC Suisse⁵⁶. Il faut noter que la protection des droits individuels est rendue particulièrement difficile dans ces cas, à cause du caractère privé des organisations responsables, l'ordre juridique étant toujours régi par la distinction fondamentale entre Etat et secteur privé.

Comme on le voit, toutes ces atteintes profondes aux garanties de l'Etat de droit se manifestent en Suisse, mais aussi dans le reste de l'Europe. Ainsi, on peut encore signaler qu'en Allemagne, la loi Hartz IV, une réforme du marché du travail particulièrement controversée, mise en place en 2005 par le gouvernement du chancelier social-démocrate Gerhard Schröder, vient d'être déclarée incompatible avec la loi fondamentale qui garantit le droit à une existence digne⁵⁷. En France, dans le cadre de la démarche collective de «l'Appel des Appels », des professionnel.le.s du droit ont dénoncé le déclin des libertés, l'extension indéfinie du fichage, l'explosion des gardes à vue et la politique effrénée d'enfermement, les arrestations massives des sans-papiers, les dérives de la « rétention de sûreté », la destruction du service public de la justice, la mise à distance des justiciables et la mise au pas de la magistrature, et, d'une manière générale, la déshumanisation de la justice⁵⁸.

Je terminerai ce triste panorama en évoquant la multiplication de violences racistes, comme observées en Espagne à El Ejido en 2000⁵⁹ ou en Italie à Rosarno en 2010⁶⁰, qui est une des manifestations de l'état d'exception permanent régnant à l'intérieur des frontières de l'Europe pour certaines catégories de personnes. Des phénomènes semblables surviennent aux Etats-Unis, allant aussi jusqu'à des assassinats haineux⁶¹. Par le jeu de l'illégalité du séjour, conséquence logique de législations nationales restrictives à l'encontre des personnes extra-européennes, et de besoins économiques non couverts par l'offre locale d'emplois, on tolère la présence de centaines de milliers de personnes qui travaillent souvent dans des

⁵² Delmas-Marty, op. cit., pp. 181-187.

⁵³ Ibidem, pp.198-206.

⁵⁴ Schnee, Tomas, « Allemagne. Salariés espionnés : le patron des Chemins de fer démissionne », Le Courrier / La Liberté, mardi 31 mars 2009.

^{55 «} Greenpeace France aurait été espionné par EDF », Libération, mardi 31 mars 2009.

⁵⁶ Feuz, Alec, Affaire classée. ATTAC, Securitas, Nestlé, Editions d'En Bas, Lausanne 2009.

⁵⁷ Calla, Cécile, « L'Allemagne va devoir réviser son dispositif d'aides aux plus démunis », Le Monde, Paris, mercredi 10 février 2010.

⁵⁸ Portelli, Serge, «La Justice et l'Appel des appels », in : Gori, Roland, Cassin, Barbara, Laval, Christian (dirs.), L'Appel des appels, Pour une insurrection des consciences, Editions Mille et une nuits, Paris 2009, pp. 79-88.

⁵⁹ Bell, Nicholas, « El Ejido, 10 ans après », Archipel, Journal du Forum civique européen, Bâle, Mars 2010.

⁶⁰ Duflot, Jean, « Rosarno, laboratoire de la haine », Archipel, Bâle, Avril 2010.

⁶¹ Brooks, David, «Una ola xenófoba barre Estados Unidos», Página 12, Buenos Aires, 21 avril 2010.

conditions d'exploitation extrêmes, dont l'existence correspond à une « délocalisation » à l'intérieur même du pays⁶². L'absence de statut légal fragilise l'accès à tous les droits⁶³, au point que le sans-papier est ainsi l'image même du/de la citoyen.ne dont rêvent les classes dominantes de notre société : soumis.e, exploité.e, sans droits, et expulsable en tout temps.

3. Penser et pratiquer la résistance : défi pour le citoyen, gageure pour l'avocat

La transformation et l'érosion de l'Etat, la croissance exponentielle de l'injustice sociale inscrite dans les lois, le démantèlement des droits fondamentaux et l'usage immodéré de la contrainte étatique provoquent une forte émotion chez toutes celles et tous ceux qui y sont confronté.e.s, directement ou comme témoins. Nous nous trouvons ici au cœur du thème du colloque. Le premier choix qui doit être fait est de savoir que faire avec cette émotion, comment la traduire en acte politique.

Lorsque le rapport des forces sociales et politiques nous confronte à des lois iniques et qu'il apparaît écrasant, tout pousse vers le découragement qui entraîne pour effet pervers une apparente légitimation des injustices⁶⁴. On peut aussi choisir d'exprimer par la colère un refus émotionnel de ces injustices.

À ce stade, il me paraît essentiel de revendiquer la colère, plutôt que de se laisser circonscrire par l'expression favorite des médias, la « grogne sociale ». Car « grogner » renvoie d'abord au cri de certains animaux. Pour des personnes, le dictionnaire l'illustre par des expressions comme « grogner entre ses dents » ou, plus révélateur encore, « obéir en grognant »⁶⁵. Le discours dominant tente de nous convaincre que nous sommes comme les « grognards » de Napoléon, les soldats de la vieille garde qui, selon l'expression consacrée, grognaient mais suivaient toujours leur empereur. Postuler la colère face aux situations choquantes auxquelles nous sommes confronté.e.s, c'est ne pas se laisser gagner par le sentiment d'impuissance. Alors que le découragement paralyse et amène au repli, l'expression de la colère pousse à l'action.

Face aux constats faits quotidiennement depuis 25 ans, une position critique sur le fossé entre lois étatiques et droits fondamentaux, certes importante, ne suffit

183

⁶² Terray, Emmanuel, «Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place », in : Balibar, Etienne, Chemillier-Gendreau, Monique, Costa-Lascoux, Jacqueline, et Terray, Emmanuel, Sans-papiers : l'archaïsme fatal, Editions La Découverte, Paris 1999.

⁶³ Dolivo, Jean-Michel et Tafelmacher, Christophe, «Sans-Papiers, mais pas sans droits!», in: Boroni, Stefano, Dolivo, Jean-Michel, et Rosende, Beatriz, *Voies clandestines*, Editions d'En Bas, Lausanne 2003, pp. 85-98. Dolivo, Jean-Michel et Tafelmacher, Christophe, «Sans-Papiers, mais pas sans droits!» in: *Plaidoyer*, 1/2003, pp. 41-44.

⁶⁴ Tafelmacher, Christophe, Conférence donnée le 6 novembre 2009 à Genève, dans le cadre de la Journée des Centres Sociaux Protestants consacrée au thème « Dénoncer, témoigner ! Quel rôle ont les services sociaux privés tel que le Centre Social Protestant et comment peuvent-ils se positionner face aux changements sociaux et politiques dans la société d'aujourd'hui ? ».

⁶⁵ Le Grand Robert de la Langue française, 2º édition, Paris 2001, p. 1563.

plus. Je ne peux, en tant que militant, que préconiser une position de résistance et l'expression publique et collective de la colère, articulée à l'action politique pour la défense des droits fondamentaux. La colère comme refus émotionnel de l'injustice demande ainsi à être pensée, élaborée et débattue dans l'espace public.

Exprimer résistance et colère est plus naturel pour le militant que pour l'avocat. Mais il s'agit tout de même d'un pas qui n'est pas aisé à franchir. Le discours dominant crée une apparence de consensus, au travers de l'utilisation du slogan de la « lutte contre les abus » ou au travers de la stigmatisation des victimes de la contrainte étatique⁶⁶. Le basculement de l'Etat-providence à l'Etat-pénitence s'accompagne de l'apparition d'un « sens commun » punitif⁶⁷. Pour les personnes potentiellement séduites par la manifestation d'une opposition, la répression contre les mouvements sociaux entraîne un effet de « terrorisation »⁶⁸. Enfin, les atteintes graves aux droits fondamentaux ont une forte apparence démocratique, puisqu'elles découlent de lois adoptées selon les formes démocratiques, ou alors de pratiques des autorités fondées sur ces lois et l'esprit qui a présidé à leur élaboration⁶⁹.

Remettre en question la pertinence de l'obéissance et du respect de lois consacrant l'injustice ne va donc pas de soi. Comme le souligne Howard Zinn, l'idéologie dominante ne nous laisse pas le loisir de réfléchir de façon sensée et humaine sur le devoir d'obéissance à la loi⁷⁰. Il est important, à l'instar d'Hannah Arendt, de revendiquer la désobéissance civile en cas de désaccord fondamental avec les autorités, y compris par le biais de violations ouvertes et publiques de la loi⁷¹. C'est pourquoi, en tant que militant, je rejette l'idée d'une obéissance absolue à la loi, et je plaide pour un engagement ancré dans une position de résistance aux démantèlements des droits et des cadres qui les garantissent, en évoquant la figure de Paul Grüninger à qui j'ai fait référence plus haut. Il s'agit de rechercher une cohérence avec sa propre révolte, avec ses propres convictions, avec une forme d'estime de soi, qui peut passer, selon les circonstances, par la remise en question de la loi⁷².

Par ailleurs, l'histoire de la désobéissance civile nous apporte des références qui peuvent nous inspirer encore aujourd'hui comme résistant.e.s. Le principe me semble bien résumé par Benjamin Constant : « Un devoir positif, général, sans restriction, toutes les fois qu'une loi paraît injuste, c'est de ne pas s'en rendre l'exécuteur. Rien ne justifie l'homme qui prête son assistance à la loi qu'il croit inique »⁷³. Un tel postulat pose

66 Tafelmacher, «La chasse aux abus...», art. cit., p. 46. Tabin, Jean-Pierre, «La dénonciation des « abus » », art. cit., pp. 73-74.

68 Guillon, op. cit.

⁶⁷ Wacquant, op. cit.

⁶⁹ Tafelmacher, « Manque de pensée et droit ... », art. cit., p. 431.

⁷⁰ Zinn, Howard, Désobéissance civile et démocratie, Editions Agone, Marseille 2010, p. 178.

⁷¹ Arendt, Hannah, «La désobéissance civile», in : Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Editions Calmann-Lévy, Paris 1972 ; [édition originale en anglais 1969], pp. 53-104.

⁷² Bernard, André, « Désobéir à la loi ? », in : Réfractions n° 22, pp. 83-84.

⁷³ Constant, Benjamin, *Principes de politique*, Hachette Pluriel, Paris 2006 [édition originale 1815 numérisée par Google].

évidemment un certain nombre de problèmes théoriques que je ne vais pas approfondir ici.

Howard Zinn rappelle les tensions et conflits apparus lors de l'adoption en 1850 par le Congrès des Etats-Unis d'Amérique, sur pression des Etats sudistes, du « Fugitive Slave Act » (loi sur l'esclave en fuite). Cette loi obligeait tous les officiels à arrêter toute personne suspectée d'être un esclave en fuite, sans que son propriétaire n'eût à prouver sa possession, remettant en cause une décision prise en 1842 par la Cour suprême des États-Unis dans l'affaire dite *Prigg v. Pennsylvania*⁷⁴. Défiant cette loi consacrant l'injustice suprême de l'esclavage, dont l'Etat devait être le garant, des personnes noires, rejointes par des personnes blanches sympathisantes, ont hébergé des esclaves en fuite ou libéré les personnes fugitives capturées. Dans ce contexte, le Révérend J. W. Loguen, ancien esclave noir ayant brisé ses chaînes et s'étant établi dans l'Etat de New York, a fait cette forte déclaration publique : « Je ne respecte ni crains cette loi. Je ne lui obéirai donc pas! Elle fait de moi un hors-la-loi et je lui rendrai la pareille. »⁷⁵

Enfin, dernière citation historique, celle d'Alexandre Vinet en 1829, et qui lui a valu un procès intenté par le gouvernement du canton de Vaud : « *Une loi immorale, une loi irréligieuse, une loi qui m'oblige à faire ce que ma conscience et la loi de Dieu condamnent, si l'on ne peut la faire révoquer, il faut la braver.* »⁷⁶. Encore une fois, je n'analyserai pas les problèmes théoriques que pose par exemple cette référence à la divinité : si j'ai voulu mentionner cette citation, c'est que son appel à la désobéissance, émanant d'un intellectuel vaudois, a été mis en avant comme slogan par le mouvement « En 4 ans on prend racine », lorsque neuf kosovar.e.s ont pris refuge à l'église de Bellevaux en 2001 pour s'opposer aux ordres étatiques de départ⁷⁷. On peut d'ailleurs souligner que cette résistance aux mesures de l'Etat, qui s'est prolongée ensuite dans le mouvement des « 523 » évoqué au début de cette contribution, a abouti à la régularisation du séjour de milliers de personnes.

Cela étant, il faut bien reconnaître que, dans l'ordre juridique actuel, on affronte une réelle difficulté à intégrer la désobéissance en droit positif⁷⁸. Rares sont les normes juridiques existantes qui offrent un ancrage à cette notion⁷⁹. De même, il n'y a pas de reconnaissance d'un droit à l'insurrection⁸⁰, dont une rare et fugace existence juridique a été, en France, la « Déclaration Montagnarde », annexée à la Constitution de 1793, qui assurait au peuple un devoir sacré d'insurrection lorsque

⁷⁴ Le texte de cette décision peut être consulté sur :

http://supreme.justia.com/us/41/539/case.html.

⁷⁵ Zinn, op. cit., p. 396.

⁷⁶ Vinet, Alexandre, extrait d'un article paru dans La Gazette de Lausanne le 13 mars 1829. Repris dans : Essai sur la conscience, Paris et Genève, 1829 (édition originale numérisée par Google).

⁷⁷ Sancey, « Du refuge de Bellevaux ... », art. cit.

⁷⁸ Tafelmacher, « Manque de pensée et droit ... », art. cit., p. 431.

⁷⁹ On ne peut pour le moment que citer l'article 3 de la Convention des Nations Unies contre la torture. Tafelmacher, « Le « devoir de fidélité à l'Etat » ... », art. cit., p. 364, 381.

⁸⁰ Colombo, Eduardo, « Une action illégale parmi d'autres : la révolution », in : Réfractions n° 22, pp. 96.

le gouvernement viole ses droits⁸¹. Toujours en France, le droit de résistance à l'oppression, de rang constitutionnel, pose de difficiles questions lorsqu'on cherche à en tirer des conséquences juridiques concrètes, comme l'a illustré un colloque international qui s'est tenu en 2002⁸².

En réalité, comme le relève Liora Israël, tout le courant de pensée qui s'est développé à partir de la désobéissance civile souligne la tension entre légalité et légitimité qui traverse la sociologie du droit. Comme l'illustre déjà la tragédie classique d'Antigone, le débat revient à déterminer s'il existe des principes transcendants permettant de contester le droit positif et de lui opposer un droit souhaitable. En s'interrogeant sur l'articulation entre légalité et légitimité, on cherche donc à déterminer les circonstances dans lesquelles le droit existant peut être considéré comme illégitime, et si cela constitue une raison suffisante pour s'y opposer83. Une des manières de se situer sur le champ de la légitimité, en ne se laissant pas corseter par la légalité étatique, consiste à inscrire la conflictualité au sein même de l'ordre juridique, en invoquant des textes juridiques de rang supérieur, comme les conventions internationales, et en les opposant aux législations nationales84. Un autre biais peut être d'en appeler à des principes jugés supérieurs, présentés comme droits même s'ils ne sont pas formellement inscrits dans une norme juridique nationale ou internationale85.

Il n'est pas possible ici d'approfondir toutes les questions que ce débat soulève. Je soulignerai simplement que l'ordre juridique, pris dans son ensemble, connaît des tensions entre ses différents niveaux. Les Etats, comme typiquement la Suisse, sont enclins à adopter les normes de droit international consacrant des droits fondamentaux. Ils se montrent bien plus réticents à les inscrire dans leur ordre juridique national ou à les appliquer dans leur pratique concrète au quotidien. L'objection classique est que telle ou telle convention internationale ne serait que « programmatique » et n'offrirait aucun droit immédiatement applicable. C'est le cas par exemple pour la Convention des Nations unies sur les droits des femmes (CEDEF) : d'éminentes juristes ont souligné les obligations immédiates que la CEDEF pose pour les Etats afin d'abolir la discrimination à l'égard des femmes et rendre effectif leur droit à l'égalité, ainsi que les réticences des organes judiciaires suisses à intégrer la CEDEF dans leurs méthodes d'interprétation86. Autre exemple, le système de la répartition des demandes d'asile entre pays membres de l'Union européenne, découlant de la Convention de Dublin, est utilisé par les Etats pour contourner les obligations découlant de la CEDH, comme le montre

⁸¹ Tafelmacher, « Le « devoir de fidélité à l'Etat » ... », art. cit., p. 365.

⁸² Gros, Dominique, et Camy, Olivier (dirs.), Le droit de résistance à l'oppression, Revue Le Genre Humain, Editions Seuil, Paris 2005.

⁸³ Israël, Liora, L'arme du droit, Editions Les Presses de Sciences Po, Paris 2009, p. 93.

⁸⁴ Ibidem, pp. 94-95.

⁸⁵ Ibidem, pp. 95-96.

^{86 «} La Convention de l'ONU sur les droits des femmes CEDEF: questions d'actualité. Actes du colloque du 5 mars 2009 », *Questions an féminin*, organe de la Commission fédérale pour les questions féminines, Berne, n° 1.2009. Peut être téléchargée sur

http://www.ekf.admin.ch/dokumentation/00507/00569/index.html?lang=fr.

l'exemple des renvois de personnes vers la Grèce malgré les épouvantables conditions d'accueil qui les y attendent⁸⁷. Ces tensions entre normes juridiques internationales, lois nationales et pratiques étatiques concrètes ouvrent précisément le champ au refus de se plier aux règles du droit positif.

C'est aussi la question de la neutralité qui se pose. Comme le relève Howard Zinn, dans un monde traversé par de profondes injustices sociales et par des conflits d'intérêts, être neutre revient à accepter les choses telles qu'elles sont⁸⁸. On ne doit donc pas se laisser leurrer par l'apparente neutralité des lois impersonnelles qui traduisent en normes étatiques ces injustices⁸⁹.

Je n'ai abordé jusqu'ici ces différents thèmes que dans la perspective du citoyenmilitant. On comprend que les questions soulevées sont encore plus difficiles pour l'avocat. En raison de la complexité des systèmes juridiques nationaux, l'avocat.e reste un recours indispensable pour la plupart des gens. Comme le rappelle Howard Zinn, les avocat.e.s sont formé.e.s et sélectionné.e.s de manière à ce qu'on soit assuré de leur conservatisme, au-delà de quelques exceptions⁹⁰.

Quant aux avocat.e.s engagé.e.s, ils.elles vivent une tension entre leur identité professionnelle et leur identité politique, un rejet de la plupart de leurs confrères et consœurs qui critiquent leur absence de neutralité; ils.elles se trouvent souvent en porte-à-faux face à l'Etat, principal adversaire dans la plupart des luttes sociales, mais en même temps garant des droits revendiqués ou à mettre en œuvre⁹¹. De plus, l'avocat.e engagé.e est mal vu.e par l'Etat comme porte-parole des dominé.e.s, mais de l'autre côté, c'est lui.elle qui doit expliquer le contenu des décisions à ses client.e.s, et, d'une certaine manière, se faire le porte-parole des injustices du système juridique en vigueur. Articuler l'engagement militant et la pratique d'avocat indépendant pose très concrètement des difficultés dans la gestion du temps et dans les aspects financiers, sachant qu'il n'existe que très peu de possibilités de publier des analyses juridiques critiques.

Plus insidieusement, on attend des avocat.e.s, à l'instar des magistrat.e.s et des autres professionnel.le.s de la justice, qu'ils.elles participent à la normalisation des individus en fonction des exigences du pouvoir, au même titre que les professionnel.le.s des secteurs de la santé, de l'éducation ou du travail social, dans un contexte de nouvelles formes de domination et de subordination qui exigent un consentement volontaire des sujets⁹². Les transformations sociales en cours et la propagande massive à laquelle nous sommes toutes et tous soumis.e.s nous habituent à une domination invisible qui pousse à accepter des actes cruels, barbares et inhumains⁹³. Avocat.e.s et magistrat.e.s sont chargé.e.s de donner la

⁸⁷ Maiani, Francesco, «Fitting EU asylum standards in the Dublin equation : recent case law, legislative reforms, and the position of Dublin associates », Asyl, n° 2/2010.

⁸⁸ Zinn, op. cit., p. 11.

⁸⁹ Ibidem, p. 183.

⁹⁰ Zinn, op. cit., p. 186.

⁹¹ Israël, L'arme ..., op. cit., pp. 85-86.

⁹² Gori, Roland, « De l'extension sociale de la norme à l'inservitude volontaire », in : Gori, Cassin, et Laval, Christian, L'Appel des appels ..., op. cit., p. 267.
93 Ibidem.

caution du droit et de la norme à ces actes fondés sur une torsion du droit et sur la violation des droits fondamentaux.

On attend aussi des mandataires professionnel.le.s une grande maîtrise de leurs émotions. Pour l'avoir oublié, pour n'avoir pas réussi à cacher la colère que je ressentais face à une décision de renvoi, un blâme officiel m'a été infligé en 1989, confirmé sur recours par le Tribunal fédéral : selon les juges fédéraux, en utilisant un mot outrancier et en laissant entendre que les autorités auraient eu un comportement hautement répréhensible sur le plan moral, je m'étais conduit de manière intolérable et je méritais une sanction⁹⁴. Pour marquer le coup, cette affaire a été publiée dans une revue officielle de jurisprudence.

Comment faire pour résister, en tant qu'avocat.e, dans de telles circonstances ? C'est là que le recours à l'histoire apporte des éclairages utiles, par exemple en étudiant avec Liora Israël la manière dont avocat.e.s et magistrat.e.s se sont inscrit.e.s dans la résistance dans les années 1940-194495. Le premier pas de l'acte résistant consistant à se distancier de l'ordre légal en place, cela représente un obstacle justement pour celles et ceux dont l'activité consiste à faire appliquer le droit. L'émotion face aux bouleversements vécus en 1940 explique le passage du légalisme à l'opposition, et des formes d'engagement manifestant des fidélités à d'autres idéaux que le respect de l'ordre établi et de la loi dans le contexte du gouvernement de Vichy et de l'occupation nazie à l'époque%. Après une phase de résistance « malgré le droit », on observe des actions qui au contraire s'appuient sur les ressources offertes par les pratiques professionnelles, induisant une distanciation complexe avec la légalité dominante. Pour les avocat.e.s, rendre visite aux prisonnier.ère.s, ennemi.e.s du régime, ou accéder à leurs dossiers, furent des occasions de soutenir la résistance ; mieux, en plaidant devant les tribunaux, il était possible de justifier publiquement des actes qualifiés de terroristes ou dissidents⁹⁷. Cette résistance « à l'ombre du droit » impliquait une réévaluation constante de l'engagement et de sa portée, ou, en d'autres termes, une pensée toujours en mouvement. Finalement, il s'est aussi avéré possible de résister « au nom du droit », en articulant droit et résistance, en établissant des argumentaires juridiques justifiant la légalité et la légitimité des actions de résistance, et en contribuant à la construction d'une contre-doctrine : Liora Israël souligne l'efficience du droit utilisé comme un contre-cadrage98. Il est intéressant de noter que cela a contribué à donner une valeur à la notion de « légitimité », instrument dont les juristes répugnent en temps ordinaires à faire usage.

⁹⁴ Arrêt du Tribunal fédéral suisse du 8 mars 1990, publié en français dans *Jurisprudence des autorités administratives de la Confédération* (JAAC), Berne, n° 56.36. Peut être consulté sur : www.vpb.admin.ch/franz/doc/56/56.36.html.

⁹⁵ Israël, Liora, « Résister par le droit ? Avocats et magistrats dans la résistance (1940-1944) », L'Année sociologique, Presses universitaires de France, Paris, 2009/1, Volume 59, p. 149-175.

⁹⁶ Ibidem, p. 155.

⁹⁷ Ibidem, pp. 161-162.

⁹⁸ Ibidem, p. 170.

Cette analyse à partir d'un moment historique particulier montre que le droit et ses usages sont plurivoques, ce qui a rendu possible une articulation entre droit et résistance⁹⁹. Les professionnel.le.s étaient plus à même de jouer sur les modalités de l'application du droit par comparaison avec les profanes, obligés de passer par leurs offices. Ainsi, pour citer Liora Israël, « le droit n'interpelle pas directement le pouvoir (...): il a besoin d'être mobilisé, le plus souvent par des professionnels, pour prendre toute sa mesure expressive et politique »100. Ces enseignements tirés de l'histoire restent parfaitement actuels, même si les contextes sociaux et politiques sont différents.

L'avocat.e doit ainsi prendre sa part et ne pas hésiter à utiliser les voies de droit pour soumettre des situations inédites ou des raisonnements nouveaux, ou encore simplement pour présenter des cas subissant des injustices ou des indignités. Contrairement à ce qu'on imagine souvent, il est possible de faire preuve de créativité et d'imagination dans le domaine juridique. « Faire jurisprudence » implique souvent de prendre un risque en sortant des chemins battus. C'est aussi saisir les occasions de « prendre la parole », au sens fort de l'expression, pour plaider des causes qui heurtent parfois frontalement la logique du pouvoir. Défendre des squatters dans une société qui garantit la sacro-sainte propriété, ou contester l'illégalité dans laquelle on plonge les sans-papiers, peut parfois convaincre des présidents de tribunaux de rendre des jugements à contre-courant : squatters exemptés de toute peine en raison du comportement versatile du propriétaire des années de séjour et de travail sans autorisation, au vu de son excellente intégration 1012.

Mais il ne faut pas non plus se faire trop d'illusions et rester conscient de la limite des actions individuelles et des procédures juridiques formelles, d'autant plus si elles ne sont pas accompagnées de démarches collectives. Je ne rejoins pas Mireille Delmas-Marty quand elle ne voit de résistance à la tentation autoritaire et à la déraison d'Etat que dans les pratiques des juridictions constitutionnelles ou internationales lois. Si l'on peut saluer les décisions de ces juridictions posant des limites aux agissements des Etats contraires aux droits humains, on doit constater que de telles décisions sont rares, difficiles à obtenir et soumises à des procédures souvent longues. Surtout, les Etats s'ingénient à ignorer ces arrêts, ou à leur donner la portée la plus ténue possible. Ainsi, la Suisse a été condamnée par le Comité contre la torture de l'ONU, appliquant la CAT, pour avoir rejeté une demande d'asile sur la base de motifs purement procéduraux, par le biais du système des décisions de non-entrée en matière (NEM)¹⁰⁴. La condamnation n'a pas entraîné de

⁹⁹ Ibidem, p. 171.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 171-172.

¹⁰¹ Ebinger, Raphaël, « Propriétaire et squatters quittent le tribunal dos à dos », 24 Heures, Lausanne, jeudi 18 septembre 2008.

¹⁰² Dolivo et Tafelmacher, « Sans-papiers et demandeurs d'asile ... », art. cit., pp. 496-497.

¹⁰³ Delmas-Marty, Mireille, op.cit., pp. 156-163.

¹⁰⁴ CAT, Genève : Communication n° 299/2006 Jean-Patrick Iya c. Suisse, du 16 novembre 2007. Hertig Randall, Maya, «La nouvelle loi sur l'asile à l'épreuve des droits de l'homme », in : *Jusletter, reune*

révision de ce système, qui est toujours en vigueur. Les condamnations de la Suisse par la Cour européenne des droits de l'homme (Cour EDH) en 2001 et en 2008, pour deux cas d'expulsion de personnes étrangères ayant commis des délits et ayant des liens familiaux étroits en Suisse, n'ont pas non plus apporté de modifications à la politique suisse dans ce domaine¹⁰⁵. Une récente conférence s'est d'ailleurs tenue à Interlaken pour envisager d'éventuelles réformes de la Cour EDH, chroniquement surchargée, notamment à cause du manque de volonté d'un nombre croissant d'Etats ne tenant pas compte des arrêts de Strasbourg¹⁰⁶.

Les juridictions internationales, qui restent financées par les Etats, peuvent même se montrer ambiguës. Typiquement, lorsqu'elle se prononce sur des affaires relevant de la politique d'asile ou migratoire, la Cour EDH réaffirme dans chaque décision que, « selon un principe de droit international bien établi », les Etats ont le droit de contrôler l'entrée des personnes étrangères sur leur sol et que la CEDH ne garantit pas le droit de celles-ci d'entrer ou de résider dans un pays particulier 107. Or, en opérant une distinction aussi nette entre nationaux et non-nationaux, ce très grand respect pour la souveraineté étatique fragilise la protection des droits fondamentaux.

De plus, dans certains domaines juridiques, comme en matière d'asile ou d'immigration, le démantèlement est allé si loin que se défendre par le droit est parfois rendu presque impossible. C'est alors que l'avocat doit s'effacer et que l'on observe des pratiques de résistance individuelles qui sont un art de l'adaptation aux contraintes étatiques pour mieux les contourner : ainsi, l'absence de passeport empêche d'un côté la régularisation, mais, d'un autre côté, elle permet d'espérer l'échec de l'expulsion¹⁰⁸.

Au-delà de ces procédures individuelles, les avocat.e.s doivent participer à l'analyse et à la mise en lumière des rapports de forces sociaux et politiques qui sous-tendent des normes présentées comme des évidences « naturelles » ou des faits objectifs et neutres : il s'agit déjà là d'un acte de résistance important¹⁰⁹.

juridique en ligne, www.weblaw.ch, 28 avril 2008. Iya, Jean-Patrick, « Témoignage kafkaïen », in : SOS Asile, n° 86, 1er trimestre 2008, p. 6.

¹⁰⁵ Cour européenne des droits de l'homme, Strasbourg : Arrêt *Boultif e, Suisse*, no 54273/00, rendu le 2 août 2001 ; arrêt *Emre e, Suisse*, n° 42034/04, rendu le 22 mai 2008. Tafelmacher, Christophe, Les « étrangers délinquants » jouissent aussi des droits fondamentaux », in : *SOS Asile*, n° 93, 4ème trimestre 2009.

¹⁰⁶ Ochsenbein, Gaby, «La réforme de Strasbourg passe par Interlaken», Swissinfo.ch, mardi 16 février 2010,

www.swissinfo.ch/fre/politique_suisse/La_reforme_de_Strasbourg_passe_par_Interlaken.html?cid=8310380. Conseil de l'Europe, Assemblée parlementaire, Commission des questions juridiques et des droits de l'homme, Mise en oeuvre des arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme, Addendum au rapport d'activités, AS/Jur (2009) 36 Addendum, 31 août 2009, à télécharger sur le site du Conseil de l'Europe: www.assembly.coe.int/CommitteeDocs/2009/fjdoc36ADD_2009.pdf

¹⁰⁷ Par exemple, voir arrêt Emre c/ Suisse, § 60 et § 65.

¹⁰⁸ Courant, Stefan, « Remettre son passeport à la police ? Coopérer, s'opposer à la procédure juridique d'expulsion du territoire français », in : Enfermés dehors ..., op. cit. p. 201.

¹⁰⁹ Gori, « De l'extension sociale de la norme ... », art. cit., p. 267.

Dans le milieu du droit comme dans d'autres milieux professionnels, on devrait aussi s'inspirer de la démarche française de « l'Appel des Appels », qui a réuni en France la signature de nombreux acteurs et actrices du monde judiciaire en revendiquant un certains nombre de valeurs contre l'idéologie dominante : primauté de l'humain, respect scrupuleux des libertés, équilibre des pouvoirs et indépendance professionnelle¹¹⁰. Le caractère collectif de cette démarche retient d'autant plus l'attention dans un milieu professionnel plutôt individualiste.

4. Repenser la démocratie et la construction des droits

Si le caractère plurivoque du droit fournit des armes pour lutter contre le pouvoir, on voit aussi les limites des actions fondées seulement sur les droits humains existants : un tel éclairage favorise des luttes plutôt défensives. De surcroît, l'évolution de l'Etat et de sa propre violence qui remet en cause les droits fondamentaux pousse à prendre distance par rapport à la sacralisation de la loi étatique. Plus largement, se cantonner dans un légalisme du droit positif empêche de proposer une alternative qui puisse déboucher sur un chemin de libération. Il apparaît au contraire indispensable d'adopter une vision constructiviste des droits fondamentaux, pour intégrer le fait que ces droits sont issus de luttes sociales, ou de la création de la jurisprudence des tribunaux devant répondre à l'expression de nouveaux besoins sociaux.

Au vu des constats sur la situation actuelle de nos sociétés et de l'Etat de droit, il faut aller un pas plus loin et repenser le cadre politique. D'un côté, nos sociétés modernes ont confié à l'Etat le rôle de garant des droits et d'un débat pluraliste. De l'autre côté, il est aussi vrai que ce que l'on nomme «l'ordre établi» est l'ordre hiérarchique d'un régime politique qui fait appel à la force de l'Etat devant tout désaccord et toute résistance, qui déclare illégales toutes les pratiques considérées comme dangereuses pour son existence, et qui réprime les rébellions¹¹¹.

Au-delà de la désobéissance individuelle ou collective, qui devrait se voir reconnaître un véritable statut légal, il s'agit donc de reconstruire un système juridique dans une perspective radicale combinant égalité et liberté. Liberté illimitée de chacun.e par la liberté de toutes et tous, liberté par la solidarité, liberté dans l'égalité, on s'inspire à cet égard des conceptions de Michel Bakounine, si actuelles : « (...) en-dehors de cette égalité, la liberté, la justice, la dignité humaine, la moralité et le bien-être des individus aussi bien que la prospérité des nations ne seront jamais rien qu'autant de mensonges » ; « (...) c'est au contraire l'esclavage des hommes qui pose une barrière à ma liberté »¹¹². On retrouve ce fil de réflexion dans l'élaboration par Etienne Balibar de la notion « d'égaliberté »¹¹³.

¹¹⁰ Portelli, « La Justice et l'Appel des appels », art. cit., p. 88.

¹¹¹ Colombo, « Une action illégale ... », art. cit., p. 102.

¹¹² Guérin, Daniel, *Ni Dien ni Maitre, Anthologie de l'anarchisme, Tome I*, La Découverte/Poche, seconde édition, Paris 1999, pp. 165 – 167 et pp. 169 – 171.

¹¹³ Balibar, Etienne, La proposition de l'égaliberté, Presses universitaires de France, Paris 2010.

Au moment où l'on propose la création d'un nouveau cadre pour la vie en commun, il est intéressant de rappeler certaines leçons de « la Résistance » en France : le 15 mars 1944, des personnes représentant les mouvements de la résistance intérieure, les centrales syndicales et les partis ou tendances politiques, de la droite aux communistes, regroupées au sein du Conseil national de la résistance, ont décidé de s'accorder sur un programme commun qui comportait non seulement un plan d'action immédiate contre la puissance occupante, mais aussi des mesures destinées à instaurer un ordre social plus juste une fois la libération atteinte. Programme relativement ambitieux, qu'on en juge : garantie d'un niveau de salaire et de traitement qui assure à chaque travailleur.euse et à sa famille la sécurité, la dignité et la possibilité d'une vie pleinement humaine ; un plan complet de sécurité sociale, visant à assurer à tou.te.s des moyens d'existence, lorsqu'il n'est pas possible de se les procurer par le travail, avec gestion paritaire par les représentant.e.s des intéressé.e.s et par l'Etat ; une retraite permettant de finir dignement sa vie¹¹⁴. Une grande partie de ce programme a été effectivement appliquée après la guerre, notamment en matière de sécurité sociale et de retraites, constituant une grande partie des acquis sociaux de la seconde partie du 20ème siècle. Ainsi, dans cette recherche de justice sociale, la Résistance s'est proposée non seulement de conserver les droits acquis, mais aussi de poursuivre l'œuvre des générations précédentes et d'augmenter ces droits en en créant de nouveaux. Alors que nous parlons aujourd'hui aussi de résister contre les attaques féroces du totallibéralisme, la démarche ambitieuse des résistant.e.s de l'époque devrait nous inspirer.

Notons qu'en 2004, face au démantèlement de ces acquis ouvertement attaqués par les milieux libéraux¹¹⁵, des vétérans ont lancé un appel « à faire vivre et retransmettre l'héritage de la Résistance et ses idéaux toujours actuels de démocratie économique, sociale et culturelle », proposant ce slogan en parfaite adéquation avec la réflexion du colloque : « Créer, c'est résister. Résister, c'est créer. »¹¹⁶. Il est révélateur que, dans notre époque de remise en cause des conquêtes sociales, les médias dominants aient refusé de publier cet appel, malgré la signature de personnalités comme Lucie et Raymond Aubrac. Il vient par contre d'être réédité dans un tout récent ouvrage critique prônant une résistance constructive¹¹⁷.

M'inspirant des réflexions à la fois de Catherine Colliot-Thélène¹¹⁸ et de Howard Zinn, je postule que la notion de démocratie doit être repensée dans sa radicalité, ainsi que la place accordée au droit et à l'Etat.

¹¹⁴ Pour consulter le texte complet :

http://fr.wikisource.org/wiki/Programme_du_Conseil_national_de_la_Résistance

¹¹⁵ Halimi, Serge, « Libéral ? L'un y tient, l'autre pas », Le Monde Dipomatique, février 2010 ; il cite les propos explicites d'Edouard Balladur contre « l'idéologie du Conseil National de la Résistance ».

^{116 «} Appel à la commémoration du 60e anniversaire du Programme du Conseil national de la Résistance du 15 mars 1944 », publié sur : http://www.alternatives-images.net.

¹¹⁷ Collectif, Gouverner par le chaos, Ingénierie sociale et mondialisation, Editions Max Milo, Paris 2010, pp. 91-93.

¹¹⁸ Colliot-Thélène, Catherine, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », L'Année sociologique 2009/1, Volume 59, pp. 231-258.

Le terme « démocratie » fait apparemment consensus, car tout le monde s'en réclame. Il convient donc de préciser ce que l'on entend. Dans son acception majoritaire actuelle, on assimile la démocratie au système parlementaire représentatif et à l'Etat de droit, dans les limites du droit existant. On la considère donc comme limitation du pouvoir par le droit, où le peuple n'est vu que comme une entité abstraite d'où le pouvoir est supposé tirer sa légitimité. D'une telle conception de la démocratie, on tire avant tout des droits politiques, à savoir que le peuple peut, tout au plus et selon des modalités contraignantes, sélectionner ses dirigeant.e.s¹¹⁹. Cette vision de la démocratie représentative n'offre aucune véritable garantie de justice et de respect des droits. Tout d'abord, comme l'avait fait remarquer Benjamin Constant, « un peuple d'électeurs ne gouverne pas, s'il exerce sa souveraineté, à des époques fixes, mais rares, ce n'est jamais que pour l'abdiquer »120. Le peuple est ainsi invité à rester passif, à déléguer son autonomie, sa souveraineté et sa capacité d'agir : on est très éloigné de conceptions conseillistes, autogestionnaires, ou même de la radicalité de l'invention démocratique, telle que Cornelius Castoriadis l'a décrite dans son œuvre.

Dans son analyse de l'origine de la démocratie étasunienne, Howard Zinn montre bien comment, pour renverser le pouvoir monarchique, révolutionnaires américains ont usé d'une rhétorique susceptible de rallier le soutien populaire pour instituer un gouvernement plus démocratique, car représentatif, idée précisément révolutionnaire à cette époque. Mais si l'on y regarde de plus près, on observe que ce gouvernement représentait avant tout les intérêts des classes les plus fortunées : les textes juridiques fondateurs sont ainsi une combinaison de rhétorique et d'ambiguïté¹²¹. D'ailleurs, un des avantages du système représentatif, ouvertement exposé à l'époque, était précisément que la colère des protestataires perdrait de sa force lorsqu'elle serait relayée par les représentants. On a pu alors parler, pour les élites, d'un «pacte d'assistance mutuelle contre le reste de la société »122. En définitive, l'expérience faite par les mouvements sociaux - ouvrier, féministe ou noir - est que les canaux officiels et les procédures formelles du gouvernement représentatif ont été parfois utiles, jamais véritablement suffisants et bien souvent des obstacles au respect des droits fondamentaux des êtres humains¹²³.

Si ces mots nous parlent, c'est qu'en Suisse aussi, pays qui aime à se présenter comme « la meilleure démocratie du monde », la démocratie semi-directe n'a pas été un véritable vecteur du respect des droits fondamentaux. Ce ne sont pas les bienfaits du système qui ont permis de mettre fin au travail des enfants de moins de 16 ans, d'abolir le travail de nuit ou de limiter la durée de la journée de travail : ce sont bien des grèves massives et généralisées, sur une longue durée et dans toute

119 Ibidem, p. 235.

¹²⁰ Constant, Benjamin, *Ecrits politiques*, Gallimard, Paris 1997, p. 595, cité par Colliot-Thélène, art. cit., p. 235.

¹²¹ Zinn, op. cit., p. 391.

¹²² Ibidem, p. 425.

¹²³ Ibidem, p. 432.

la Suisse, qui ont contraint les dominants à adopter en 1873 la première Loi fédérale sur le travail en fabrique¹²⁴. Cette démocratie helvétique, présentée comme si parfaite, a élaboré une législation sur les étrangers profondément discriminatoire, et, à l'origine, marquée par un antisémitisme virulent qui a débouché sur la notion d'« Ueberfremdung », ancrée dans la loi jusqu'en 2007¹²⁵. Elle s'est aussi distinguée par une adoption lente des conventions internationales; des menaces permanentes sont proférées en vue de leur dénonciation, puisqu'elles apparaissent non conformes aux agendas politiques du total-libéralisme¹²⁶.

Lors des campagnes référendaires, les discours politiques ne sont quasiment jamais axés sur le respect des droits fondamentaux. Des lois y portant atteinte ont ainsi été adoptées en votation populaire, comme la loi sur les mesures de contrainte en décembre 1994127, ou la révision de la loi sur l'asile étendant le champ d'application de l'aide d'urgence en 2006¹²⁸. Pire, nous avons assisté à l'adoption de plusieurs normes contraires à ces droits, précisément par le biais des instruments de la démocratie semi-directe. On signalera à titre d'exemples récents l'acceptation de l'initiative populaire « Internement à vie pour les délinquants sexuels ou violents jugés dangereux et non amendables » en février 2004129, ou de l'initiative populaire « contre la construction de minarets » en novembre 2009130.

Si l'on revient à l'histoire des Etats-Unis, Howard Zinn souligne que les Noirs du Sud ont pu imposer des progrès véritablement significatifs en matière d'égalité et de droit de vote par leur propre mobilisation, en se montrant capables de peser directement sur l'exécutif fédéral et sur le Congrès¹³¹. D'une manière générale, l'étude des conquêtes obtenues par différents mouvements sociaux montre que, dans les faits, ce qui a été véritablement efficace « c'est l'action directe entreprise par des collectifs d'individus engagés, acceptant collectivement de faire des sacrifices et de prendre de nombreux risques au service d'une juste cause »132.

¹²⁴ Garbani, Philippe, et Schmid, Jean, Le syndicalisme suisse, Histoire politique de l'Union syndicale suisse, Editions d'En Bas, Lausanne 1980, pp. 34-35 et p. 39.

¹²⁵ Dolivo et Tafelmacher, « Sans-Papiers et demandeurs d'asile ... », art. cit., pp. 464-466. Weil-Lévy, Anne, Grünberg, Karl, et Isler Glaus, Joëlle, Suisse: un essai sur le racisme d'Etat, Editions CORA, Lausanne 1999 (1er volume : 1900-1942) et 2003 (2ème volume : 1942-2002).

¹²⁶ Pour un exemple récent : Zurcher, Caroline, « Minarets: la Cour des droits de l'homme saisie », Tribune de Genève, mercredi 16 décembre 2009.

¹²⁷Pour une analyse critique : Auer, Andreas, « La constitution fédérale, les droits de l'homme et les mesures de contraintes à l'égard des étrangers », Pratique Juridique Actuelle (AJP/PJA), Zürich 1994, pp. 749-760.

¹²⁸ Tafelmacher, Christophe, «Après les votations du 24 septembre. Une Suisse euro... incompatible », Vivre Ensemble, bulletin nº 110, décembre 2006.

^{129 «} Internement à vie : nouvelles règles (CN 4/07) », Plateforme d'information humanrights.ch :

http://www.humanrights.ch/home/fr/Suisse/DH-et-politique-interieure/Poursuite-Punition-

Detention/Detention/idcatart_5404-content.html

^{130 «}L'initiative interdisant les minarets est contraire au droits humains », Plateforme d'information humanrights.ch : http://www.humanrights.ch/home/fr/Suisse/DH-et-politique-interieure/Groupes /Culturel/idcatart_9243-content.html

¹³¹ Zinn, op. cit., p. 423.

¹³² Ibidem, p. 432.

On ne peut que saluer cette remise en valeur de l'action directe, notion trop souvent confinée à la propagande par le fait, prônée par un certain courant de l'anarchisme. Ce concept est pourtant bien plus riche : comme le disait non sans lyrisme Émile Pouget, dans un texte publié en 1904 et sur le point d'être réédité¹³³, il signifie que les dominé.e.s n'attendent rien des personnes, des puissances ou des forces qui leur sont extérieures, mais créent leurs propres conditions de lutte et puisent en eux et en elles leurs moyens d'action. L'action directe implique donc de se réclamer des notions de liberté et d'autonomie, au lieu de plier sous le principe d'autorité. C'est l'appel à toutes et tous pour participer à l'œuvre commune. L'action directe enseigne à vouloir, au lieu de se borner à obéir, à faire acte de souveraineté, au lien d'en déléguer une parcelle. Bien loin de n'être qu'un geste violent et impulsif, elle est « la Force accouchant du droit nouveau – faisant le droit social !». Emile Pouget n'écartait pas le recours aux moyens de la démocratie semi-directe, comme le référendum, à condition de n'en point faire un dérivatif de l'action directe.

A cette critique indispensable de la démocratie limitée à la représentation politique, il faut ajouter l'importance des luttes dans la création des droits. Ces propos de Frederick Douglass, ancien esclave et farouche combattant abolitionniste, tirés d'un discours prononcé en 1857, restent très actuels : « Laissezmoi vous dire ce que je pense de la philosophie réformiste. Toute l'histoire des progrès de la liberté humaine démontre que toutes les concessions qui ont été faites jusqu'ici en son auguste nom ont été arrachées par la lutte. S'il n'y a pas de lutte, il n'y a pas de progrès. Ceux qui prétendent aimer la liberté mais méprisent l'agitation sont comme ceux qui veulent la récolte sans avoir à labourer la terre. Ils veulent la pluie sans tonnerre ni éclairs. Ils veulent l'océan sans le rugissement des eaux agitées. La lutte peut être morale mais elle peut également être physique. Ou bien elle peut être à la fois morale et physique. Mais il faut que ce soit la lutte. Le pouvoir ne cède rien qu'on ne lui ait arraché. Il ne l'a jamais fait et ne le fera jamais. »¹³⁴

Pour reprendre les mots de Howard Zinn, nulle constitution, nulle déclaration de droits, nul système électoral, nulle loi ne peuvent garantir la paix, la justice et l'égalité. Tout cela exige un combat permanent, des débats incessants impliquant l'ensemble des citoyen.ne.s et un nombre infini d'organisations et de mouvements qui imposent leur pression sur tous les systèmes établis¹³⁵.

Comme le soulignait aussi Hannah Arendt, de nombreux changements fondamentaux ont bel et bien été le fruit d'actions collectives et extra-juridiques¹³⁶. C'est dans cette perspective que je rejoins Catherine Colliot-Thélène : à l'encontre de la théorie positiviste du droit de Hans Kelsen, qui influence profondément les juristes, et notamment la Faculté de droit de l'Université de Lausanne, il faut admettre que la contestation de l'ordre légal lui-même, dans son ensemble ou dans l'une ou l'autre de ses manifestations, par le biais de luttes collectives débouchant

¹³³ Pouget, Émile, L'Action directe, et autres écrits syndicalistes (1903-1910), Agone, Collection « Mémoires sociales », Marseille, à paraître en octobre 2010.

¹³⁴ Zinn, op. cit., p. 401.

¹³⁵ Zinn, op. cit., p. IX de la préface.

¹³⁶ Arendt, « La désobéissance ... », art. cit., p. 82.

sur la reconnaissance de droits nouveaux, appartient de plein droit à la réalité de la création démocratique moderne¹³⁷.

Si l'on admet que la pratique de la démocratie a été, depuis l'époque des révolutions, un processus jamais stabilisé d'institutionnalisation et de contestation des institutions, ceci nous amène nécessairement à comprendre la démocratie comme un mouvement, et non simplement comme un régime, une forme d'Etat ou de gouvernement : sa réalité n'est pas dans la gestion ou dans la gouvernance, mais dans sa remise en question continue¹³⁸. Dans cette perspective, il faut aussi se défaire de la conception étroitement juridique qui disqualifie et réprime comme subversion toute contestation des pouvoirs institués.

Outre la notion de démocratie qu'il s'agit de redécouvrir dans sa radicalité, c'est l'Etat en tant que garant des droits qu'il faut remettre en question. Alors que l'Etat moderne a prétendu mettre fin aux statuts et communautés de l'Ancien régime, on continue aujourd'hui à comprendre la subjectivité politique comme une citoyenneté nationale, ce qui revient à maintenir une forme d'appartenance communautaire réduite à l'Etat-Nation : penser la construction des droits dans le cadre exclusif de l'Etat national, c'est, d'une certaine manière, penser de manière inachevée et c'est surtout se heurter à des impasses quand on aborde la question des personnes non-nationales¹³⁹. Cette analyse justifie l'élaboration du « droit d'être là », à savoir la détermination des droits de chaque être humain et de leur exercice par le choix de s'établir sur un territoire avec l'intention d'y séjourner durablement, indépendamment de la nationalité¹⁴⁰ : pour novatrice qu'elle puisse apparaître dans le cadre du droit positif actuel, cette proposition n'est que la transposition aux êtres humains du « droit au traitement national » déjà bien établi par l'Organisation mondiale du commerce en faveur des sociétés commerciales¹⁴¹.

À l'heure où l'on observe une forte érosion du monopole juridique de l'Etat, et dans un contexte où l'on privatise des tâches qui relevaient classiquement de la souveraineté étatique, il faut interroger le sens de la distinction entre droit public et droit privé et, au-delà, penser un droit non-étatique: Catherine Colliot-Thélène cite à ce sujet l'exemple du boycott pour suggérer que la garantie des droits peut aussi reposer sur des formes de rétorsion exercées par des collectifs privés¹⁴².

Les critères d'actions et de stratégie peuvent être résumés dans l'opposition à toute injustice et dans le besoin de justice, dans l'égalité radicale de tous les êtres humains, en postulant un même droit à la liberté et à la prospérité. En cohérence avec la vision de la démocratie radicale que j'ai esquissée, ces critères devraient aussi faire l'objet d'une redéfinition constante : qu'entend-on par justice, par prospérité ? Comment définit-on l'égalité ? Il s'agit de rester dans le mouvement de résistance et de création politique, contre les identités figées.

¹³⁷ Colliot-Thélène, art. cit., p. 248.

¹³⁸ Ibidem, pp. 236-237.

¹³⁹ Ibidem, p. 238.

¹⁴⁰ Dolivo et Tafelmacher, « Sans-papiers et demandeurs d'asile ... », art. cit., pp. 517-518.

¹⁴¹ Chomsky, Noam, Sur le contrôle de nos vies, Editions Alia, Paris 2003, p. 43.

¹⁴² Colliot-Thélène, art. cit., p. 252.

En définitive, il s'agit à la fois de placer les droits et les conditions de leur acquisition et de leur garantie au centre de la politique, dont la question principale ne doit pas être l'appropriation du pouvoir¹⁴³. Je rejoins à la fois Catherine Colliot-Thélène et Hannah Arendt pour affirmer que l'identité du sujet politique ne réside pas dans sa participation au pouvoir, mais bien dans son droit à avoir des droits.

Si l'on parvient à concevoir la démocratie comme un mouvement permanent de création de la politique et de construction des droits, on arrive alors à intégrer les luttes et la désobéissance dans la vie sociale, au lieu de les confiner en les délégitimant dans l'exception et l'extra-juridique, à l'instar des juristes emprisonnés dans le carcan du positivisme et de la neutralité.

La tâche et l'ambition sont vastes, sans aucun doute. Mais les attaques que nous avons à affronter aujourd'hui sont elles aussi d'une grande ampleur. Comme nous y invite Emile Pouget, par nos actions, irradions en force et en beauté! Et écoutons, pour conclure, cette mise en garde de Howard Zinn: « La contestation, j'en suis conscient, peut produire son propre dogme. C'est pourquoi il faut réexaminer constamment nos façons de penser, en utilisant les preuves de ce que nous entendons et nous voyons, la réalité de nos expériences, pour penser de manière nouvelle. »¹⁴⁴

Publications

- « Droit à l'aide d'urgence, le grand retournement », *Plaidoyer*, *Revue juridique et politique*, Zurich, 3/2009, pp. 56-61.
- « Manque de pensée et droit : plaidoyer pour une attitude de désobéissance en ces temps difficiles », in Caloz-Tschopp, Marie-Claire : Lire Hannah Arendt aujourd'hui, Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique, Editions L'Harmattan, Paris 2008, pp. 427-434.
- « Sans-papiers et Demandeurs d'asile: faire reconnaître le droit d'être là », en collaboration avec Jean-Michel Dolivo, in Caloz-Tschopp, Marie-Claire et Dasen, Pierre (dir.): Mondialisation, migration et droits de l'homme, un nouveau paradigme pour les sciences sociales et la citoyenneté, Volume I, Editions Bruylant, Bruxelles 2007, pp. 460-518.
- « Droit contre raison d'Etat » et « La « chasse aux abus » : une arme pour démanteler les droits », in Schmidlin, Irène, Tafelmacher, Christophe et Küng, Hélène : La politique suisse d'asile à la dérive. Chasse aux abus et démantèlement des droits, Editions d'En Bas et SOS-Asile Vaud éditeurs, Lausanne 2006, pp. 18-32 et pp. 33-46.
- « Faux Réfugiés » ?, La politique suisse de dissuasion d'asile 1979-1999, en collaboration avec Alain Maillard, Editions d'En Bas, Lausanne 1999.

¹⁴³ Ibidem, p. 253.

¹⁴⁴ Zinn, op. cit., p. 13.



Du droit et de la désobéissance Eléments pour un paradigme démocratique¹

Lauréline Fontaine

Professeur à l'Université de la Sorbonne nouvelle - Paris 3 Directrice du C.R.D.F.E.D.²

La démarche adoptée pour appréhender le rapport entre le droit et la désobéissance dépend nécessairement, sinon d'un objectif ou d'une contrainte disciplinaire, d'une capacité à le transformer en action, et notamment dans une perspective d'une réalisation de la démocratie. Il faut donc se demander s'il est possible de construire un paradigme démocratique dans lequel le droit et la désobéissance seraient deux formes de pensée et d'action, dont il s'agirait de définir la teneur. La construction de la démocratie s'est incontestablement appuvée sur le droit depuis plus de deux siècles. Les Etats occidentaux post-révolutionnaires tendent en effet à faire du droit le premier et le plus sûr instrument de la démocratie. La désobéissance aboutirait en conséquence à une négation de la démocratie. En revanche, la prétention de toute norme juridique à s'imposer d'autorité, est aussi une prétention, sinon un pari, à obtenir l'obéissance. Ce pari, en quelque sorte obligatoire, que fait le droit, est adossé à ce qui constituera toujours sa limite, à savoir que l'obéissance ne peut être que « provoquée » par lui, car elle n'est pas logiquement ou causalement impliquée. La coïncidence entre la prescription d'une norme et la réalisation du comportement prescrit relève donc au mieux de la morale, de la persuasion et, en fin de compte, de la psychologie; au pire, elle relève de la force actionnée par le prescripteur, même si dans cette hypothèse, on tend à penser qu'il ne peut plus y avoir d'ordre démocratique. Il « est une donnée de fait que tout ordre (juridique) compte aussi sur l'obligation morale d'obéir »4. Le droit, une fois institué, détermine à la fois le champ de l'obéissance et de la désobéissance et de leurs mécanismes d'admissibilité en droit. Son axiologie est propre, mais il espère que sont autorité trouve un appui dans les règles morales, voire dans une règle morale, qui voudrait qu'il est juste d'obéir au droit positif.

L'existence de cette règle semble ne pas pouvoir être posée de manière absolue. La morale, quelle que soit son origine, tend à introduire des nuances quant à

¹ Ce texte est un extrait remanié du texte « Obéissance et désobéissance légitime(s) au droit », in 1... Fontaine, *Droit et légitimité*, à paraître aux éditions Bruylant en 2010.

² Centre de Recherche sur les Droits Fondamentaux et les Evolutions du Droit, EA 2132.

³ La question de l'autorité des normes et de la portée de cette autorité n'est d'ailleurs pas seulement une question politique, elle est aussi une question juridique.

⁴ N Bobbio, Essais de théorie du droit, LGDJ, Bruylant, 1998, p. 31.

l'étendue de l'obéissance due aux règles du droit positif. Dès lors que la règle morale n'est pas, il est juste d'obéir au droit positif de manière inconditionnelle, mais, il est juste d'obéir au droit lui-même juste⁵, la désobéissance est théoriquement envisageable. L'hypothèse du droit injuste emporte l'hypothèse de la désobéissance juste. Le rapport entre droit et obéissance n'est donc pas nécessairement défini en une seule fois. En premier lieu, on convient que l'institutionnalisation du droit repose à un moment donné sur des valeurs qui lui confèrent sa légitimité, et que les changements de valeurs impliquent des changements de légitimité, et donc du droit, surtout dans son contenu. En second lieu, le droit lui-même admet parfois des hypothèses d'atténuation de la force de l'obéissance qu'il requiert, en admettant des hypothèses dé « légitime défense » ou d' « état de nécessité » par exemple.

La plupart des réflexions sur la désobéissance aujourd'hui se situent théoriquement dans le prolongement de la règle de droit et non plus tellement sur le principe de son institutionnalisation. Le « pourquoi obéir au droit ? » devient « doit-on, X, obéir à la règle Y? ». Nombre d'actions aujourd'hui sont des « propositions » de légitimité, susceptibles d'entrer en conflit avec le droit. Ce moment est un espace de réflexion assez vaste, puisque, n'ignorant pas l'espace juridique, sont invoqués aussi des espaces de légitimité extérieurs à lui, et, par définition, presque illimités. La légitimité d'une action en regard du droit n'interroge alors pas seulement le droit lui-même, mais aussi ce qui lui est extérieur. La question principale devient alors : que peut-on faire dont on ne tire pas légitimité dans le système juridique lui-même ? C'est l'une des principales tensions des réflexions contemporaines sur la désobéissance et la résistance au droit : comment articuler l'espace juridique et l'espace non juridique dans un rapport de légitimité tel qu'il pourra fonder l'action? Car bien sûr, il n'est pas question dans cette étude de penser la résistance au droit comme un résistance globale au système juridique en tant qu'instrument d'oppression qui conduirait à sa négation même. Il est seulement question d'envisager l'insertion « juste » de comportements « déviants » et « désobéissants » aux règles, telle que le système juridique dans son entier n'est pas remis en cause dans sa légitimité même. En bref, comment, pour agir, s'affranchir du droit en en tenant compte malgré tout? Comment, en vertu de quoi et pourquoi, les hommes doivent-ils articuler le droit et leurs actions, individuelles ou collectives? Penser l'articulation entre deux espaces de légitimité suppose donc de partir du droit, et des normes qui en sont spécialement la manifestation : comme objet de la désobéissance, les normes semblent déterminer elles-mêmes une capacité à leur propre contestation (1). Mais précisément, il apparaît que la contestation n'est pas forcément la désobéissance. On sera ainsi conduit ici, et toujours dans une perspective pratique, voire de recherche d' « efficacité », à proposer que la forme de désobéissance couramment dénommée « désobéissance civile » ne doive pas, pour atteindre son but, emprunter les formes du droit (2).

⁵ Les notions de « juste » et d' « injuste » sont ici prises dans le sens d'un paradigme de pensée et d'action, quelles que soient leurs références. En ce sens, est juste ce qui est considéré comme devant ou pouvant être réalisé ; est injuste ce qui est considéré comme ne devant pas être réalisé.

1. Contester ou désobéir aux normes juridiques ? La délimitation du « champ » légitime des normes et du droit

C'est la particularité du droit de voir et de faire le monde à son image. Tout objet saisi par le droit acquiert une dimension juridique, qui, dès ce moment, est la seule envisagée par le droit. L'effet « absorbant » du droit, qui est en même temps autoritaire, est de nature à renforcer l'idée selon laquelle la totalité du monde ne doit pas être « juridicisée » et, que certaines questions doivent en être préservées, par crainte d'une dénaturation. Au contraire, certaines questions doivent pouvoir faire l'objet d'une lecture individuelle, voire intime⁶. On considère depuis longtemps qu'il existe des domaines dans lesquels le droit n'est pas « légitime » à agir, tout comme il existe au contraire des domaines dans lesquels il exprime toute sa légitimité. Dans l'histoire du droit et de la philosophie politique, il y a toujours eu des domaines à propos desquels on s'est interrogé sur l'opportunité du droit à intervenir par des règles contraignantes. Celui-ci doit constamment définir et redéfinir ses champs d'intervention, à la fois en fonction de ses buts et de sa propre conservation. La question de la définition et de l'étendue du service public a ainsi, dans l'Etat, remplacé les questions de la souveraineté, en lui assignant des missions et en excluant d'autres. Les évolutions sociales de toute nature informent et déforment à mesure le champ et les modalités d'intervention du droit. Aujourd'hui les lois mémorielles sont dénoncées au nom de la contestation du principe d'une lecture juridique de l'histoire, comme on s'interroge sur l'étendue de l'intervention du droit dans les domaines de la bioéthique ou de l'environnement. La philosophie libérale est celle qui implique le plus une telle réflexion. Historiquement, les deux domaines qui apparaissent comme ayant fait ou faisant l'objet de revendications libérales fortes sont la famille et l'économie. Si le premier a depuis un certain temps céder à une certaine pénétration de la règle juridique, il s'agirait surtout aujourd'hui de préserver l'espace « commercial », régi par ses propres lois. Au premier rang d'entre elles, la fameuse lex mercatoria. Les entreprises demandent ainsi à se gouverner elle-même, et produisent de plus en plus fréquemment des «codes» de conduite, qui seront parfois qualifiés d'« éthiques », non sans une certaine forme de cynisme, ou, à tout le moins, de volonté de légitimation. L'existence d'une « réglementation » privée, pose très clairement la question de son articulation avec les lois de l'Etat, c'est-à-dire de la délimitation des champs de légitimité, du droit et des groupes sociaux en général, si ce n'est des individus. Il apparaît que chacun cherche constamment à définir et légitimer son propre espace de légitimité normative, exclusif des autres. Cette définition peut naturellement conduire à des chevauchements et donc éventuellement à des hypothèses de désobéissance. Mais de son propre point de vue, le droit ne parle qu'à lui-même et qu'avec lui-même. Il apparaît donc que, de ce point de vue, il ne peut y avoir de conflit avec un quelconque système qui lui

⁶ Ce qui n'exclut pas les regroupements et les associations d'individus destinés à produire de nouvelles lectures du monde.

serait extérieur puisqu'il les appréhende tous, explicitement ou implicitement. Le droit ne porte pas non plus de jugement de valeur sur d'autres systèmes de légitimité, puisqu'il les intègre ou les ignore. Le problème auquel beaucoup de théories sont confrontées depuis la pensée médiévale et moderne, est qu'on ne parvient pas à identifier de manière suffisamment consensuelle une autre autorité positive que le droit, qui serait suffisamment légitime pour être confrontée à lui, si ce n'est un autre système de droit.

Cela dit, le droit envisagé comme un moyen de parvenir à une certaine fin implique que « le geste de désobéir » puisse être interprété comme « une manière, pour qui le pose, de rappeler le droit à ses propres promesses »7. Dans cet esprit, les légitimités du droit et de l'obéissance ou de la désobéissance sembleraient devoir être pensées en commun, de telle sorte que l'on puisse isoler un paradigme général d'évaluation des actions. Déterminer un mode de gestion des conflits et des incompatibilités entre le droit et la revendication d'un autre système de valeurs, c'est assigner un rôle et des effets particuliers à la contestation du droit. La contestation « active » du principe de l'intervention juridique, relève en principe de circonstances historiques et/ou particulières, dans lesquelles le droit dans son entier et comme système apparaît globalement illégitime et injuste. C'est le fondement de la plupart des actes de résistance qui sont un jour parvenus à renverser en leur faveur la lecture de la légitimité du droit. Comme l'a relevé D. Lochak à propos de l'Italie fasciste, « progressivement, à partir de 1933, sous l'influence du nazisme, un discrédit croissant commença à entourer le droit, de sorte que la défense de la légalité se mua, peu à peu, en une 'affirmation polémique' »8. Ce que le droit fait, peut inciter à le contester comme droit. Mais, on le rappelle encore, contester la légitimité du droit comme droit, n'est pas la même chose que contester la légitimité de certaines actions du droit. Cet espace de réflexion sur le rapport entretenu entre l'obéissance, la désobéissance et le droit mérite d'être exploré en ce qu'il met en cause la pertinence de l'interventionnisme étatique en raison de ce qu'il dit et non en raison de ce qu'il prétend pouvoir le dire. La contestation peut donc porter sur une norme ou un groupe de normes du système juridique, sans le remettre en cause comme droit, ou en remettant seulement en cause sa prétention matérielle à intervenir quand il ne le devrait pas. Il apparaît que, contester le droit en raison de ce qu'il dit, est appuyer l'obéissance et la désobéissance sur le fond du droit. Contester le droit en raison de ce qu'il prétend dire, c'est appuyer l'obéissance et la désobéissance sur la conception du rôle du droit dans la société. La pensée des modernes a souvent révélé une alternative radicale entre l'obéissance et la désobéissance, le système tout entier

⁷ O. de Schutter, « Désobéissance civile et cause significative en justice », in P.A Perrouty, Obéir et désobéir. Le citoyen face à la loi, éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2000, p. 113.

⁸ Citant sur ce point A. Galante Garrone, Amalek. Il dovere della memoria, Rizzoli, 1989, D. Lochak, «Le juge doit-il appliquer une loi inique? », in Le Genre Humain, n° 28, Juger sous Vichy, Été-Automne 1994, p. 2.

devant être obéi ou renversé au nom de son illégitimité globale⁹. La plupart des auteurs contemporains cherchent au contraire à penser la gestion d'un conflit latent de valeurs qui ne remet pas en cause le droit lui-même comme droit, mais qui cherchent plutôt à en redéfinir les principes d'action. Dans le prolongement de la pensée libérale, penser la désobéissance est penser l'articulation des modalités d'action du droit et celles des individus. Le droit est un pari, la désobéissance un risque, dont il convient de mesurer, de délimiter les effets. Cette manière d'envisager la désobéissance est peu ou prou à l'opposé de la pensée socialiste, qui ne pense pas en tant que telle l'articulation entre le droit et les individus, parce que le droit repose sur la totalité du corps social. Dans cette perspective, la désobéissance ne peut alors être conçue que comme une trahison, à l'instar d'une lecture rousseauiste de l'institutionnalisation du corps social. Elle ne retrouve vie que précisément là où l'on considère qu'il n'y a pas de droit reposant sur cette totalité du corps social. Mais alors il ne s'agit plus, de nouveau, de penser droit et désobéissance mais bien droit ou désobéissance.

Penser les modalités de gestion d'un conflit ne revient pas nécessairement à chercher une harmonie, illusoire. Il s'agirait plutôt, toujours selon l'héritage libéral, de chercher à promouvoir la réalisation de la doctrine des « droits ». Qu'on les appelle « droits de l'homme », « droits humains » ou « droits fondamentaux », qu'ils soient individuels ou collectifs, politiques, économiques, ou sociaux, les « droits » sont aujourd'hui considérés comme le but ultime de la régulation sociale, quelles que soient les formes qu'elle emprunte. Droit et désobéissance peuvent de ce point de vue être traités à l'identique, comme deux modes d'action permettant la réalisation de la doctrine des droits. C'est parce que la désobéissance est tout autant pensée comme théorie et comme action, que son rapport avec le droit a constamment besoin d'être redéfini. Depuis le dernier tiers du XXè siècle en effet, la désobéissance est tout autant une pratique qu'une philosophie : même si on ne peut lire un encouragement clair à la désobéissance chez John Rawls, Ronald Dworkin ou encore Jurgen Habermas, on y trouve comme déterminante la circulation, la confrontation, et in fine, la conciliation des idées, sur le droit et la démocratie. L'espace de la désobéissance légitime au droit se mesure à la capacité du droit lui-même à trouver sa légitimité. Le conflit de valeurs qui se trouve à l'origine de la désobéissance n'a pas en lui-même et dans ce cadre, vocation à se pérenniser : l'objet immédiat de la désobéissance est de substituer une valeur à une autre. Celle qui est le mobile de la désobéissance est présentée comme

_

⁹ Il y a bien sûr des nuances et aucun auteur moderne n'a jamais pensé en soit l'obéissance inconditionnelle au droit. Mais, tous ont à un moment donné opéré un choix entre les effets entraînés par l'acceptation de la désobéissance ponctuelle, individuelle ou collective, au droit, et le principe de l'obéissance due, « en attendant ». Par ex. Diderot envisage que nous devons toujours nous soumettre à la loi, même insensée, car « celui qui, de son autorité privée, enfreint une loi mauvaise autorise tout autre à enfreindre les bonnes ». « Il y a moins d'inconvénients, ajoute-t-il, à être fou avec les fous qu'à être sage tout seul » (L. DIDEROT, « Supplément au voyage de Bougainville », in *Oœuvres complètes de Diderot*, éd. Garnier Frères, Paris, 1875, p. 249). Ce principe n'empêche pas Diderot de considérer que nous devons « parler » contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme, mais l'obéissance leur sera toujours due, en quelque sorte *a priori*.

« meilleure », et la désobéissance est donc « une prétention à devenir du droit »¹⁰. Toutefois, la possibilité même du conflit tend à devenir un standard, une « pratique » juridique, c'est-à-dire un mode d'élaboration des normes. De principe théorique, la désobéissance devient principe d'action, et prétend constituer, en tant qu'elle entre en conflit avec le droit, un espace où se cristallisent les différents éléments matériels de la légitimité, et dont elle espère que sorte une nouvelle « légitimité légale »¹¹.

De cette manière la désobéissance n'est ni une œuvre révolutionnaire - quand bien même leurs auteurs le prétendraient12 - ni un simple acte de rébellion, au moins au sens où le droit entend la rébellion, c'est-à-dire comme une contestation de l'autorité et de la force des ordres et instructions juridiques. L'acte de rébellion ne s'appuie en théorie sur aucun fondement axiologique spécifique (sauf anarchisme), ni sur aucune théorie particulière, et s'applique aussi bien à un individu isolé qu'à un groupe d'hommes. La désobéissance comme oeuvre de contestation est conçue comme un acte positif, et prend bientôt le nom de désobéissance « civile », comme une prétention à être un instrument de participation du citoyen à la fabrication de son ordre légitime et sanctionné de valeurs. Il s'agit en général d'un action prolongée, parfois dite « subversive », parce qu'elle prend la forme d'une série de transgressions, mineures à l'échelle du droit, mais dont les visées sont de provoquer un changement matériel de légitimité dans le droit, par une modification de la règle. Cette forme de désobéissance prend comme moyen, non pas une substitution pure et simple de légitimité, mais bien une confrontation directe de légitimité matérielle. Elle vise à faire sortir la désobéissance de la clandestinité pour lui donner un statut, malgré le droit et sans doute en droit. Désobéir comme « citoyen » de manière délibérée et organisée signifie vouloir faire évoluer le droit. Il s'agit de mettre en avant, de poser un conflit de légitimité, et de tenter par la suite de diluer ce conflit en demandant au droit d'absorber une nouvelle valeur.

2. La nature de la désobéissance « civile » : désobéissance véritable ou simple contestation ?

La désobéissance comme « moteur de l'évolution » est un processus en cours de description dans la pensée actuelle des sciences humaines et sociales¹³ et, progressivement, dans la pensée juridique. D'aucuns veulent en faire une nouvelle « force politique » qu'il s'agirait de prendre en considération pour reformuler la

¹⁰ D. Hiez, « Les conceptions du droit et de la loi dans la pensée des désobéissants », in D. Hiez, B. Villalba, La désobéissance civile, éd. du Septentrion, 2008, pp. 81-82.

¹¹ Qu'on préfère à une « légalité légitime » (Voy. J. Habermas, Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Payot, Paris, 1978, p. 141).

¹² Il s'agit plutôt d'une manière de diluer un conflit de légitimités, tout comme les coups d'Etat ou les régimes souvent mis en place après des défaites militaires. Ces évènements soudains, « brutaux », ne visent pas à poser un conflit de légitimité puisqu'ils le résolvent en même temps par une substitution de légitimité et de légalité.

¹³ V. Le Heno, « La désobéissance : un moteur de l'évolution », texte disponible sur www.scribd.com

séparation des pouvoirs. Comme une autre manière de produire le droit, elle pourra connaître des succès ou des échecs, et, pour reprendre la formulation d'Austin, être « performative » ou non. L'existence revendiquée d'un tel processus explique que l'on ait déjà pu lire que la désobéissance civile est une source du droit, puisqu'elle peut effectivement conduire à l'édiction, la modification ou l'abrogation d'une règle de droit¹⁴. Par exemple, la désobéissance à l'interdiction de l'avortement en France au début des années 1970 fut « performative », et provoqua un changement de paradigme de légitimité axiologique, tandis que, depuis la fin des années 1990, celle relative à la culture des plants transgéniques a pour le moment aboutit à un échec, en provoquant au contraire l'édiction d'une nouvelle infraction en 2008, connue sous l'appellation de « délit de fauchage »¹⁵.

La pratique du « conflit » structurel peut avoir deux objectifs en apparence distincts : le consensus d'une part, la coexistence de valeurs opposées d'autre part. La légitimité peut devenir consensuelle, si elle ne l'était pas ab initio. Le consensus fonde alors tout à la fois la légitimité du droit et la légitimité de la contestation. Le principe du pluralisme signifie que le droit doit tout à la fois pouvoir porter les valeurs d'un groupe et celle d'un autre, éventuellement opposées. Il y aurait alors, selon Alain, deux vertus du citoyen, c'est-à-dire la résistance et l'obéissance. « Par l'obéissance, poursuit Alain, il assure l'ordre ; par la résistance, il assure la liberté ». Il s'agit là d'une forme d'institutionnalisation de la désobéissance, comme une composante nécessaire dans le cadre d'un Etat libéral, voire démocratique. Aujourd'hui, la démocratie et les droits semblent indissolublement liés, à la fois entre eux et au droit lui-même, parce que le droit apparaît comme la seule force estimée capable de les réaliser tous les deux en même temps. Le processus à l'œuvre dans l'institutionalisation politique de la désobéissance, qu'il conduise ou non au consensus, paraît donc devoir passer par le droit positif. Le mode d'institutionnalisation juridique de la désobéissance qui a pour objet de contester le droit n'est toutefois pas sans poser un certain nombre de difficultés. La désobéissance « civile » et le droit peuvent s'articuler de deux manière : par une réussite occasionnelle de la désobéissance civile, et/ou par la légalisation de la désobéissance civile. Il arrive parfois que, bien que de manière rare, les actions de désobéissance civile, à défaut de réussir, ne soient pas condamnées ou seulement condamnées symboliquement pour les délits commis. Un jugement du tribunal correctionnel de Paris en date du 2 avril 2010 a relaxé l'ensemble des membres appartenant au collectif dit « les déboulonneurs », accusés de dégradation de biens (lesdites personnes s'en étant pris à des panneaux d'affichage publicitaires dont ils contestent l'existence et la légalité). Le tribunal correctionnel a décidé à leur sujet

¹⁴ De la part d'un juriste récemment, R. Encinas de munagorri, « La désobéissance civile, source de droit ? », Rev. Tr. de Dr. Civ., 2005, et de la part d'une publication non juridique de manière un peu plus ancienne, Rosso, n°15, mars-avril 1975, p.49 : « l'illégalité des luttes est source de droit » (trad. de l'italien).

¹⁵ Voir L. Fontaine, «La lutte anti-OGM: désobéissance civile ou acte délinquant? Les frontières du système juridique à l'épreuve de la question scientifique et de la contestation», in Droit de l'environnement, n° 160, Juillet-Août 2008, p. 34.

que le délit pour lequel ils étaient poursuivis n'était pas constitué, et qu'ils n'avaient fait là qu'user de leur liberté d'expression. Ce jugement est totalement inédit en France puisque, jusqu'à présent, les déboulonneurs avaient toujours été condamnés¹6, mais aussi parce que jamais la liberté d'expression n'avait été conçue de cette manière là en France, une telle conception étant plutôt générée par le droit constitutionnel américain¹7. L'action des déboulonneurs n'a pas entraîné de changement dans les règles relatives à l'affichage publicitaire, mais elle n'a pas été considérée comme constitutive d'un délit au nom de la désobéissance civile, ce qui assez conforme à une lecture arendtienne de la désobéissance comme droit¹8. Dans Du mensonge à la violence en effet, Hannah Arendt estime que « découvrir une formule permettant de constitutionnaliser la désobéissance civile serait un événement d'une importance majeure », aussi significatif, ajoute-t-elle, que la fondation il y a près de deux siècles de la constitutio libertatis¹9. La proposition de légaliser la désobéissance civile est séduisante, mais peut-être illusoire...

Si l'action de désobéissance civile est reconnue comme légitime, voire légale, par le droit, alors elle constitue une modalité nouvelle de contestation du droit, au sein du droit et par le droit lui-même, au même titre que le recours juridictionnel contre un ordre illégal par exemple, ou que le droit de vote aux élections politiques. La désobéissance civile est alors un instrument du droit au nom de la démocratie et porte assez mal son nom, puisqu'elle devient un moyen légal de contestation du droit. Le droit doit alors articuler cette forme d'action avec les autres formes d'action, le recours juridictionnel notamment. La « réussite », ponctuelle ou définitive de la désobéissance civile, est ainsi susceptible d'être appréciée diversement selon que le principe de la désobéissance a été accepté comme tel, a priori, ou par un moyen détourné, a posteriori, par le recours à des notions juridiques déjà existantes telle la liberté d'expression. La performativité d'une action de désobéissance civile (un changement effectif de règle, par le constituant, le législateur, l'administrateur ou le juge), ne réduit-il pas aussitôt l'espace de la désobéissance à sa plus simple expression? A mesure que le droit génère des espaces de discussion, de confrontation et de conciliation, qui sont aussi des espaces de décision, il délégitime la désobéissance. Le citoyen aura certes acquis un nouveau « droit », une nouvelle faculté, et réduit en apparence les risques de son action.

Théoriquement, la désobéissance véritable au droit reste bien hors le droit, mais pourrait-il en être autrement? La problématique de la désobéissance à la désobéissance, par une opposition entre plusieurs groupes et selon les mêmes

16 Même si les peines ont systématiquement été symboliques et s'élevant à 1 euro de dommagesintérêts.

¹⁷ Même s'il ne faut pas en exagérer la portée. Très ponctuellement certaines actions de désobéissance civile peuvent ne pas être condamnées par la justice américaine au nom de la liberté d'expression consacrée par le 1^{er} amendement à la Constitution, mais le principe de la désobéissance civile reste complètement contraire au droit américain, tout en étant très conforme à l'esprit américain. Voir not. H. Zinn, Désobéissance civile et démocratie, éd. Agonc, Paris, 2010, et S. Turenne, Le juge face à la désobéissance civile en droits américain et français comparés, LGDJ, Paris, 2007.

¹⁸ Hannah Arendt, Du Mensonge à la violence, Calmann-Lévy, éd. Pocket, coll. Agora, 1972, p.102 et s. 19 Ibid., p. 85.

modalités et les mêmes « droits », peut surgir avec la même force. Ce n'est donc pas avec la désobéissance que l'on peut construire un paradigme global avec le droit. Ce sont toujours et seulement la place et les modalités de la contestation qui sont discutées, et non le principe de la désobéissance : il s'agit de déterminer les conditions de l'admissibilité en droit, de discussion de la pertinence des règles du droit en vigueur²⁰. C'est d'ailleurs un phénomène du droit moderne que d'avoir introduit des outils de contestation du droit, réglés par le droit lui-même, et ainsi d'avoir permis à un citoyen de contester jusqu'à la loi (voire jusqu'à la constitution si le juge constitutionnel admet sa compétence), mais toujours sous le contrôle du juge. Le droit moderne a institutionnalisé les conflits de valeurs qui sont des conflits de légitimité. Cela implique qu'en tant que telle, la légalité reste en dehors du conflit. La désobéissance reste toujours a priori illégitime, au fond et en principe, et, a posteriori, illégale, au fond et en principe²¹. La contestation et la désobéissance apparaissent donc comme deux phénomènes distincts. Il apparaît à première vue que la première est dans le droit et est liée à la légalité, et que la seconde est hors le droit et est liée à la légitimité. En distinguant la contestation de la désobéissance, la légitimité se disjoint de la légalité, la première étant fondée sur des valeurs exclusivement, et la seconde sur des normes. Pour admettre l'idée d'une désobéissance en droit, il faut alors considérer le fondement de l'action : les valeurs ou les normes. Une action de désobéissance civile qui se fonde sur des valeurs est véritablement désobéissante, et ne peut donc être admise a priori par les normes, mais elle peut, ponctuellement, « réussir ». Une action de désobéissance civile qui se fonde sur des normes (parce qu'elle est légale ou constitutionnelle), peut aussi se fonder sur des valeurs mais ne sera pas véritablement désobéissante. Il en ressort une disqualification sémantique de la désobéissance civile, si elle était légalisée. Cette disqualification n'est en elle-même toutefois pas problématique pour poursuivre la réflexion. Il faut simplement l'appeler autrement. Le problème est sans aucun doute au-delà de cette disqualification.

Le véritable ressort de la désobéissance civile, pour ses différents acteurs, est qu'il s'agit d'un moyen auquel il est recouru lorsque tous les moyens légaux ont déjà été utilisés. C'est l'idée de l'ultime moyen - en excluant la révolution, ou la situation pure et simple de délinquance. Légaliser la désobéissance civile c'est créer

=

²⁰ C'est la raison pour laquelle la plupart des écrits consacrés à la désobéissance civile prennent grand soin de délimiter les conditions de son acceptation comme « désobéissance civile », pour ne pas être confondue avec n'importe quel acte de désobéissance. Par ex. M.J. Falcon y Tella, « La désobéissance civile », Rev. Inter. d'Et. Jur., 1997, n° 39, pp. 27 et s.

²¹ G. Simmel, Sociologie et Epistémologie, P.Ú.F., Paris, 1991, p. 123 : « Les exigences de la vie en société commandent ou légitiment certaines formes de comportement ; elles sont valables et elles se produisent à ce stade exclusivement en vue de cette finalité. Mais dès que « le droit » s'affirme, le sens de leur réalisation change ; en effet elles ne doivent dès lors se manifester que parce qu'elles sont précisément du « droit », indifférentes qu'elles sont à la vie qui à l'origine les a fait naître et les a commandées, et cela jusqu'à l'extrême fin du fiat justitia, pereat mundus. Bien que par conséquent le comportement conforme au droit s'enracine dans la vie sociale, le droit pur n'a pourtant plus de « fin », parce que désormais il cesse d'être un moyen, du fait qu'il se détermine de façon autonome, et non plus comme légitimation d'une instance supérieure telle que la matière vitale la faconne ».

les conditions d'un autre moyen, hors le droit, de contestation et de désobéissance au droit, éventuellement plus violent. Dans le cadre d'une théorie libérale et démocratique, la désobéissance civile doit donc rester hors le droit, et relever de la théorie du droit de nécessité. Assimiler la désobéissance civile à un droit de nécessité a ses vertus, celle d'admettre la désobéissance, mais elle a aussi un inconvénient majeur, celui de n'être toujours subordonnée qu'à sa reconnaissance par le droit lui-même. La reconnaissance de l'action des faucheurs anti-OGM, tout comme celle des déboulonneurs est subordonnée à une décision de justice positive. Au surplus, ce qui peut être reconnu dans un cas peut ne pas l'être dans l'autre. Légaliser ou ne pas légaliser la désobéissance civile, telle semble être la question. Le droit et la désobéissance ne peuvent-ils pas, pour être constitutifs un paradigme démocratique, n'être considérés que comme antinomiques ? L'admissibilité de la désobéissance est une question de théorie politique, ici constitutive d'une métathéorie par rapport à la théorie juridique, qui doit continuer de rejeter le principe de la désobéissance pour ne pas se renier. Le paradigme démocratique apparaît ici comme méta-métathéorique, en considérant ensemble les éléments de la métathéorie et de la théorie.

**

Les réflexions contemporaines cherchent souvent dans le droit une source d'admissibilité de nouvelles légitimités. Sont aussi bien sûr recherchées des formes nouvelles de légitimité qui échapperaient à la « police » du droit, mais presque toujours, sauf à mener une pensée négatrice du droit, elles le considèrent comme une référence nécessaire. Dans ce champ de réflexion, les juristes sont encore peu nombreux, la philosophie et la sociologie l'ayant investi depuis plusieurs décennies. Or, s'il faut une réflexion sur le droit, il faut y combiner une réflexion « en droit ». L'avènement de la constitutionnalisation de la désobéissance civile évoqué par Arendt peut être présenté comme permettant au contraire une délégitimation de la désobéissance, le droit ayant cet effet de tout réduire à lui. Cela n'a pas échappé à tous les juristes. Mais, alors que beaucoup se penchent abondamment sur les formes nouvelles et évolutives du droit dans un monde que l'on dit en mutation, il n'est peut-être pas raisonnable que la réflexion sur les formes d'obéissance et de désobéissance au droit, en tant qu'elle met en avant celle du rôle du droit et des règles de droit (et de leur efficacité) reste l' « angle mort » de la réflexion juridique.

La colère au secours du droit : les renversements de paradigme dans les sciences sociales aujourd'hui

Bertrand Ogilvie

Enseignant, chercheur en philosophie, Paris

Résumé

Entreprendre une redéfinition de l'humain et de sa production est la tâche dans laquelle est engagée depuis quelque temps déjà l'anthropologie politique qui s'appuie pour cela sur un certain nombre de tournants survenus dans l'histoire et dans les sciences, notamment dans la biologie. Le paradoxe actuel consiste en ce que la reconnaissance de la dimension historique, c'est-à-dire l'indétermination fondamentale de l'humain, qui fonctionnait depuis deux siècles comme argument pour l'émancipation politique contre la pseudo-naturalité de l'ordre établi, est aussi devenu le ressort de l'argumentaire néo-libéral qui, croyant pouvoir se passer désormais de toute entreprise de légitimation théologico-politique, entreprend d'investir sur le mode instrumental le champs de la mutabilité indéfinie des structures individuelles et collectives, produisant par là dans le champ du politique et de l'économique un inquiétant effet d'affleurement du réel. A l'inverse, la résistance à cette formidable révolution marchande globalisatrice et dé-mondialisante est guetté sans cesse par le risque de ne plus trouver à se dire que dans les termes d'une naturalité passéiste (droits de l'homme entendus comme droit naturel, idée qu'on trouve parfois dans le champ psychanalytique, d'un « ordre symbolique » entendu comme coordonnées d'une reprise à peine décalée de l'idée de nature humaine, thématique du respect de la personne et de l'identique saisi comme identités différentielles). Ce développement est profondément ambivalent en ce qu'il consiste à la fois en une sacralisation de ce qui est précisément détruit, ne pouvant éviter le statut de déni, et en même temps lieu d'une résistance possible à cette destruction par la prévalence inverse de l'instance du politique : c'est l'intérêt de l'idée de bio-politique chez Foucault que de contenir à la fois l'idée d'un pouvoir sur la vie et par la vie, mais aussi d'un pouvoir de la vie elle-même comme ouverte à toute réinstitutionnalisation.

Pour dépasser ce repli, il faut reconquérir l'idée qu'il n'y a d'humain qu'institué, (et ne pas la laisser au néo-libéralisme) c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de trouver et de protéger une définition donnée pour toujours, mais au contraire de proposer de nouvelles institutionnalisations, inédites et déconcertantes peut-être, mais prioritairement orientées vers la recherche de nouvelles conditions de possibilité de l'existence collective, au lieu de céder aux conditions d'impossibilités qui nous sont faites.

Il se trouve que dans la période la plus récente, mais en revenant à des lectures anciennes des années 70, c'est à un sujet pris dans une violence institutionnelle, un enfant dit autiste, que je me suis longuement intéressé, sujet éminemment paradoxal puisque radicalement extérieur au langage, sujet non sujet, et pourtant être humain à part entière et pas seulement reconnu tel pour des raisons humanitaires. Sans revenir ici sur l'argumentation de Fernand Deligny dont toute l'œuvre révolutionnaire et inclassable est issue de la vie partagée avec cet enfant silencieux, on peut dire qu'il est remarquable que l'exposé de cette analyse ait pu arracher à un philosophe contemporain l'exclamation « mais quand même, le héros de cette histoire, c'est un mutique! », formule qui renouvelait à quatre siècle de distance la fameuse phrase de Descartes « mais quoi ce sont des fous ! » autour de laquelle Foucault et Derrida se sont longuement expliqués. Il faudrait donc croire que cette absence radicale de langage, l'être humain qui ne parle pas, reste pour la pensée philosophique qu'on dira classique, une source de scandale. On pourrait alors en dire autant de l'être humain qui ne parle pas comme nous ou de ce qui en nous-mêmes êtres parlants ne parle pas ou pas encore ou jamais, ou qui parle autrement, par le corps par exemple. Je me contenterai ici de dire que le privilège du logos, comme trait d'humanité et indice de rationalité est loin de perdre son statut d'exclusivité tant dans la philosophie que dans les sciences humaines, dont la plus radicale d'entre elles, la psychanalyse avec Lacan, dans les pas de Heidegger, a même fait du langage le réquisit en deçà duquel il n'y aurait soi-disant rien à penser. Pourtant langage et logos ne sont pas tout à fait la même chose, et l'œuvre de Deligny qui s'est attachée à nous donner à penser et à voir d'un même geste un monde jusque là inconnu nous montre bien ce qu'il en est d'une écriture capable de désigner et de dessiner ses propres bords et surtout de leur faire produire des effets. Il est vrai que cette écriture s'entrelaçait inextricablement avec des tracés et des images cinématographiques que la philosophie a plus l'habitude de considérer comme des objets de commentaires ou comme des illustrations que comme des actes de pensée qui inversement feraient d'elle-même, de la philosophie, leur objet, pour désigner ses limites.

Pourtant ce renversement dérangeant et apparemment scandaleux ne me semble pas exceptionnel, et je n'ai nullement le sentiment d'être un « nouveau mystique », comme le disait Sartre de Bataille, en faisant remarquer qu'il constitue bien plutôt l'un des gestes les plus féconds qui caractérise plusieurs œuvres majeurs du XXe siècle. Sans doute l'enfant muet de Deligny est un cas limite, mais limite dans une série où l'on trouve le montage d'images d'Aby Warburg, le rêveur de Freud et le sauvage de Lévi-Strauss. Pensée sauvage, pensée du rêve, pensée par juxtaposition rejoignent cette pensée spatiale ou pensée en espace, ou cette « pensée sensible », qui trouve du pensable jusque dans ce qui semble la non pensée même, et font par là éclater un paradigme dominant mais illusoirement exclusif. Pascal Séverac dans un texte récent a pu inscrire subtilement le travail de Deligny dans le prolongement de la remarque de Spinoza selon laquelle « nul ne sait ce que peut un corps », montrant par là que l'Éthique n'était pas étrangère à l'idée d'une mise en œuvre d'un agir de l'esprit entendu comme appareil psychique

saisi en deçà de toute activité linguistique, comme appareil à repérer, étranger à toute téléologie et par là à toutes les finalités que lui attribue ou que lui impose notre culture. Et ce corps susceptible de nous surprendre n'est sans doute pas étranger au sort particulier que Deleuze réservera au « corps sans organe » d'Antonin Artaud. Au lieu d'une absence de pensée, on trouve alors une pensée qui agit sa propre absence, c'est-à-dire qui pense toute seule, avant qu'on la pense et avant qu'elle ne se pense elle-même, qui pense en geste, en déplacements, en image, ou en organisation de l'espace. Je ne peux ici développer les rapports qui s'imposeraient avec ces deux œuvres majeurs que sont l'Interprétation du rêve de Freud et La pensée sauvage de Lévi-Strauss qui ont fait valoir définitivement ce qu'il pouvait en être d'une autre pensée, la discursivité des mythes, je le répète, n'étant qu'un cas limite du silence de l'autiste, et inversement.

Mais je ne peux éviter de mentionner, au cœur même de l'âge classique, le projet très singulier qui conduisit Hobbes à consacrer un temps et une réflexion considérable au frontispice du *Léviathan*, image qu'il plaçait sur le même plan que la version écrite de son livre et dont il attendait non pas un commentaire mais des effets, en l'occurrence des effets de sidération sur les lecteurs, destinés à les convaincre qu'il est préférable de craindre une fois pour toutes et tous ensemble un pouvoir unique plutôt que de passer son temps à se craindre les uns les autres.

Or, qu'en déduire?

On peut en déduire qu'en deçà de la problématique classique du langage comme condition de la pensée, qui n'en est nullement invalidée pour la vie courante, on trouve alors une autre problématique qui est celle de la condition de la condition, c'est-à-dire du rapport du langage avec son autre, non plus seulement articulé sous la forme de l'aliénation structurelle et originaire qui constitue le tissu même de la névrose, et donc de la cure analytique, mais qui renvoie à une tout autre dimension, qui est celle, et Freud et Lacan nous fournissent ici le vocabulaire qui permet de les contourner eux-mêmes, du déni. Déni non pas du corps par le langage, évidemment, qui nous maintiendrait dans une problématique intralangagière, mais, si l'on peut dire, déni du corps sans langage par le langage sans corps. Cette manière de dire permet d'entrevoir que les enjeux de cette autre pensée, dont nous venons d'évoquer si rapidement l'émergence contemporaine, sont politiques, car le corps sans langage, c'est, bien sûr, comme on le sait depuis Aristote, l'esclave, et le langage sans corps, c'est le maître qui a son corps dans l'esclave qui est comme son prolongement ou sa prothèse.

Politique donc, la découverte de la pensée sauvage qui ruine la légitimité de l'ordre du monde, politique, celle de l'inconscient qui ruine la légitimité de l'illusion contractualiste, politique, la réflexion de Deligny qui interroge à un degré de radicalité inégalé la question de ce qu'une société fait de ses monstres. C'est à partir de ces horizons de pensée m'a-t-il semblé, et non plus seulement à partir des catégories de la pensée politique classique, que peut être tentée, avant même toute explication, au moins une description et une caractérisation d'une époque marquée par ce que j'ai appelé, reprenant le mot en un sens différent à l'historien anglais

Thompson, l'exterminisme, et dont l'événement le plus symptomatique plusieurs fois répété a consisté dans l'extermination d'un peuple par son propre État.

En d'autres termes, je voudrais faire entrer en résonnance, sans les confondre, ces deux exterminations contemporaines, l'extermination économique des sans parts et l'extermination politique de ceux à qui était attribués un trop d'identité, en y voyant deux configurations du déni de la condition, deux tentatives réitérées d'inaugurer de manière fantasmatique un peuple pure, une identité sans altérité, c'est-à-dire en fin de compte une identité sans identité. Pour aller vite, le nouage propre à la période contemporaine (c'est-à-dire au capitalisme mondialisé, ou pourrait-on dire dé-mondialisant) repose sur le fait que c'est des instances instituantes elles-mêmes, tant sur le plan politique qu'économique, l'État et l'organisation du travail, qu'est venu l'organisation de l'extermination, et non plus de la figure extérieure de l'ennemi. Ce passage de la persécution et de l'exploitation à l'extermination et à la généralisation de la destructivité, théorisé notamment par des historiens comme Robert Moore, a fait entrer en crise la question de l'institution de l'humain en tant que tel, conduisant à une représentation dénaturalisée, aux antipodes de toute théorie de l'aliénation au sens marxien, de l'existence sociale.

On pourrait évoquer de nombreux exemples d'un tel échange d'argumentaire entre des positions critiques et des positions conservatrices devenues ultra-révolutionnaires dans le contexte néo-libéral : Marx déjà soulignait la dimension révolutionnaire contenue dans la bourgeoisie quand elle s'attache à bouleverser de fond en comble les conditions d'existences physiques et humaines, pour le meilleur mais surtout pour le pire. Il ne s'agit pas ici d'une simple instrumentalisation extérieure des disciplines par des pouvoirs, mais d'une rencontre objective de problématiques communes. À beaucoup d'égards le néo-libéralisme a aujourd'hui besoin non seulement d'utiliser mais de se reconnaître dans certains développement de la psychanalyse, de la linguistique, du marxisme (je pense à l'acceptation par le néo-libéralisme d'un conflit d'intérêt insoluble entre les classes). Il y a de plus en plus ce qu'on pourrait appeler un « accord disjonctif » ou une « rencontre disjonctive » entre le néo-libéralisme et certaines disciplines des sciences humaines et sociales.

Un problème nouveau se pose alors : si cette institutionnalité anthropologique radicale ne se réfère plus à aucune norme, au sens d'une normalité fondamentale, d'une naturalité (et encore moins à une norme transcendante ou à une morale naturelle ou révélée), au nom de quoi construit-on les droits (et le droit, le juridique)? On est obligé de penser cette construction à partir d'un rapport de force historique (sur le modèle de la genèse des rapports de la force et de la justice telle que Pascal la théorise), d'une situation de guerre, et pas du tout à partir d'un consensus social, d'un « contrat », ou de la « normalité » naturelle d'un tout qui serait le social. C'est une question qui divise aussi les sciences sociales et humaines entre elles, et qui pose la question d'un autre critère, de l'intolérable, de l'intoléré, de la révolte et des conditions de possibilité de la vie même...

J'évoquerai maintenant rapidement différents points, sans hiérarchie, concernant ces déplacements de paradigmes épistémologiques dans les sciences humaines à l'époque de la bio-politique mondialisées (ou en voie de mondialisation). Il s'agit d'interroger le rôle que les sciences sociales peuvent jouer dans l'analyse de ces nouveaux développements du capitalisme et dans la recherche de voies de résistances à ces développements. Ce rôle possible pose à mon sens la question de la dimension anthropologique de ces disciplines, c'est-à-dire de leur inscription éventuelle dans l'horizon d'une anthropologie (philosophique), ou tout simplement d'une politique.

Pour mémoire, les développements auxquels je fais allusion sont ceux qui sont propres à la deuxième moitié du XX^e siècle et aux débuts du XXI^e, c'est-à-dire la disparition progressive, ou la domination du paradigme de la souveraineté par celui de la bio-politique. Par souveraineté entendons ici suivant Foucault, une figure du pouvoir comme fondé en nature, en droit (au singulier) ou en raison, ou comme légitime du point de vue d'un ordre juridico-moral, d'un ordre juridique pensé comme le prolongement ou l'expression d'un ordre moral. L'effacement de ce paradigme s'effectue depuis longtemps dans les faits, dans l'histoire, dans l'organisation des sociétés et dans les disciplines qui les analysent, mais la souveraineté continue d'être le modèle imaginaire, le paradigme idéologique de nos sociétés prétendument « démocratiques ». La bio-politique, comme gestion des populations, des forces sociales et économiques et comme repérage des compétences anthropologiques l'emporte largement, mais l'idéologie politique, même critique, n'en prend pas la mesure. Comme l'a écrit Foucault dans La volonté de savoir, « nous n'avons pas encore coupé la tête du roi » dans notre pensée du pouvoir (c'est particulièrement vrai en France ou le signifiant royal continue de produire ses effets).

En d'autres termes je voudrais évoquer des analyses qui permettraient de déplacer la formule que Foucault utilise pour désigner le passage des régimes de souveraineté aux régimes de bio-politique (« au lieu de faire mourir et de laisser vivre, il s'agit maintenant de faire vivre ou laisser mourir »), en une autre formule plus contemporaine encore : il s'agit maintenant de faire vivre « à mort » et de laisser, mais aussi de « faire mourir » « en masse ». Déplacement destiné à prendre en compte a) les formes les plus récentes de la réorganisation profonde du travail au niveau mondial, b) la politique de relégation et d'abandon de populations et même de continent entier (une production mondiale d' « hommes jetables ») et c) la forme dominante prise par la politique mondiale au XX^c et au XXI^c siècle : non plus, pour reprendre les termes de l'historien Robert I. Moore, une politique de la persécution, née en Europe au XII^c siècle, mais une politique de l'extermination.

Les formes d'extrême violence et d'extrême autodestruction prises par les sociétés modernes parvenues à ce degré très élevé de progrès de l'humanité qui caractérise la période contemporaine posent des problèmes fondamentaux d'objets et de méthodologie pour les disciplines qui s'efforcent d'être à la hauteur de ces objets. J'évoque donc ces problèmes, sans les développer, en neuf points.

- 1) Tout d'abord le problème d'appellation de ces disciplines : sciences sociales, sciences humaines, ou de l'homme ? Le social, et surtout l'humain sont-ils des objets scientifiques ? Ne doit-on pas remarquer au passage que les sciences du monde physique dites « sciences dures », sont devenues des sciences en renonçant à être des sciences « de la nature » pour définir des objets inédits ?). D'autre part ces disciplines peuvent-elles être nommées en bloc comme un ensemble cohérent, ou complémentaire, alors que des antagonismes insurmontables opposent certaines (par exemple, il n'y a pas de problématique, ni de vocabulaire, ni d'objectif communs entre la psychologie, la psychanalyse et la psychiatrie, mais au contraire des oppositions irréductibles).
- 2) Avant de savoir quel peut être le rôle social, politique, critique des sciences « sociales », il faut sans doute essayer de comprendre quelle est leur « place » sociale, dans leur histoire et leur présent, quelle est leur « généalogie ». De ce point de vue, elles occupent des places très différentes et souvent opposées les unes aux autres (exemple classique : le rapport entre l'ethnologie et le colonialisme qui s'est transformé sous l'influence de Leiris, Lévi-Strauss et d'autres). La question actuelle la plus frappante est celle du renversement et du chiasme qui s'est produit depuis les années 60 dans le rapport entre certaines disciplines et l'idéologie dominante. Dans la pensée classique et l'idéologie traditionnelle jusqu'au XXe siècle, la « nature » fonctionne comme référence de légitimation et d'éternisation, d'immobilisation des rapports, tandis que l'histoire, l'historicité soutient le discours critique, politique et scientifique (Hegel citant Goethe: « Tout ce qui existe mérite de périr »). Aujourd'hui c'est l'inverse : si l'idéologie politique la plus courante s'alimente toujours aux catégories traditionnelles naturalistes, la pensée et le discours néo-libéral ont adopté les résultats de certaines des sciences sociales et ont renoncé à toute naturalité. Ce discours prône la fluidité et la plasticité infinie de l'humain, du social, son historicité radicale, son absence de toute naturalité, pour mieux le déréguler et planifier son instrumentalisation incessante. La pensée de Foucault a pu ainsi, paradoxalement, inspirer en profondeur la pensée du patronat français qui a repris tout son projet de société à partir de ses analyses et de ses catégories (par l'intermédiaire d'un de ses élèves, François Ewald). Inversement, certaines disciplines, pour résister à cette historicité plastique néo-libérale, se sont rabattues parfois ou ont fait retour vers une anthropologie naturaliste (c'est le cas par exemple en France où certains psychanalystes se sont mis à défendre de manière surprenante la famille traditionnelle comme un ensemble de coordonnées anthropologiques, incontournables sinon au prix des pires catastrophes, contre les nouvelles formes de parentalité). On pourrait évoquer de nombreux autres exemples d'un tel échange d'argumentaire entre des positions critiques et des positions conservatrices devenues ultra-révolutionnaires dans le contexte néolibéral: Marx déjà soulignait la dimension révolutionnaire contenue dans la bourgeoisie quand elle s'attache à bouleverser de fond en comble les conditions d'existences physiques et humaines, pour le meilleur mais surtout pour le pire. Il ne s'agit pas ici trop facilement d'une instrumentalisation des disciplines par des

pouvoirs, mais d'une rencontre objective de problématiques communes. À beaucoup d'égards le néo-libéralisme a aujourd'hui besoin non seulement d'utiliser mais de se reconnaître dans certains développement de la psychanalyse, de la linguistique, du marxisme (je pense à l'acceptation par le néo-libéralisme d'un conflit d'intérêt insoluble entre les classes). Il y a de plus en plus ce qu'on pourrait appeler un « accord disjonctif » ou une « rencontre disjonctive » entre le néo-libéralisme et certaines disciplines des sciences humaines et sociales.

3) - L'humain n'a plus aucun rapport avec aucune nature : c'est la modernité qui s'affirme ici, aussi bien dans les sciences humaines que dans le droit (dissociation par exemple entre l'institution du mariage et la procréation, autorisation de l'IVG, etc.). Je voudrais interroger les enjeux politiques, économiques et épistémologiques de cette thèse très générale. La question remonte loin, à la Révolution Française, mais elle se présente à nous sous la forme du mystère d'une amputation. 1789 : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1945 : Déclaration des droits de l'homme (tout court), devenue une sorte d'idéologie mondiale. Le rapport entre l'homme et le citoven, et la disparition de ce dernier dans la dernière version de la déclaration pose des problèmes d'interprétation qui engage toute une anthropologie et toute une politique. Le texte de 89 est le résultat, sous la forme d'un compromis, d'une longue bataille théorique et politique : on ne peut la résumer ici, mais on peut en évoquer le noyau en constatant que le « et » (« et du citoyen») peut être entendu au moins en deux sens opposés. Soit il signifie « donc », et l'homme est alors défini comme détenteur à l'origine d'un droit de nature fondamental qui doit « donc » se retrouver dans le statut de citoyen : dans ce cas, ce droit originel est un idéal en vue d'une citoyenneté seconde et en fin de compte inatteignable mais vers laquelle il faut tendre sans cesse (c'est un idéal régulateur kantien). Soit il signifie « c'est-à-dire », et l'individu citoyen est alors au contraire défini en premier à partir des droits réels, historiques qu'il conquiert ou qu'on lui accorde concrètement, et à partir desquels on peut dire qu'il y a alors une humanité possible, nullement donnée à l'origine, mais résultat d'un processus d'institutionnalisation. C'est plutôt du côté de Hegel qu'on pense ici l'homme comme être institutionnel, « étatique » pour reprendre son mot, pas naturel ; il faut le construire, sans norme préalable, et sans garantie, dans une aventure historique et politique ouverte. Cette ambiguïté s'exprime particulièrement bien en français parlé (mais en espagnol, la prononciation orale au contraire force à choisir) : « les hommes sont libres et égaux en droits », est-il écrit dans la suite de la Déclaration, ce qui désigne la construction concrète, factuelle de droits (au pluriel) qui donnent un contenu à cette liberté et à cette égalité. Mais comme le pluriel en français ne se prononce pas, on peut aussi bien entendre que « les hommes sont libres et égaux en droit (au singulier) », ce qui signifie, bien entendu, tout à fait autre chose : que les hommes sont sans doute libres et égaux « en principe », en nature, mais que pour ce qui est des faits et de l'existence sociale, de l'histoire, il en va différemment, cet idéal régulateur ne peut passer sans reste et sans délai dans la réalité concrète. Cette ambiguïté orale peut parfois même modifier rétroactivement l'orthographe de la version écrite, jusque dans des textes officiels.

On peut donc relever une contradiction flagrante entre la « Déclaration universelle des droits de l'homme » de 1948, qu'on ne peut véritablement penser comme un texte antilibéral, et l'anthropologie des sciences humaines qui pense la genèse et la construction de l'humain à partir d'une déficience et d'une histoire, et non à partir d'une nature. Un problème nouveau se pose alors : si cette institutionnalité anthropologique radicale ne se réfère plus à aucune norme, au sens d'une normalité fondamentale, d'une naturalité (et encore moins à une norme transcendante ou à une morale naturelle ou révélée), au nom de quoi construit-on les droits (et le droit, le juridique) ? On est obligé de penser cette construction à partir d'un rapport de force historique (voir la genèse des rapports de la force et de la justice telle que Pascal la théorise), d'une situation de guerre, et pas du tout à partir d'un consensus social, d'un « contrat », ou de la « normalité » naturelle d'un tout qui serait le social. C'est une question qui divise aussi les sciences sociales et humaines entre elles, et qui pose la question d'un autre critère, de l'intolérable, de l'intoléré, de la révolte et des conditions de possibilité de la vie même...

- 4 De nombreux théoriciens du politique ont remarqué que la fin du XXe siècle est marquée par un changement de paradigme d'émancipation. Là où le modèle de l'égalité dominait largement les réflexions et les tentatives pratiques de remise en cause de l'ordre social dominant, c'est aujourd'hui celui de l'identité qui l'emporte en prégnance et en pugnacité théorique et pratique. La plupart des luttes contemporaines, et notamment celles qui ont obtenu des résultats favorables sont celles qui se sont appuyées sur la défense et la promotion de traits identitaires. Quelle que soit la manière dont on apprécie politiquement le phénomène, ce déplacement fait apparaître un enjeu épistémologique. Au modèle moderne de la démocratie comme rassemblement des volontés et explicitation de leurs différends viennent se mêler les problématiques de l'identification et de la subjectivation, chacune de manière différente. La « psychologie des masses » doit trouver sa place dans, à côté ou en tension par rapport à l'analyse de la bio-politique.
- 5- La description par l'anthropologie contemporaine de l'être comme animal non pas sociable, mais social et dépendant implique un réexamen de la question de l'obéissance et de l'autorité, notamment à travers le concept de La Boétie de « servitude volontaire ». La dépendance anthropologique et la dimension majeure de l'étayage langage/autorité (le langage est la première puissance que rencontre le vivant humain et elle n'est pas une puissance à laquelle il peut se soustraire, car il est une condition de possibilité) conduit à substituer à une logique simple de la liberté la question cruciale de savoir comment « choisir » ou déterminer son Autre (Loi, institution, amour, échange, marché, individu, etc.), ainsi qu'à la compréhension du fait que ce sont selon les mêmes procédures que s'échafaudent les dictatures comme les régimes de liberté. L'aliénation, pour être structurelle,

n'est pas toujours équivalente, et inversement l'émancipation pour être effective, n'est jamais dépourvue d'ambiguïté.

6- L'éducation, qui est la grande affaire de toutes les civilisations, mais dont nos sociétés ont une constante tendance à vouloir se dissimuler l'importance en en confiant la théorie et la pratique aux spécialistes des enfants (au sens péjoratif, l'enfant ayant ce double statut de non sérieux et de sacré), doit s'affronter, pour s'en dissocier à la problématique de l'évaluation qui rejoint profondément celle de l'expertise. Au lieu de la constitution d'une subjectivation académique, qui n'est jamais que l'envers d'une subjectivation d'exclu, il faut penser des subjectivations plurielles et autodidactes, en un sens encore inédit, mais dont les tentatives pédagogiques du siècle dernier posent des jalons. Là encore, dans la réflexion sur l'autorité et sur la structure et le fonctionnement des institutions, les sciences humaines sont amenées à rencontrer leurs limites, leur contestation, en même temps qu'un défi à relever.

7-La question de la laïcité, qui semble souvent se limiter à une singularité, pour ne pas dire une bizarrerie, française mériterait au contraire d'être repensée et étendue bien au delà du champ de l'opposition entre rationalisme et religion jusqu'au problème général de la production institutionnelle de l'autonomie de la pensée par opposition à toute autorité, non seulement pédagogique mais aussi politique et surtout économique. Si l'économie est bien aujourd'hui l'équivalent d'une théologie contemporaine, le principe de laïcité doit construire en priorité l'indépendance de la pensée par rapport à ses fausses évidences. Par ses procédures de mises en question et de déplacement des principes d'autorité, elle est l'un des facteurs clefs d'une démocratie conçue comme remise en cause permanente des identités.

8-Si le paradigme dominant, depuis Platon, pour penser le rapport entre la vérité et l'erreur, l'aliénation et la liberté a été ce qu'on peut appeler le paradigme de la caverne qui situe ces instances dans des espaces séparés et hétérogènes, celui de la modernité ne peut être que celui de la lettre volée (en référence à Edgard Poe/Lacan), ou encore celui de l'anamorphose : le principe d'organisation et de résistance est toujours immanent à l'ordre des choses, il est visible sous la forme de son invisibilité. Faire varier le point de vue dans le même espace et non pas changer d'espace, tel est le nouveau paradigme des disciplines. La conséquence en est un passage radical de la morale à la politique : ne plus juger, déplorer, condamner mais comprendre (Spinoza), c'est-à-dire apprécier dans un plan d'immanence des rapports de force.

9- La prise en compte du point de vue bio-politique, à la fois science de la population et anatomo-politique, permet de réviser profondément la référence traditionnelle en politique au « peuple ». La question du peuple est indissociable de celle de sa production pratique. Cette notion doit cesser d'être considérée comme

une notion descriptive (sociologique) qui rapporterait des formes à leur origine sociale et désignerait l'existence possible d'un consensus ou d'une communion dans une même émotion, pour trouver son statut de formule programmatique ou impérative traçant un véritable programme politique concernant ce que le « peuple » peut être d'autre, en différent sans cesse de lui-même. Aussi la pensée du politique ne peut s'articuler à un peuple donné, mais à un peuple à venir, et plus précisément sans cesse à venir, c'est-à-dire « un peuple qui manque », et manque sans cesse à lui-même (Klee/Deleuze). Aussi peut-on mettre en question l'idée que « science politique » et « philosophie politique » suffisent à rendre compte des exigences d'une pensée du politique. On peut s'interroger sur le statut même de la philosophie politique en se demandant si c'est bien la philosophie qui est la mieux placée pour aborder le politique, comme on le croit depuis Platon, ou si c'est l'art, idée que le même Platon s'est efforcé par tous les moyens de disqualifier. L'art en effet qui, entendu ici en un sens in-esthétique, n'est pas un discours théorique à vocation spéculative et fonctionnant par concept, mais une pensée pratique visant à produire des effets concrets, un travail sur la redistribution des coordonnées de la perception collective, de l'«aisthesis», un «partage du sensible» (Rancière) occupe une place déterminante comme dispositif singulier de mise en œuvre d'une communauté momentanée susceptible de servir de modèle ou d'exemple ou de terrain d'expérience.

Pour en revenir enfin à cette question de l'autre pensée ou mieux des autres paradigmes de pensée dont on pourrait attendre qu'il contribuent à lutter contre le déni de la condition, je n'irai pas jusqu'à dire que les philosophies sont les instruments par excellence de cette entreprise de déni, précisément parce qu'il n'existe pas quelque chose comme la philosophie en général mais des philosophies situées très différemment les une et les autres par rapport à cet enjeu, et toujours en réalité habitées chacune pour son compte par un conflit interne qui les conduit à dénier ce qui surgit en elle-même et qu'elle s'efforcent de repousser. L'exemple le plus frappant se trouve dans la deuxième méditation cartésienne au moment où l'énonciation de la pensée a-subjective fait l'objet d'une réappropriation subjectivante ou plutôt égologique dans l'énoncé même de la phrase. Nietzche, comme Lacan avait remarqué ce basculement sans voir néanmoins qu'il faisait l'objet d'un traitement spécifique au niveau de la traduction du latin au français.

Pour résumer ce mouvement, je me servirai d'une formule de Judith Butler, que je détourne peut-être légèrement de son contexte, et je m'en excuse par avance, mais que je trouve particulièrement synthétique et éclairante :

« Les exigences grammaticales de la narration travaillent contre le récit de la formation du sujet » (La vie psychique du pouvoir, Paris, éditions Léo Sheer, 2002, p.188)

Je rapprocherai cette formule de ce que Bataille et Deleuze appelait tous deux la méthode de dramatisation. Pour Deleuze il s'agit de percevoir toujours sous le *logos* le *drama*, pour Bataille il s'agit de passer du discours à l'expérience et de tordre la langue pour lui permettre d'être à la hauteur, ou à la bassesse, de l'inconsistance de l'être. Cette méthode vise, chez Deleuze la mise en œuvre d'une autre connaissance

tandis que Bataille cherche à produire une expérience, mais qui doit aussi faire l'objet d'une écriture et d'une communication. Mais ces orientations ne sont pas incompatibles.

C'est d'une certaine manière, pour revenir à lui, ce qu'a fait Deligny, mais en privilégiant plutôt dans cette opération la recherche pratique des possibilités d'une existence commune, pour ne pas dire d'un communisme, d'un communisme de l'impropre, puisque la condition de possibilité et de survie de cet appareil à repérer que nous sommes, en deçà de tout logos, c'est l'institutionnalisation d'un espace commun qui ménage la place d'un autre dont on puisse se considérer comme la variation, et non la définition d'une norme générale a priori dont les intentions sont toujours douteuses. Comme le disait le cinéaste américain Vincente Minelli, dans une phrase que Deleuze aimait citer : « il n'y a rien de pire que d'être pris dans le rêve de l'autre ».



Du fétichisme à l'hégémonie : comprendre les formes de domination pour articuler les stratégies de lutte

Raphaël Ramuz

Observatoire Science, Politique, Société Université de Lausanne

Résumé

L'objectif de ce texte est de tenter d'esquisser une approche marxienne systématique des formes de domination générées par les rapports sociaux capitalistes. Pour ce faire nous pensons nécessaire de distinguer différents niveaux d'abstraction auxquels ces formes de domination se développent. Notre hypothèse est qu'un tel projet requiert l'articulation du concept marxien de fétichisme et du concept gramscien d'hégémonie, ceci permettant d'apréhender les caractéristiques les plus générales du mode de représentation de la société capitaliste.

D'abord, nous poserons les bases ontologiques et épistémologiques sur lesquelles une telle articulation est possible. Ensuite, il s'agira d'appréhender la question du fétichisme non seulement en revenant sur le fétichisme de la marchandise – concept fondamental dans l'analyse marxienne du Capital – mais également sur l'autre volet du fétichisme, beaucoup moins développé chez Marx, celui du fétichisme politico-juridique (fétichisme de l'Etat). Enfin, étant donné que le dévoilement des différentes formes de fétichisme ne suffit pas à comprendre les développements historiques des sociétés capitalistes, il est nécessaire de s'appuyer sur des concepts opérant à un niveau plus concret. C'est par la (re)construction du concept d'hégémonie – tel qu'il fut développé par Gramsci – que nous développerons notre approche.

Partant de ces considérations, nous tenterons de donner quelques exemples de modes de résistance qui tentent d'articuler tactique contre-hégémonique et stratégie de dépassement du fétichisme permettant d'éviter les deux écueils de la critique abstraite (résistance contre le fétichisme) et de la lutte pour la seule réforme du capitalisme (lutte pour l'hégémonie).

"Réussir à convaincre que le "monde va vers..." une certaine direction ne signifie pas autre chose que réussir à convaincre du caractère inéluctable de sa propre action et obtenir un consensus passif pour sa mise en œuvre." (Gramsci, 1990: 143).

L'objectif de cette contribution est d'esquisser ce que pourrait être une approche marxiste¹ systématique des formes de domination générées par les

.

¹ Note terminologique: le qualificatif "marxiste" renvoie à des positions inspirées de Marx, tandis que le qualificatif "marxien" est restreint à la référence directe aux positions de Marx, plus précisément à la lecture qui en est faite.

rapports sociaux capitalistes afin de constituer les bases pour une réflexion sur les stratégies de lutte appropriées. Plus précisément, il s'agira de comprendre le fonctionnement du *mode de représentation* (Garo, 2000) caractérisant les formations sociales capitalistes

Pour ce faire nous pensons qu'il est nécessaire de réunir deux "courants" de recherche: l'analyse marxiste du fétichisme et l'analyse gramscienne de l'hégémonie. D'une part, les perspectives qui partent du concept de fétichisme s'attachent à comprendre les formes de représentation les plus abstraites du mode de production capitaliste, i.e. de la société capitaliste et se situent donc au niveau d'abstraction des formes sociales. D'autre part, les analyses en terme d'hégémonie opèrent à un niveau plus concret, celui des formations sociales capitalistes que nous pouvons définir comme le niveau des institutions sociales (Hirsch 1994). Ces deux courants se définissent, selon nous, par les niveaux d'abstraction et de généralité spécifiques auxquels ils opèrent.² Notre position consiste à affirmer que ces courants n'ont pas d'objets d'investigation différents mais tentent de comprendre et d'expliquer le même objet à des niveaux de détermination différents et que le développement de l'analyse de l'un des niveaux ne saurait se passer de l'autre.

Néanmoins, transformer ces deux courants en une approche intégrée ne saurait se résumer à une simple greffe et suppose un "opérateur" qui assure leur compatibilité ontologique et épistémologique. Cet opérateur n'est autre que la méthode marxienne elle-même, qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret (Dussel 2009: 21-35). De plus, nous pensons que les bases de cette méthode ont été systématisée dans l'approche du Réalisme Critique (critical realism). Cette philosophie permet en effet d'articuler ces deux courants comme deux moments d'une perspective générale.

Il nous semble que cette intégration ne peut qu'enrichir les deux approches. D'un côté, la théorie du fétichisme laissée à elle seule risque rapidement de tourner en discussion scholastique se limitant à une lecture philologique de grands textes³ ou alors à une vision sans issue de la domination⁴. De l'autre, l'approche en terme d'hégémonie ne s'appuyant pas sur une analyse plus abstraite est menacée de retomber dans une perspective élitiste classique, qui plus est teintée d'économisme⁵. En effet, sans analyse du fétichisme, il devient difficile d'expliquer les limites dans lesquelles se meut le concept d'hégémonie lorsque l'on analyse les formations sociales capitalistes concrètes.

² Sur la question des niveaux d'abstraction et de généralité dans la méthode dialectique, voir Ollman (2006).

³ L'interprétation des textes et l'établissement des positions des "grands" auteurs est bien entendu nécessaire, néanmoins il faut que cette discussion se fasse dans le but de développer une approche propre. Il nous semble en effet que le questionnement sur la "bonne" interprétation de Marx (ou d'un autre auteur) est moins importante que de savoir ce en quoi son apport peut nous aider à construire une approche adéquate à la compréhension et l'explication du monde actuel.

⁴ On trouve une telle position chez Holloway (2002), qui oscille entre une vision totale du fétichisme et une politique du refus absolu.

⁵ Ce risque touche notamment certaines analyses néo-gramsciennes se situant dans le sillage de l'"Ecole d'Amsterdam" (voir notamment Ryner (2002) et Van Apeldoorn (2002)).

Le réalisme critique comme opérateur de la synthèse

Afin d'intégrer ces concepts opérant à des niveaux d'abstraction et de généralité différent dans une stratégie de recherche, il est nécessaire de clarifier notre conception ontologique et épistémologique.

Marx n'ayant laissé que des remarques éparses sur sa position concernant les questions ontologiques, épistémologiques et méthodologiques – si l'on excepte l'Introduction dite de 1857 (Marx, 1980 [1857]) – il nous semble utile de nous référer au réalisme critique (Bhaskar 1998)⁶ afin d'éclaircir et de fonder les présupposés implicites ou fragmentaires de l'analyse marxienne en précisant sa conception de la structure ontologique de la réalité.⁷

Cette philosophie considère qu'il faut appréhender le monde social – de même que la nature⁸ – comme étant structuré de manière stratifiée. Cela implique que la réalité sociale doit être décomposée selon différents degrés de détermination, des plus simples et abstraits aux plus concrets et complexes. Ainsi, le réalisme critique postule que pour comprendre la réalité, il faut opérer une différenciation entre différentes strates que sont le réel, l'actuel et l'empirique. Le réel est tout ce qui existe, naturel ou social, empirique ou non, indépendamment de la compréhension que nous pouvons en avoir. C'est le domaine des objets, de leurs structures génératives et de leurs mécanismes causaux. Que ces objets soient physiques ou sociaux, ils ont une certaine structure et certains pouvoirs causaux (capacité à se comporter de certaines manières) et des pouvoirs passifs (causal liabilities). Par exemple, l'eau, de par sa nature à le pouvoir de bouillir et de geler ou encore, la force de travail a le pouvoir de fournir du travail. L'existence de ces pouvoirs n'implique pas forcément leur actualisation, l'eau peut exercer son pouvoir de bouillir ou non, la force de travail peut exercer son pouvoir de travailler ou pas. Dans la dimension transitive de l'activité scientifique, nous essayons d'identifier ces structures et pouvoirs. L'actuel renvoie à ce qui passe si ces pouvoirs sont activés, les évènements qui résultent des tendances et contre-tendances des objets dans des conditions historiques particulières. C'est ce qu'illustre la distinction marxienne entre force de travail et travail, la première (la capacité de travail) et les structures physiques et

⁶ Sur le réalisme critique, voir également Archer (1998), Outhwaite (1998), Jessop (2005) , Sayer (1992; 2000).

⁷ Il faut d'emblée préciser que le rapport entre marxisme et réalisme critique est loin d'être univoque et généralement accepté. D'une part, le marxisme n'est pas la seule manière possible d'adopter une posture réaliste critique dans l'étude des phénomènes sociaux. D'autre part, tous les théoriciens se revendiquant d'une analyse marxiste n'adhèrent pas forcément à la conception du réalisme critique. En langue française, des positions tout à fait compatibles avec celles de *réalisme critique* sont défendues par Bensaïd (1995), Colin (1996), Ollman (2005) et Vadée (1992). En outre, il existe plusieurs versions du réalisme critique, nous nous appuyons sur celle que Bhaskar développe dans sa première période (sur la trajectoire de Bhaskar, voir Callinicos (2001)).

Bhaskar a d'abord développé une théorie de l'activité scientifique en général dans A Realist Theory of Science (Bhaskar 1997 [1975]), puis a présenté les développements spécifiques de cette philosophie dans le cas des sciences humaines et sociales dans The Possibility of Naturalism (Bhaskar 1998 [1979]).

⁹ Si Bhaskar différencie trois strates, il s'agit de différences analytiques et l'on peut très bien distinguer un plus grand nombre de niveaux.

mentales desquelles elle découle est du domaine du *réel*, tandis que le travail, comme exercice de ces pouvoirs est du domaine de l'actuel. L'empirique est le domaine de l'expérience, il peut référer au réel et/ou à l'actuel ou à aucun des deux, mais notre connaissance du réel et de l'actuel est contingente (ni nécessaire, ni impossible) et ne peut pas relever que de l'observation, notamment du fait que certaines structures ne sont pas observables.

	Domaine du Réel	Domaine de l'Actuel	Domaine de l'Empirique
Mécanismes	Ö		I - I
Evénements	Ö	Ö	
Expériences	Ö	Ö	Ö
Bhaskar (2008 [19	[75]: 56(notre traduction	1))	

Pour résumer, le réel est le domaine des propriétés naturelles, des mécanismes causaux, qui ne sont pas forcément actualisés, leur actualisation est uniquement tendancielle. L'actuel est le domaine des événements résultant de l'interaction des différentes tendances et contre-tendances du domaine réel. L'empirique est le domaine des expériences, des observations que nous pouvons faire des événements actuels dans certaines circonstances. Aucun de ces domaines n'est plus réel (au sens d'existant) que les autres et c'est en comprenant l'articulation des trois que l'on peut dépasser une conception statique de l'ontologie et poser les jalons d'une épistémologie capable de comprendre le monde comme composition de rapports à différents niveaux, comme rapport de rapports.

Dans cette ontologie stratifiée, la causalité ne repose ainsi pas sur l'observation, ce qui permet de dépasser le dualisme naturalisme/anti-naturalisme. D'une part, cela donne raison au positivisme dans son affirmation de l'existence de lois causales, mais lui donne tort quant à leur assimilation à des régularités empiriques. D'autre part, cela justifie le principe herméneutique selon lequel les sciences ont une dimension interprétative, car elles traitent d'une réalité pré-interprétée, déjà conceptualisées par les acteurs. Néanmoins, en ce qui concerne les sciences humaines, l'acceptation que le rapport entre les sciences humaines et leur objet est en partie un rapport sujet-sujet (et non strictement sujet-objet) ne veut pas dire que l'activité scientifique se réduise à ce rapport car, si ce devait être le cas, on retomberait dans une situation d'impossibilité de l'activité scientifique.

Sur les plans épistémologique et méthodologique, cette conception suppose que la recherche procède par *abstractions*¹⁰. Les abstractions permettent d'effectuer des découpages du réel et servent d'approximations successives qui doivent être articulées pour permettre une explication intégrée. En effet, l'abstraction consiste à considérer provisoirement une partie comme une totalité et à étudier les déterminations essentielles de cette partie. Néanmoins, elle reste une partie et en

.

¹⁰ Sur la méthode marxienne d'abstraction, voir Ollman (2005).

tant que telle elle est indéterminée par rapport au mouvement plus général, car celui-ci est la synthèse de multiples déterminations (Marx 1980).

Comme l'explique bien Goldmann: "Toute description d'une structure dynamique (...) d'un processus de structuration a un caractère compréhensif par rapport à l'objet étudié et un caractère explicatif par rapport aux structures plus limitées qui en sont les éléments constitutifs." (Goldmann 1970).

Ce processus peut être décrit comme une méthode à la fois d'abstraction - ce que Marx appelait la construction d'"abstractions rationnelles" – et "d'articulation" (Jessop 1982: 213-220), car elle s'inscrit dans les deux mouvements de la logique de la connaissance: de l'abstrait au concret et du simple au complexe. Ainsi, les différents niveaux d'abstraction d'un plan d'analyse doivent pouvoir être articulés de manière non-contradictoire, ce qui implique que les nouvelles déterminations ajoutées par la concrétisation de l'explication ne doivent pas être en contradiction avec les niveaux plus abstraits, sinon les explications plus abstraites devront être révisées. Le problème est le même pour la complexification de l'explication par l'ajout d'autre plans d'analyse, comme c'est le cas dans le complément de l'analyse de la forme-valeur par celle de la forme-Etat (Tran 2003; Jessop 1990), ou par l'ajout des déterminations propres à chaque formation sociale dans l'investigation complexe de la dynamique d'accumulation du capital. Cette méthode d'articulation suppose donc qu'une explication posée à un certain niveau d'abstraction et de complexité reconnaisse son indétermination par rapport aux niveaux plus concretscomplexes, respectant ainsi le caractère stratifié de l'ontologie sociale. Cela suppose également que les différents niveaux d'abstractions mobilisent des catégories distinctes, spécifiquement appropriées à l'investigation d'un niveau, ce qui implique une hiérarchie conceptuelle (telle que celle développée par Marx dans l'analyse de la loi de valeur).

La méthode d'abstraction et d'articulation permet ainsi de rendre compte d'une totalité différenciée et stratifiée en rendant possible une connaissance par "approximations successives" dans un processus d'abstraction en spirale en intégrant des déterminations supplémentaires à chaque fois.

C'est l'usage de cette méthode d'élévation de l'abstrait au concret (et du simple au complexe) pour appréhender les représentations constitutives des formations sociales capitalistes nous amène donc à distinguer entre deux niveaux. D'abord, le fétichisme comme concept adéquat à l'appréhension de la forme de représentation caractérisant le niveau du mode de production capitaliste (des formes sociales). Ensuite, l'hégémonie comme concept opératoire au niveau d'abstraction des formations sociales capitalistes (des institutions sociales).

Du fétichisme de la marchandise au fétichisme des formes sociales

Le niveau le plus abstrait auquel peut se situer l'analyse du capitalisme est celui du mode de production capitaliste. La notion de mode de production renvoie simplement à

la manière dont une société organise le travail nécessaire à sa (re)production¹¹. Ainsi, afin d'éviter toute lecture économiciste, on pourrait substituer à la notion de mode de production la notion de *mode de sociétalisation* (Vergeselschaftungsweise)¹².

L'étude du mode de sociétalisation capitaliste permet de comprendre que c'est la loi de la valeur¹³ qui constitue l'axe sur lequel s'articule la société capitaliste, ce qui façonne le type de rapports sociaux liant les êtres humains dans cette société. Or, comme le montre Marx, ce mode de sociétalisation est fondamentalement contradictoire et s'exprime en se dédoublant dans deux formes sociales fondamentales: la forme valeur¹⁴ – dont l'expression est la monnaie – et la forme politique – qui s'exprime dans la séparation de l''Etat" par rapport à la "société", de la "politique" par rapport à l'"économie". Il importe de préciser que cette séparation, en tant que dédoublement, est une "unité polaire". Ainsi, l'économie n'est pas le présupposé de la politique, c'est bien leur différenciation qui est la conséquence de la contradiction inhérente à la loi de la valeur. Cette conception permet de comprendre le lien organique qui lie forme valeur et forme Etat et le fait que l'Etat moderne et le capital ne peuvent exister l'un sans l'autre.

Ce qui retient notre attention ici est que ces formes sociales s'expriment nécessairement dans des formes sociales de conscience (Sayer 1987) qui constituent les représentations fondamentales organisant ce type de société. Ces formes sociales de

¹¹ Ce que Marx explique fort bien dans sa *Lettre à Kngelmann* du 11 juillet 1868: "N'importe quel enfant sait que toute nation crèverait qui cesserait le travail, je ne veux pas dire pour un an, mais ne fût-ce que pour quelques semaines. De même un enfant sait que les masses de produits correspondant aux diverses masses de besoins exigent des masses différentes et quantitativement déterminées de la totalité du travail social. Il est *self-evident* [il va de soi] que la *forme déterminée* de la production sociale ne supprime nullement cette *nécessité* de la *répartition* du travail social en proportions déterminées : c'est la *façon dont elle se manifeste* qui peut seule être modifiée. Des lois naturelles ne peuvent pas être supprimées absolument. Ce qui peut être transformé, dans des situations historiques différentes, c'est uniquement la forme sous laquelle ces lois s'appliquent. Et la forme sous laquelle cette répartition proportionnelle du travail se réalise, dans un état social où la connexité du travail social se manifeste sous la forme d'un *échange privé* de produits individuels du travail, cette forme, c'est précisément la *valeur d'échange* de ces produits." (Marx 1964: 229-230)

¹² Cette notion de mode de sociétalisation (Vergesellschaftungsweise), introduite notamment par Hirsch (2005) permet de lever certaines ambiguités liées au concept de mode de production car il souligne le caractère intrinsèquement social de toute forme de production. Cela a pour mérite, d'une part, d'écarter le technologisme qui sépare rapports de production et forces productives et donne le primat aux forces sur les rapports. D'autre part, plus fondamentalement, cela disqualifie d'emblée toute approche qui considère l'être humain comme une monade qui entre ensuite en interaction sociale (tel l'homo oeconomicus des néo-classiques).

¹³ La loi de la valeur se définit schématiquement comme un système de production privée d'objets utiles dont la raison d'être est le profit. Cela implique que la socialisation du travail dans le capitalisme prend la forme de travaux privés qui ne sont validés socialement que par leur échange sur le marché contre de la monnaie (seule forme d'expression possible de la valeur).

¹⁴ La forme valeur renvoie à la détermination de la production sociale dans le capitalisme. Le but de la production n'est pas la satisfaction immédiate d'un besoin social mais d'une demande solvable. Cela implique que les objets sont produits dans le but d'être échangés contre de l'argent (forme phénoménale de la valeur). Le caractère concret de l'objet n'est donc pas ce qui motive son producteur, c'est son caractère abstrait (de porteur de valeur), l'espoir de pouvoir l'échanger contre de l'argent qui est la raison qui pousse à sa production.

conscience sont la manière dont les êtres humains prennent conscience, vivent, sentent et expérimentent les rapports sociaux, dans et par des représentations – des formes sémiotiques – déterminées. Il s'agit ici de comprendre que les formes sociales capitalistes sécrètent des formes sémiotiques déterminées qui à la fois ont une validité sociale – permettent aux êtres humains de s'orienter, d'agir – mais en même temps masquent les rapports plus profonds qui déterminent la forme des rapports sociaux, elles reflètent et réfractent en même temps la réalité sociale (Bakhtin 1977). C'est le recours au concept de fétichisme, en tant que forme sémiotique déterminée du mode de production capitaliste, qui permet de caractériser la nature des formes sociales d'apparition (Erscheinungsformen) capitalistes.

La forme canonique d'analyse du fétichisme est celle que Marx développe pour expliquer le fétichisme de la marchandise dans Le Capital (Marx 1993: 81-95)¹⁵. Cette analyse est constituée de deux versants (Artous 2006: 59; Roubine 2009: 35-99; Tran 2003 (I): 169-191): D'une part, l'objectivation des rapports sociaux ¹⁶: les produits du travail apparaissent aux agents comme des objets économiques, la valeur d'échange n'est pas abordée comme forme de la valeur et produit d'un rapport social, mais comme une propriété naturelle de l'objet. D'autre part, la personnification des rapports économiques ¹⁷: les personnes n'entrent en rapport entre elles qu'au titre de représentant de la marchandise qu'elles possèdent, fondant ainsi une forme marchande d'individualité. Ainsi, les rapports capitalistes de production existent dans une forme qui, en même temps, les dissimule. Cela contribue à fonder l'économie comme un espace social séparé du reste de la société.

Mais le fétichisme de la marchandise (ou fétichisme de la forme-valeur) n'est que l'une des deux formes de fétichisme du mode de représentation capitaliste. L'autre forme, dont l'analyse n'est pas développée en tant que telle chez Marx, est celle du fétichisme politico-juridique (fétichisme de l'Etat). Ainsi, de même que forme-valeur et forme-Etat sont le résultat d'un dédoubelement, de même il faut articuler ces deux

¹⁵ Dans le Livre III du Capital, Marx expose également le mécanisme du fétichisme dans le chapitre sur la "formule trinitaire" en qualifiant de "religion de la vie quotidienne" les processus sociaux menant à "l'autonomisation et la selérose des divers éléments sociaux de la richesse, la personnification des choses et la réfication des rapports de production."(Marx 1974/1978 (vol.III: 208)

^{16 &}quot;Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature: elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en-dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales" (Marx, 1993: 82-83)

¹⁷ "Les personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandise, et donc comme possesseurs de marchandises. Nous verrons, d'une manière générale dans le cours du développement que les masques économiques dont se couvrent les personnes ne sont pas autre chose que la personnification des rapports économiques, et que c'est en tant que porteurs de ces rapports qu'elles se rencontrent." (Marx, 1993: 97)

types de fétichisme comme deux *moments* indissolubles structurant la perception des "acteurs" de la société capitaliste.

Comme cela est souvent souligné, ¹⁸ Marx n'a pas produit d'analyse spécifique des *formes politiques* de la société bourgeoise aussi systématique que son analyse du capital en tant que *forme valeur*¹⁹. Cela rend nécessaire le développement d'une théorie de l'Etat moderne qui soit développée sur le modèle de la critique de l'économie politique²⁰.

Si les développements de Marx sur la forme politique de la société capitaliste (forme-Etat) ne sont pas aussi élaborés que son analyse de la forme-valeur, certains enseignements généraux peuvent néanmoins être tirés de la manière dont Marx pose l'Etat dans les textes du tournant de 1843-1844. La conceptualisation marxienne est loin d'être complète à cette époque – il n'a pas encore développé les concepts centraux de mode de production et de (forme-)valeur – mais certains éléments de départ sont posés qui nous aident à comprendre la place de l'Etat ainsi que la question du fétichisme dans les écrits plus tardifs.

C'est en effet à cette période²¹ que sa réflexion porte directement sur la question de l'Etat et de son rapport à la "société civile"²². Plus précisément, c'est à cette période que Marx élabore une critique de la politique moderne dans laquelle est mise en avant la nouveauté que constitue la séparation *Etat politique – société civile-bourgeoise*. Cette séparation définit la modernité en exhibant la rupture par rapport à la configuration féodale. Le processus par lequel l'Etat est *abstrait* de la société civile, s'autonomise comme sphère dans laquelle le lien politique est circonscrit à un espace particulier – l'*Etat politique séparé* – définit ainsi les coordonnées de la modernité:

"L'abstraction de l'Etat en tant que tel ressortit seulement à l'époque moderne parce que l'abstraction de la vie privée ressortit seulement à l'époque moderne. L'abstraction de l'Etat politique est un produit moderne. [...] Au Moyen-âge la constitution politique est la constitution de la propriété privée mais seulement

¹⁸ Comme sur toutes les questions touchant au *Capital*, il y a débat sur les projets de Marx quant au plan de rédaction définitif de son projet d'ensemble. Une position soutient que le plan complet est celui qui figure dans l'introduction aux *Manuscrits de 1857-58* (*Grundrisse*) – ce plan propose, en plus du livre sur le capital, des livres sur: la propriété foncière; le travail salarié; l'Etat; le commerce extérieur; le marché mondial. Une autre position est que les quatre livres composant le *Capital* – dont seul le premier a été publié par Marx – intègrent en fait la plupart des éléments qui auraient composé les livres manquants.

¹⁹ Plus précisément en tant que "(forme-) valeur en procès", qui se traduit par les différentes formes que prend la valeur dans le procès de (re)production du capital.

²⁰ Hirsch (2005), Tran (2003) ainsi que Reuten et Williams (1989) présentent les tentatives les plus abouties d'un tel projet.

²¹ Trois textes sont représentatifs de cette période : la Critique du droit Politique hégélien (CDPH: 1975 [1843]), Sur la Question juive (2006 [1843]) et la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1998 [1844]).

²² Le terme précis utilisé – par Hegel et par Marx – est celui de société civile-bourgeoise (biirgerliche Gesellschaft). Le qualificatif "bourgeoise" permettant de donne une caractérisation historique à la notion de société civile en la liant à une classe sociale nouvelle, représentant la rupture vers la modernité. La société civile constitue ainsi un moment de la société bourgeoise dans son ensemble.

parce que la constitution de la propriété privée est constitution politique. Au Moyen-âge vie du peuple et vie de l'Etat sont identiques. [...] L'opposition réfléchie abstraite appartient seulement au monde moderne. Le Moyen-âge est le dualisme réel, l'époque moderne est dualisme abstrait." (Marx CDPH 1975 [1843]: 71)

Dans son analyse de cette séparation, Marx s'oppose à la fois à l'explication hégélienne et à la conception de l'économie politique anglaise. C'est dans cette tension entre deux conceptions de la société civile que s'installe le Marx de la CDPH. Contre le libéralisme, il souligne les problèmes insolubles générés par l'organisation de la société civile, contre Hegel il refuse à la monarchie constitutionnelle le statut d'Etat rationnel (sittlich). Il conçoit ainsi l'Etat politique séparé comme une façade illusoire qui ne peut pas résoudre le problème que constitue le règne de la propriété privée dans la société civile:

"Quelle est par conséquent la puissance de l'Etat politique sur la propriété privée? La propre puissance de la propriété privée, son essence promue à l'existence. Que reste-t-il à l'Etat politique en opposition à cette essence? L'illusion que c'est lui qui détermine alors que c'est lui qui est déterminé. Il brise assurément la volonté de la famille et de la société mais seulement pour donner existence à la volonté de la propriété privée qui ne connaît ni famille ni société, et pour reconnaître cette existence comme l'existence la plus haute de l'Etat politique, comme la plus haute existence de la vie éthique." (Marx CDPH 1975 (1843): 159)

À cette époque, la réflexion de Marx sur la nature du rapport *Etat politique – société civile* se focalise avant tout sur la question de l'Etat. On pourrait schématiser en disant que Marx adopte la description libérale de l'autonomie de la société civile et la conception hégélienne des contradictions qui la traversent, mais qu'il rejette résolution hégélienne des contradictions de la *société civile* dans l'Etat rationnel. Ce qui selon Hegel relève d'un constat empirique – L'Etat *sittlich* – n'est pour Marx qu'une illusion reposant sur un tour de force philosophique.

Reste que ce tour de force philosophique hégélien renvoie, selon Marx, à une problématique réelle, celle des médiations entre société civile et Etat. Marx porte donc le fer de la critique sur ces médiations et cherche, contre la monarchie constitutionnelle hégélienne, à résoudre l'équation de la "vraie démocratie". Il s'attache donc à une critique des médiations qui sont sensées, selon Hegel, assurer le passage de la société civile à l'Etat et qui constituent les trois piliers de l'Etat moderne : la bureaucratie, le pouvoir législatif et la représentation politique²³.

La critique de la représentation – forme d'existence politique de la société civile (Artous 1999: 44) – en tant qu'abstraction politique est particulièrement intéressante pour comprendre le mécanisme du fétichisme politique²⁴. L'Etat

²³ Sur cette triple critique, voir Kouvelakis (2003: 364-376) et Artous (1999: 44-53)

²⁴ "L'atomistique dans laquelle la société civile-bourgeoise se précipite dans son acte politique provient nécessairement de ce que la communauté, l'essence communiste au sein de laquelle l'individu singulier existe, la société civile-bourgeoise est séparée de l'Etat, c'est-à-dire de ce que l'Etat politique est une abstraction de cette société. [...] Cette représentation ne maintient pas séparées la vie civile-bourgeoise et la vie politique. Elle est simplement la représentation d'une séparation réellement existante. Cette

politique est en effet doublement abstrait. D'abord, comme produit du processus d'abstraction qui le constitue en "société politique" en le séparant de la société civile et qui renvoie au passage de l'Ancien Régime à l'époque moderne. Ensuite, il est abstrait au sens où, en tant que représentation de la société civile sensée surmonter ses contradictions, il n'est qu'une représentation formelle faisant abstraction du contenu empirique de la société civile. De ce fait, cette représentation ne peut pas dépasser les scissions de la société civile, elle ne fait que les redoubler :

"Les Etats ont, du point de vue du gouvernement, la position du peuple mais, du point de vue du peuple, la position du gouvernement. En devenant représentation, imagination, illusion, re-présentation, — le peuple représenté c'est-à-dire les états, qui en tant qu'il est devenu une puissance particulière, se trouve aussitôt en séparation d'avec le peuple réel [...]." (Marx CDPH: 121)

De plus, cette représentation abstraite, en tant que mode d'existence politique de la société moderne se traduit par une scission dans la manière de penser le "sujet" (et dans la manière dont le sujet se pense lui-même). Le sujet moderne se trouve en effet scindé entre le membre de la société civile et le citoyen, membre de l'Etat (de la "société politique").

"Il lui faut donc entreprendre avec lui-même une diremption essentielle [...] Ainsi, pour se comporter comme citoyen réel, obtenir signification et efficace politiques, il lui faut sortir de sa réalité civile-bourgeoise, faire abstraction d'elle et se retirer de toute cette organisation pour rentrer dans son individualité." (Marx cdph: 131-132).

Il mène donc une "double vie", privée et politique, la condition de possibilité de la vie "politique" étant de *faire abstraction* de la vie "privée".

Dans ce texte Marx dénonce donc bien l'illusion du dépassement de la société civile en montrant que l'Etat politique séparé n'est qu'une abstraction de cette société civile. Mais, le plus intéressant est sa manière de qualifier cette illusion et cette abstraction. Il souligne en effet que l'on est là face à une "illusion pratique", une "abstraction réelle". Il ne s'agit dès lors pas simplement d'une représentation fantasmagorique qui masquerait la réalité mais d'une perception unilatérale d'un phénomène, produite directement par le rapport social à l'origine de ce phénomène.

Il nous semble que l'on peut voir dans cette conception une préfiguration de la catégorie de fétichisme, développée dans *Le Capital* afin d'expliquer la nature de la marchandise. Ici, il s'agit de décrire en quelque sorte le fétichisme de l'Etat (ou fétichisme juridico-politique). La bureaucratie, le pouvoir législatif et la représentation comme mode d'existence politique sont des formes qui à la fois révèlent l'essence de la modernité – i.e. de la société bourgeoise – et la masque. Ces médiations, en tant que médiations, attestent de la séparation Etat – société civile, mais par le fait même d'en attester en tant que médiations, elles semblent faire de cette séparation un simple passage abolissant les contradictions de la société civile, ce qui est faux puisqu'elles ne font que les reproduire en les dédoublant. On voit

représentation ne suspend pas la vie politique dans les aires, mais c'est la vie politique qui est la vie aérienne, la région éthérée de la société civile-bourgeoise."(Marx CDPH 1975 [1843]:135)

donc que, contrairement à la conception de l'idéologie comme "fausse conscience", la conception de Marx est beaucoup plus complexe et relationnelle. C'est en effet le mode d'expression d'un rapport social, sa forme même, qui fait que ce rapport n'est pas perçu dans toute son ampleur. Le fétichisme de l'Etat implique que l'Etat apparaît comme autonomisé de la société civile bourgeoise, faisant oublier que sa condition de possibilité réside précisément dans le fait de faire abstraction de la réalité empirique, du contenu, de la société civile, pour la dissoudre dans le formalisme de l'Etat politique séparé. Il faut également souligner que, pour Marx, à ce moment-là, faire abstraction du contenu de la société civile revient à faire abstraction du règne de la propriété privée.

On voit donc que, à ce stade de sa réflexion, Marx reste focalisé sur le problème de l'Etat et laisse finalement la société civile-bourgeoise en arrière-plan. Cette dernière n'est qualifiée que par le règne de la propriété privée et Marx voit le problème avant tout dans l'Etat politique séparé et les médiations qui le constituent comme tel. Ainsi on pourrait dire que Marx cherche alors, par la critique de la politique, la solution au problème du politique dans une critique qui est encore circonscrite à la politique (l'illusion de l'Etat politique séparé vs la "vraie démocratie"). Ce n'est qu'à l'issue de ce cheminement qu'il se tourne vers l'étude de l'anatomie de la société civile-bourgeoise. En ce sens, son parcours ultérieur restera fidèle à cette question, mais il verra que c'est finalement dans l'explication de la nature de la propriété privée qu'il faut chercher la réponse. Les deux autres textes de cette période (QI et ICDPH) voient d'ailleurs l'émergence progressive de cette question de la société civile et d'une confrontation avec l'économie politique.

Dans le développement ultérieur de ses recherches, lorsque Marx s'attelle à l'analyse de la société civile-bourgeoise - dans le cadre de la réflexion menant au Capital – l'Etat prend, paradoxalement, une dimension bien plus importante. En effet, il n'occupe plus cette place un peu ambiguë, d''illusion pratique'' déterminée par la société civile bourgeoise. La notion de mode de production et la découverte de la loi de la valeur comme axe structurant les rapports des êtres humains entre eux et à la nature dans la société capitaliste permet de voir qu'Etat politique séparé et société civile sont les présupposés logiques de cette organisation sociale particulière²⁵. C'est pourquoi l'Etat n'est pas dérivé de la société civile, le politique n'est pas dérivé de l'économie. L'Etat politique séparé et la société civile dérivent du mode de production capitaliste entendu comme forme générale organisant les rapports de (re)production de la société. Ils forment ainsi les deux pôles d'une unité suscitée par le dédoublement Etat – société civile, qui est le mode d'expression nécessaire de la loi de la valeur.

²⁵ Ce que Garo explique très bien: "À cette époque, Marx accorde une sorte de priorité au social sur le politique au sens restreint et à l'approche libérale sur sa critique hégélienne. [...] En somme, avant que la notion de mode de production ne soit élaborée et ne désigne l'ensemble de la structure économique et sociale du monde moderne, Marx tend à subordonner une théorie à une autre et à accorder plus de crédit à une analyse libérale du monde social qu'à la conception hégélienne de l'Etat."(Garo 2001: 98)

Finalement, ce qui n'est pas (encore) conceptualisé en 1843-1884 est la forme de cette séparation Etat – société civile, forme qui doit rendre compte à la fois du fait qu'il y a séparation, mais que cette séparation est une forme d'unité. Ce n'est qu'avec la notion de mode de production et la découverte de la loi de la valeur – de la valeur comme forme de socialité, mode de sociétalisation – que l'on pourra saisir (au sens de begreifen, conceptualiser) cette forme de séparation-unité, séparation dans l'unité Etat – société civile. C'est donc seulement en prolongeant et en complétant le projet du Capital que l'on peut comprendre comment la loi de la valeur rend nécessaire le dédoublement de la société capitaliste en Etat politique séparé et Société civile-bourgeoise, formant ainsi une "unité polaire".

Concernant la question des représentations, le développement d'une analyse du fétichisme politico-juridique permet ainsi de comprendre que la croyance en la neutralité de l'Etat n'est pas le fruit d'une erreur pure et simple qui masquerait la nature de classe de l'Etat, mais bien d'une vision unilatérale dans laquelle la précondition de base de l'Etat moderne, son abstraction de la société, disparaît. Le fétichisme de la forme-Etat et le fétichisme de la forme-valeur sont ainsi le résultat du dédoublement de la société capitaliste en société civile (marché) et Etat politique séparé. Ce que Williams explique très clairement:

"Value-form processes are confined to civil society, whilst the actualisation of right is alienated to a separate sphere of the totality, the state. The process of valorisation proceed in civil society, within the context set by the state, including the defence of property and existence rights and arbitration between conflicting rights. [...] The state must present itself and its activities as universal forms, embodying the general interest. [...] The emergence of the state (conceptually) does not resolve the conflict between value-form processes and the particular well-being of persons — which would involve some new organic unity in which particular and the universal were reconcilied — but rather separates out the elements of the conflict, by relegating questions of general well-being to a separate entity, the state. The state stands outside the chaos of opposed particular interests to provide the context within which that unconsciously regulated competition can proceed. The state, then, is the bourgeois state in so far as it acts to maintain the forms of competitive freedom, by positing right as law." (Williams 1988: 104)

Cette séparation a des effets sur le type d'individualité capitaliste, laquelle s'exprime par le dédoublement du sujet en porteur abstrait de droit politique (citoyen) et comme porteur abstrait de valeur (capital / force de travail), manifestation d'une double abstraction. Le fétichisme structure ainsi les perceptions et les modes de comportement des individus dans le capitalisme. Néanmoins, de même que le capital n'est que du travail mort résultant de la cristallisation de l'activité des travailleurs (le travail vivant) approprié dans le procès de production, l'Etat n'est que la cristallisation de l'activité des citoyens constituant le corps politique, approprié dans le procès de représentation.

Dans ce cadre la critique de l'économie politique n'est pas simplement une autre économie mais une "[...] critique des formes sclérosées de l'intersubjectivité (communications déviées par la valorisation) qui, en faisant des invidus des sujets-

Robinsons, les rendent incapable de penser leurs liens aux autres, à l'action, à la matérialité autrement qu'en termes de volonté et de domination."(Vincent 1987 : 108)

Les formes sociales fondamentales du capitalisme ont donc une forme d'objectivité, elles sont des "abstractions réelles" (ou sociales) et produisent une scission dans la constitution même des sujets du capitalisme. Le dédoublement de la socialité capitaliste dans une socialité marchande et une socialité étatique (politico-juridique) implique que la stratégie de lutte ne peut pas consister en un choix d'un terme contre l'autre. La formule l'Etat contre le marché n'est au fond que le miroir de la solution libérale du marché contre l'Etat. Les deux manquent le point fondamental qui réside dans la lutte contre la loi de la valeur, qui produit ce mode de sociétalisation dédoublé. C'est donc contre la scission de formes de socialité, scission rendue nécessaire par les contradictions de la loi de la valeur, qu'il faut lutter. Cela implique de porter la critique simultanément sur l'Etat et la société civile, sur le rapport organique qui les unit.

L'hégémonie comme forme de la politique des sociétés capitalistes

Si le dévoilement des différentes formes de fétichisme est nécessaire, il ne suffit pas, en lui-même à expliquer les déterminations actuelles des formations sociales capitalistes. Pour investiguer les déterminations plus concrètes qui constituent ce niveau d'abstraction – celui des institutions sociales – il faut développer de nouveaux concepts. L'architecture conceptuelle développée par Gramsci autour de la notion d'hégémonie offre un excellent point de départ pour développer l'analyse des formes sociales et leur offrir un nouveau degré de concrétisation en les déterminant comme institutions.

Le concept d'hégémonie répond à la nécessité que Gramsci éprouve d'élaborer une approche partant de la conception marxienne pour analyser la configuration du pouvoir dans les démocraties bourgeoises. Le terme hégémonie n'a pas été inventé par Gramsci, mais c'est lui qui la formalisé, qui lui a, pour ainsi dire, donné le statut de concept.

De la Grèce antique au 19è siècle le terme hégémonie a souvent été utilisé²⁶, mais c'est dans le débat au sein de la social-démocratie russe à la fin du 19è siècle qu'il acquiert les premiers contours que Gramsci façonnera pour le constituer en concept. Le terme est alors utilisé par les marxistes russes, en particulier dans le débat Plekhanov-Lénine²⁷. La spécificité du terme hégémonie et son utilité réside dans le fait qu'il permettait de rendre compte d'une situation dans laquelle une alliance entre plusieurs forces sociales, politiques ou militaires était sous la direction d'une de ses composantes, sans que cette force ne domine au sens propre cette coalition, du fait du consentement des autres forces parties prenantes à la coalition.

²⁶ Pour une histoire du terme voir notamment l'introduction de l'ouvrage de Lester (2000)

²⁷ Lénine plaidait pour une alliance du prolétariat avec la paysannerie, tandis que Plekhanov pensait qu'il fallait en passer par une phase transitoire d'alliance avec la bourgeoisie.

Pour Gramsci, la révolution russe ne saurait constituer un modèle transposable aux démocraties bourgeoises européennes. Dès lors, il développe sa perspective en distinguant la configuration de la formation sociale russe pré-révolutionnaire de la situation prévalant dans les formations sociales plus développées:

"En Orient, l'Etat était tout, la société civile était primitive et sans forme; En Occident entre l'Etat et la société civile il existait un juste rapport et derrière la faiblesse de l'Etat on pouvait voir immédiatement la solide structure de la société civile. L'Etat était seulement une tranchée avancée derrière laquelle se trouvait une solide chaîne de fortifications et de casemates." (Gramsci 1983: 184)

Selon lui, la Russie pré-révolutionnaire ne peut pas être assimilée à un Etat capitaliste et il faut dés lors repenser la stratégie de lutte selon les modalités spécifiques qui caractérisent les Etats développés.

"La structure compacte des démocraties modernes, aussi bien comme organisations d'Etat que comme ensembles d'associations de la vie civile, constitue pour l'art politique l'équivalent des tranchées et des fortifications permanentes du front dans la guerre de positions : alors qu'auparavant le mouvement était « toute » la guerre, etc., elles le réduisent à n'être qu'un élément partiel." (Gramsci 1978 : 365)

De plus, Gramsci rédige les *Cahiers de Prison* après l'essoufflement de la conjoncture révolutionnaire amorcée par la Russie soviétique, avec notamment le constat d'échec de la révolution allemande²⁸. Cela le conduit à approfondir son analyse de la nature du pouvoir de classe dans la société capitaliste et à poursuivre les analyses de Marx – notamment sa conception des rapports entre l'Etat politique séparé et la *société civile* comme caractéristique de la modernité – pour analyser les conditions spécifiques des rapports politiques dans les sociétés modernes. C'est à cette fin qu'il va développer le concept d'hégémonie²⁹ qui permet non seulement de penser le rapport organique entre société civile et *Etat politique* mais également d'accorder une attention particulière au statut et à l'importance des représentations.

En effet, dans la perspective de Gramsci, les contradictions fondamentales qui travaillent les sociétés capitalistes sont l'objet d'un constant travail de (ré)interprétation par différentes forces sociales. Ce travail vise à faire prévaloir une interprétation de la situation par rapport à toutes les autres, cette interprétation visant à devenir hégémonique. Elle se manifeste sous la forme d'un projet hégémonique³⁰, représentant le leadership moral, politique et intellectuel d'une classe, ou fraction

²⁸ Sur la trajectoire intellectuelle de Gramsei et les débats politiques et théoriques dans lesquels il développe sa pensée voir Losurdo (2006)

²⁹ L'un des objectifs de la notion d'hégémonie est de combattre, "non seulement dans la théorie historiographique, mais aussi et surtout dans la théorie et dans la pratique politique", l'économisme qui domine chez une grande partie des théoriciens marxistes de l'époque (Gramsci 1978: 392 /13-18)). En ce sens, Gramsci "est l'auteur qui s'est efforcé avec la plus grande force et la plus grande rigueur de relire Marx et l'histoire du marxisme sous un jour autoréflexif." (Losurdo 2006: 180)

³⁰ La notion de "projet hégémonique" ou de "vision hégémonique" a été développée par des théoriciens se réclamant de Gramsci (Hirsch (2002), Jessop (2007)) pour souligner le caractère processuel et en constant mouvement de l'hégémonie. Cela permet d'éviter de concevoir l'hégémonie comme un fait établi.

de classe, particulière. Un projet hégémonique permet en effet de masquer (provisoirement) le problème abstrait des contradictions entre intérêts particuliers en construisant une vision particulière de l'intérêt général. Les forces sociales portant des projets hégémoniques proposent une mise en représentation de la société qui vise à résoudre les conflits sociaux (fondamentalement insoluble), dans un espace politique donné (construit), par des initiatives politiques, intellectuelles et morales. Cette vision hégémonique est portée par un bloc historique, représentant une coalition de forces sociales hiérarchisées. Cela implique notamment la mobilisation autour d'un programme d'action « national-populaire » mettant en avant l'intérêt général de poursuivre des objectifs qui, implicitement ou explicitement, soutiennent les intérêts à long terme de la (fraction de) classe hégémonique, et qui privilégie des intérêts corporatifs et économiques particuliers compatibles avec un tel programme de classe. De même, cela implique que les projets n'entrant pas dans ce cadre sont considérés comme irrationnel et/ou amoral. A l'inverse, un certain nombre de concession et de sacrifice des intérêts à court terme de la fraction dirigeante du bloc historique sont nécessaires pour obtenir le soutien des autres forces sociales³¹. (Jessop, 1990: 207 sq).

Les intellectuels³² jouent un rôle central dans la constitution du projet hégémonique car ils permettent la mise en forme de cet équilibre instable entre différentes forces sociales en formulant une vision de la société comme totalité organique non-contradictoire et en donnant une cohérence aux différents espaces sociaux. Comme l'explique Gramsci, l'hégémonie n'a pas un contenu strictement "économico-corporatif", i.e elle dépasse le cadre des intérêts économiques au sens strict dans un projet "éthico-politique" (Gramsci, 1978: 376 sq). Ainsi, il est possible que le projet hégémonique ne soit pas de nature directement économique, néanmoins son rapport aux forces économiques constitue un de ses fondements³³. Formulé autrement: le projet hégémonique peut être constitué par des forces sociales

³¹ Dans ce cadre, l'Etat est: "certes, conçu comme l'organisme propre à un groupe, organisme destiné à créer les conditions favorables à la plus grande expansion de ce même groupe, mais ce développement et cette expansion sont conçus et présentés comme la force motrice d'une expansion universelle, d'un développement de toutes les énergies « nationales »; c'est dire que le groupe dominant entre en coordination concrète avec les intérêts généraux des groupes subordonnés et que la vie de l'Etat se trouve conçue comme une formation continuelle et un dépassement continuel d'équilibres instables (dans le cadre de la loi) entre les intérêts du groupe fondamental et ceux des groupes subordonnées, équilibres dans lesquels les intérêts du groupe dominant prévalent, mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire sans aller jusqu'à l'intérêt étroitement économico-corporatif." (Gramsci, 1978: 381-382).

³²La notion d'intellectuels chez Gramsei est liée à la position de certains acteurs dans la division sociale du travail, i.e les personnes dont les tâches sont d'ordre intellectuels. Néanmoins, il combat la conception faisant de la division intellectuel / manuel une catégorie ontologique en affirmant, comme Marx, que toute activité humaine est inséparablement physique et intellectuelle.

^{33 &}quot;[...] si l'hégémonie est d'ordre éthico-politique, elle ne peut pas ne pas être également économique." (Gramsci, 1978: 388).

n'étant pas immédiatement liée à un régime d'accumulation³⁴ mais son succès dépendra de sa congruence avec ce régime d'accumulation³⁵.

De plus, l'Etat joue un rôle central dans l'organisation et la stabilisation (provisoire) des processus de valorisation. C'est en effet par le biais de l'Etat que la forme spécifique de la gestion des contradictions apparaît comme l'institutionnalisation de l'intérêt général³⁶. En effet, l'Etat, par sa forme démocratique et administrative, légitime un contenu institutionnel qui organise la société d'une manière qui tend à privilégier certains intérêts au détriment d'autres. Or, comme la forme de gestion des contradictions n'est pas donnée à l'avance, elle est enjeu de lutte. Cette lutte, corollaire de l'indétermination de la forme de la gestion des contradictions, porte en elle la marque du lien organique entre politique et économique. De plus, en tant qu'elle stabilise provisoirement des rapport sociaux particuliers, en en excluant d'autres, cette lutte est également pleinement une lutte pour les représentations, ce qui met la construction (sociale) des représentations au cœur de la problématique.

L'approche développée par Gramsci s'insère très bien dans notre projet de compléter l'analyse des *formes sociales*, car le concept d'*hégémonie* opère à un niveau plus concret que les concepts développés sur le modèle marxien de l'analyse de la *forme valeur* et peut ainsi servir de base au développement de la recherche au niveau des *formatons sociales capitalistes*.

D'ailleurs, le concept de société civile illustre cette concrétisation. Dans la conception de Marx, la société civile-bourgeoise est posée au niveau des formes sociales et renvoie à l'unité polaire qu'elle forme avec l'Etat politique séparé. Tandis que le propos de Gramsci se situe au niveau des institutions sociales et définit la société civile comme l'un des trois moments constitutifs des formations sociales capitalistes concrètes: Etat – économie – société civile. La société civile représente pour lui ce surplus politique qui déborde les limites de la politique institutionnalisée³⁷, elle renvoie à l'espace qui se trouve entre l'Etat et l'économie.

Néanmoins, cette concrétisation du dédoublement des formes sociales dans le triangle Etat – économie – société civile de Gramsci n'est que partiellement

³⁴Un régime d'accumulation est un mode complémentaire de consommation et de production qui permet l'accumulation élargie de capital sur une longue période. Il s'agit d'une manière d'organiser le circuit du capital sous la domination d'une forme de capital (par ex. le capital industriel dans le fordisme). Chesnais (2001) offre un bon exemple d'usage de ce concept dans une perspective marxiste.

³⁵Cette distance entre *projet hégémonique* et noyau "économique" (la forme que prend l'accumulation à une époque donnée) se manifeste notamment dans certaines formes de "bonapartisme" (Marx 1997), ou de "césarisme" (Gramsci 1978: 415; 1990: 39)

³⁶Dans la réussite d'un *projet hégémonique* L'Etat est central, mais pas déterminant, car, comme l'écrit Hirsch: «I legemonialen Strategien beziehen sich im Kern immer auf den Staatsapparat und sind – als so gennante 'politische führung'- eine wesentliche Bedingung seiner Kohärenz und Einheitlichkeit. Aber sie haben in diesem weder ihre entscheidende Basis noch ihren Urspung» (Hirsch, 2002: 67).

³⁷ "Etat = société politique + société civile, c'est-à-dire hégémonie cuirassée de coercition" (Gramsci 1983: 83/ 6-87). "[...] par Etat on doit comprendre aussi, en plus de l'appareil de gouvernement, l'appareil "privé" d'hégémonie ou société civile."(Gramsci 1983: 117/ 6-137)

satisfaisante. En effet, Gramsci rend bien compte de l'extension de l'espace politique concret au delà de l'abstraction de l'Etat politique séparé en montrant que le rapport Etat – société civile est un rapport organique et trace un continuum, qu'il nomme d'ailleurs "Etat intégral" (société politique + société civile). Le problème est que la troisième pointe de son triangle – l'"économie" – n'est pas soumise au même processus d'élargissement qui montrerait que ses déterminants doivent être trouvés au-delà des rapports de valeur et du marché. C'est là un des points faibles de l'analyse gramscienne, car sa conception de l'"économie" reste ambiguë³⁸. En particulier, il ne se démarque pas suffisamment de l'économie classique et risque ainsi constamment de retomber dans une conception substantialiste de la valeur.³⁹ Plus précisément, le fait que Gramsci ne fasse pas de distinction profonde entre économie classique et économie critique (marxienne) le prive d'une ressource essentielle de conceptualisation des rapports organiques unissant Etat, économie et société civile⁴⁰.

L'une des voies permettant de résoudre ce problème serait de préciser la notion gramscienne de "marché déterminé" pour en faire une notion opérant au niveau des formations sociales capitalistes. Le problème est que, chez Gramsci, elle apparaît parfois comme un concept transhistorique (le marché comme abstraction générale, même s'il n'existe que dans des déterminations historiques)⁴¹ et parfois comme strictement limitée au mode de production capitaliste⁴².

Dans le premier cas, on se trouve face à l'idée du marché comme réalité transhistorique qui, à une certaine période prend la forme d'un marché capitaliste.

³⁸ Sur ce point, Krätke (1998: 64-72) montre bien que si Gramsci se démarque clairement de l'économie "pure" (que l'on peut associer à l'économie néo-classique), sa distinction entre économie classique (Smith et Ricardo) et économie critique (Marx) est beaucoup moins claire.

³⁹ La seule manière de prévenir un tel retour en arrière étant d'insister sur une conception de la valeur comme *forme sociale* et de s'appuyer sur l'analyse marxienne du fétichisme. C'est une des raisons de notre insistance sur l'inséparabilité des deux niveaux d'analyse.

⁴⁰ Selon Krätke (1998: 76), Gramsci considère que l'économie critique tout comme l'économie classique n'intègrent pas la question de l'Etat, que ce sont des "économies sans Etat".

⁴¹ "Dans l'économie pure, le marché déterminé est une abstraction arbitraire qui a une valeur purement conventionnelle destinée à permettre une analyse pédante et scolaire. Pour l'économie critique, au contraire, le marché déterminé est l'ensemble des activités économiques concrètes d'une formation sociale déterminée, prises dans leurs lois d'uniformité, c'est-à-dire "abstraites", mais sans que l'abstraction cesse d'être historiquement déterminée. Lorsque l'on parle de capitalistes, on abstrait la multiplicité individuelle des agents économiques de la société moderne. Mais cette abstraction se fait, précisément, dans le cadre historique d'une économie capitaliste et non d'une activité économique en général dont les catégories sont une abstraction de tous les agents économiques apparus au cours de l'histoire mondiale et réduit de manière vague et indéterminée à l'homme biologique." (Gramsci 1978: 80)

^{42 &}quot;Concept et fait de "marché déterminé" c'est-à-dire observation scientifique que des forces déterminées, décisives et permanentes sont apparues historiquement, forces dont l'action se présente comme un certain "automatisme", qui permet une certaine mesure de "prévisibilité" et de certitude pour l'avenir des initiatives individuelles qui se soumettent à de telles forces après en avoir eu l'intuition, ou en avoir fait l'observation scientifiquement, "Marché déterminé", cela revient donc à dire : "rapport déterminé des forces sociales dans une structure déterminée de l'appareil de production", rapport garanti (c'est-à-dire rendu permanent) par une superstructure politique, juridique et morale déterminée."(Gramsci 1978: 273)

Or, avec cette position, on n'insiste pas sur la différence fondamentale qui existe entre le marché existant entre les interstices d'un mode de production (par ex. le féodalisme) et le marché comme mode de sociétalisation articulant l'ensemble des interactions humaines et des rapports à la nature (le capitalisme).

Dans le deuxième cas, par contre, on peut insister sur la spécificité de l'institution capitaliste du marché comme lieu indissociablement économique et politique qui, à l'intérieur de l'historicité dessinée par la période durant laquelle le capitalisme domine, n'apparaît que dans des déterminations historiques et spatiales particulières.

Même si l'on privilégie clairement la seconde solution, il reste à établir la manière dont l'"économie" est liée à la "société civile" ainsi qu'à l'Etat dans le continuum des trois formes institutionnelles Etat - économie - société civile. Jessop (1997; 2006) propose une approche qui permet d'établir un tel lien en développant le concept d'"économie intégrale" (par analogie avec l'"Etat intégral" de Gramsci). Ce concept est construit en croisant les apports de Gramsci et ceux de la Théorie de la Régulation (Aglietta 1997; Lipietz 1985; Théret 1992). L'économie intégrale peut ainsi être définie comme la synthèse d'un régime d'accumulation et d'un mode de régulation⁴³ et sa dynamique renvoie à des dynamiques spécifiques de valorisation. Cet élargissement de l'économie au-delà de la simple "anarchie" individualisante et autorégulée du marché tel que la conçoit l'économie classique (et néoclassique) implique d'élargir la focale de l'investigation à un ensemble d'activités économiques, institutions et organisations socialement imbriquées et régularisées, qui se combinent pour donner une dynamique distinctive à des formes spécifiques du capitalisme. Cela implique également la nécessité d'inclure une investigation de la configuration étatique qui permet de soutenir cette économie intégrale, notamment par une gestion particulière de la monnaie et de la force de travail⁴⁴.

En appréhendant les formations sociales de cette manière on peut ainsi montrer que, tout comme la forme-valeur et la forme-Etat constituent une unité polaire, Etat, économie et société civile constituent les moments essentiels de l'organisation des formations sociales capitalistes. Ils sont donc à considérer comme une unité organique, quand bien même ils apparaissent comme des éléments séparés.

Néanmoins, cette séparation revêt une forme de réalité dont il faut tenir compte, c'est une abstraction sociale qui guide les formes d'action et restreint la perception du champ des possibles des acteurs. Ce point est de première importance, car l'action circonscrites aux limites tracées par les institutions des

⁴³ Un mode de régulation représente les formes institutionnelles et les compromis sociaux nécessaire à la reproduction d'un régime d'accumulation.

⁴⁴ Car, comme l'explique Brunhoff, l'action de l'Etat est indispensable pour créer les conditions nécessaires à la production et la circulation du capital: "La gestion étatique de la marchandise particulière qu'est la force de travail (inséparable de l'approvisionnement continu en main d'œuvre à bon marché M [marchandise]), la gestion étatique de la monnaie (liée à l'accumulation du capital argent A), tels sont les axes principaux d'une action de l'Etat indissociable de la production et de la circulation capitaliste en général." (Brunhoff 1982: 4)

formations sociales capitalistes (Etat, économie, société civile) conduit paradoxalement à reproduire les formes sociales capitalistes.

Deux exemples peuvent illustrer ce processus: Premièrement, la lutte pour une répartition plus favorable au salariat dans le conflit capital—travail est une lutte pour la reproduction du salariat en tant que salariat qui ne cherche pas à nier le salaire en tant que *forme sociale* — en tant que forme-valeur de la force de travail. Deuxièmement, la lutte pour une politique keynésienne concevant la monnaie comme facteur de demande représente une lutte pour la reproduction de la monnaie comme forme de la valeur et non pas une lutte visant à contester la mesure misérable du travail que constitue la valeur et sa forme monétaire d'expression.

Il ne s'agit pas de dire que les luttes à l'intérieur des institutions sociales sont en elles-mêmes "conservatrices", mais plutôt que dans chaque lutte spécifique, il est nécessaire d'avoir un point de fuite constitué par la contribution possible de cette lutte à la remise en cause des *formes sociales* fondamentales du capitalisme. Dans le cas de la lutte pour l'élévation du salaire (le prix de la force de travail), il s'agit pour le salarié de la revendication immédiate de mieux "se vendre", mais cela peut avoir deux conséquences à plus long terme: Premièrement, un large mouvement de revendications salariales peut, dans certaines conditions, mettre en danger la reproduction élargie du capital. Deuxièmement, l'élévation du prix de la force de travail et donc du revenu des travailleurs peut également permettre d'augmenter son "temps libéré" et d'ouvrir ainsi des opportunités de mobilisation supplémentaires.

D'où une double nécessité: D'une part, développer une perspective de transition qui permette d'inscrire des revendications dans un projet global de transformation sociale. D'autre part, concevoir l'action de contestation à la fois dans et contre les formes sociales/institutions capitalistes, brisant en cela les catégories fétichisées qui limitent, par exemple, l'action syndicale à "l'économie", l'action partisane à "la politique" et l'activité associative à la "société civile".

Il s'agit de penser ces différentes actions comme des processus qu'il faut articuler. Car on ne peut pas attaquer immédiatement les *formes sociales*, il faut en passer par les formes de lutte déterminées par les *institutions sociales capitalistes*: les luttes économiques dans la forme-syndicat, les luttes politiques dans la forme-parti et les luttes de la société civile dans les mouvements sociaux. Il faut ainsi toujours être conscient que ces luttes qui ont leur temporalité et leurs configurations propres doivent être articulées pour pouvoir remettre en cause le mode de sociétalisation capitaliste.

Références

Aglietta, M. 1997. Régulation et crises du capitalisme. Paris: Odile Jacob.

Archer, M. (1998). 'Introduction: Realism in the social sciences' in M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson & A. Norrie (eds), *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge.

Artous, A. (1999). Marx, l'Etat et la politique. Paris: Syllepse.

Artous, A. (2006). Le fétichisme chez Marx. Paris: Syllepse.

Bensaïd, D. (1995). Marx l'intempestif: grandeur et misère d'une aventure critique, XIX^e-XX^e siècle. Paris: Fayard.

Bakhtine, M. (v.n. Volochinov) (1977) Le marxisme et la philosophie du langage, Paris, Minuit.

Bhaskar, R. (1998). The possibility of naturalism. A philosophical critique of the contemporary human sciences. London: Routledge.

Bhaskar, R. (2008 [1975]). A Realist theory of science. London: Verso.

Brunhoff, S. de (1982). Etat et Capital. Paris: Maspero.

Callinicos, A. (2001). 'Le réalisme critique et au-delà: la dialectique de Roy Bhaskar', pp. 391-406 in J. Bidet & E. Kouvélakis (eds), *Dictionnaire Marx Contemporain*. Paris: PUF.

Chesnais, F. (2001). La théorie du régime d'accumulation financiarisé: contenu, portée et interrogations, Forum de la Régulation. Université de Paris-Nord.

Collin, D. (1996). La théorie de la connaissance chez Marx. Paris: L'Harmattan.

Dussel, E. (2009). La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse. Paris: L'Harmattan.

Garo, I. (2000). Marx, une critique de la philosophie. Paris: Seuil.

Garo, I. (2001). "La bourgeoisie de Marx: les héros du marché." Collectif, Bourgeoisie: état d'une classe dominante. Paris: Syllepse.

Gramsci, A. (1983). Cahiers de Prison. Cahiers 6, 7, 8 et 9. Paris: Gallimard.

Gramsci, A. (1978). Cahiers de Prison. Cahiers 10, 11, 12 et 13. Paris: Gallimard.

Gramsci, A. (1990). Cahiers de Prison. Cahiers 14, 15, 16, 17 et 18. Paris: Gallimard.

Gramsci, A. (1991). Cahiers de Prison. Cahiers 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 et 29. Paris: Gallimard.

Hirsch, J. (1994). "Politische Form, Politische Institutionen und Staat." J. Esser, C. Görg und J. Hirsch, eds. Politik, Institutionen und Staat. Hamburg: VSA.

Hirsch, J. (2002). Herrschaft, Hegemonie und politische Alternative. Hamburg: VSA.

Hirsch, J. (2005). Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems. Hamburg: VSA-Verlag.

Holloway, J. (2002). Change the world without taking power. The meaning of revolution today. London: Pluto Press.

Jessop, B. (1990). State theory. Putting the capitalist state in its place. Oxford: Politiy.

Jessop, B. (2006). 'Weiterentwicklung von Gramscis Konzept des Integralen Staat'. Manuscript.

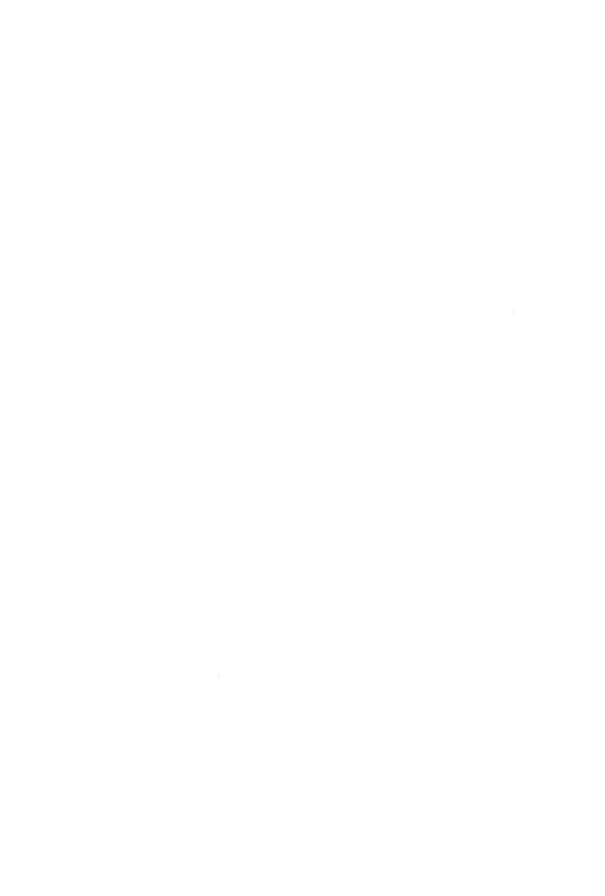
Jessop, B. (2007). State Power. Cambridge: Polity.

Kouvélakis, E. (2003). Philosophie et révolution. De Kant à Marx. Paris: PUF.

Lester, J. (2000). Dialogue of Negation. Debates on Hegemony in Russia and the West. London: Pluto Press.

Krätke, M. (1998). "Gramscis Beiträge zu einer kritischen Ökonomie" U. Hirschfeld (ed.) Gramsci Perpektiven. Hamburg: VSA-Verlag

- Lipietz, A. 1985. "Réflexion autour d'une fable. Pour un statut marxiste des concept de régulation et d'accumulation." Couverture Orange CEPREMAP No. 8530.
- Losurdo, D. (2006). Gramsci. Du libéralisme au "communisme critique". Paris: Syllepse.
- Marx, K. (1964). Lettres sur "Le Capital". Paris: Editions Sociales.
- Marx, K. (1974/1978). Le Capital. Livre troisième. (3 vol.) Paris: Editions Sociales.
- Marx, K. (1975). Critique du droit politique hégélien. Paris: Editions Sociales.
- Marx, K. (1980). Manuscrits de 1857-1858. "Grundrisse". Paris Editions Sociales.
- Marx, K. (1993). Le Capital. Livre I. Paris: PUF.
- Marx, K. (1997). Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. Paris: Mille et Une Nuits.
- Ollman, B. (2005). La dialectique mise en oeuvre. Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx. Paris: Syllepse.
- Reuten, G. & M. Williams (1989). Value-Form and the State. The tendencies of accumulation and the determination of economic policy in capitalist society. London: Routledge.
- Roubine, I. I. (2009). Essais sur la théorie de la valeur de Marx. Paris: Syllepse.
- Ryner, M (2002). Capitalist Restructuring, Globalization and the Third Way: Lessons from the Swedish Model. London. Routledge.
- Sayer, D. (1987). The violence of abstraction. The analytic foundations of historical materialism. Oxford: Basil Blackwell.
- Tran, H. H. (2003). Relire "Le Capital". Marx critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique (2 tomes). Lausanne: Page 2.
- Théret, B. 1992. Régimes économiques de l'ordre politique. Esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'Etat. Paris: PUF.
- Vadée, M. (1992). Marx penseur du possible. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Van Apeldoorn, B. (2002). Transnational Capitalism and the Struggle over European Integration. London: Routledge.
- Vincent, J.-M. (1987). Critique du travail. Le faire et l'agir. Paris: PUF.
- Williams, M. (1988) "Competition subjects, State and Civil Society" in, Williams, M. (éd), Value, Social Form and the State, London, Mac Millan (96)



Soumission et insoumission dans le Maroc contemporain Quelques observations pour engager une réflexion

Philippe Schweizer Auditeur à l'UNIL

Résumé

Ces quelques observations faites au Maroc sur la soumission et l'insoumission, liées aux contextes politique et religieux, sont proposées comme points d'accrochage pour une réflexion. Sur la base de discussions avec des étudiants militants est abordée ici l'influence de la religion en tant que force submissive, mais aussi le potentiel d'insoumission qu'elle peut induire en tant que légitimation de « justes demandes ». Un lien et un parallèle sont tirés entre l'insoumission et le militantisme, en précisant la difficulté actuelle de ce dernier, non pas due à la répression comme dans le passé, mais au manque de compétences, provenant semble-t-il d'une soumission nouvelle, dont des exemples sont donnés. Ainsi, le cas de ce pays en voie de transition démocratique met en évidence certains aspects de la soumission qui y est plus saillante que dans les pays occidentaux, ainsi que d'autres points plus spécifiques comme ceux relatifs à la religion qui est encore un des piliers centraux de cette société.

Mots-clés: Soumission - religion - Maroc

Ce texte a pour but de proposer à la discussion quelques idées en cours d'élaboration dans une recherche récente qui part d'une préoccupation personnelle ancienne. Le choix d'un autre pays pour étudier cette problématique des causes de la soumission et de l'insoumission réside dans le double espoir que ces causes y soient plus aisément perceptibles de par la nouveauté des situations qui suscite réinterrogation et surtout qu'un degré de soumission, semble-t-il, plus élevé au Maroc permette de mieux l'étudier. Outre plusieurs mois passés dans ce pays, les observations présentées ici résultent d'une demi-douzaine d'entretiens réalisés en complément d'un stage de terrain similaire effectué peu avant sur la thématique aussi du militantisme. A l'origine de ce questionnement, figure pour moi le constat du faible engagement politique en Suisse, observable par exemple sur le campus universitaire.

L'élément déclencheur de cette recherche fut une remarque revenue deux fois dans cette série d'entretiens avec des étudiants actuels, ou diplômés il y a juste quelques années, sur les débuts de leur engagement militant : « ils (les étudiants) (ne) savent pas comment défendre leurs droits ». La question du choix du militantisme, ou non, me semble similaire à celle du choix aussi personnel d'être soumis ou insoumis par rapport à un certain pouvoir, en résumé comme le dit

Daniel Gaxie de l'investissement politique: « le fait d'accorder du temps, de l'attention, de l'intérêt aux questions politiques et d'en attendre quelque chose plutôt que rien [...] » (Gaxie, 1977, p.150). les deux requièrent des compétences et des disponibilités.

Ce texte est écrit dans le cadre de ce colloque, car promis, malgré le peu de matériaux récoltés. L'hypothèse la plus récente que m'a suscité cette réflexion, pour l'instant encore non investiguée, est très sommaire et il s'agit certainement d'une platitude: le choix entre la soumission et l'insoumission, ou plus exactement le refus de la soumission pourrait être principalement lié avec le fait que la domination à laquelle elle s'applique est considérée comme "acceptable" ou pas, c'est-à-dire dans le second cas qu'elle est jugée injuste.

Avant de venir à des exemples relatifs aux étudiants enquêtés et aux deux idées qui seront développées ici, il me semble préférable de commencer par donner une définition de la soumission contextualisée à ce propos et par faire l'exposition de quelques particularités du cas marocain. La soumission, de nature passive, se définit principalement par son contraire l'insoumission, de nature plus active, comme la réaction ou la réponse personnelle d'un individu sur lequel directement, ou sur un groupe dont il estime faire partie, s'exerce une domination, celle-ci pouvant être physique ou symbolique, économique, politique, idéologique ... Il s'agit de l'acceptation ou au contraire du refus partiel ou total de cette domination. Une conséquence pouvant être le renforcement du rapport de domination, sa diminution voire son renversement/inversion intentionnel ou non (inversion des rôles dominant-dominé).

Particularités marocaines

Le cas du Maroc, n'a pas été choisi mais relève de circonstances; j'ai simplement reçu un appel via un logiciel de téléphonie sur ordinateur où l'on peut s'annoncer comme disponible à la discussion. Des images de l'oasis où résidait mon correspondant me donnèrent envie d'aller voir cette région, puis Casablanca où furent faits les entretiens. Ce pays me paraît cependant intéressant pour étudier les germes de la soumission et de l'insoumission pour plusieurs raisons liées dont les effets se renforcent majoritairement produisant dans l'ensemble de la population une soumission à la fois subie et en grande partie consentie, qui me semble être en moyenne plus élevée que dans les pays occidentaux. De plus le Maroc fait un peu figure de pays le plus avancé dans la voie de la transition démocratique parmi les pays arabes, la culture occidentale y a une forte pénétration, distillant des idées faisant apparaître des contradictions avec des points de vue traditionnels. Ainsi, il s'y pose la double question de pourquoi la soumission y est aussi importante et aussi son complémentaire de pourquoi l'insoumission n'y est-elle pas plus forte ou fréquente.

Une première étape est de préciser la particularité du contexte marocain, pour ensuite mentionner les types principaux de domination qu'on y rencontre. Comme bien des pays, le Maroc est plutôt divers, par exemple entre des villes très

occidentalisées et des campagnes souvent traditionalistes. Il s'y côtoie des très démunis et des très riches, l'instruction est aussi variée, et la moitié de la population a moins de 25 ans. Ce pays a accédé à l'indépendance en 1956 après une longue colonisation française, il est doté d'une monarchie constitutionnelle et il offre depuis quelques années, par exemple, une assez bonne liberté de la presse.

Pour mentionner les dominations principales, il faut préciser que la monarchie a une emprise importante sur le contrôle du pays, avec une répression qui fut violente pendant des décennies, heureusement quasiment disparue depuis plus d'une dizaine d'années. De plus, tout un système de cooptation et de corruption constituait pendant longtemps un pan de la réalité. De bons progrès ont été accomplis sur le plan économique, mais la pauvreté est encore importante, et le taux de chômage reste très élevé tandis que les conditions de travail sont assez peu régulées tout comme les assurances sociales sont moindres. De la sorte, une domination économique induit un « struggle for life » intense. Un autre aspect majeur est l'importance de la religion dans la vie de tout un chacun, dans sa vie privée mais aussi en tant qu'influence sur les lois et les habitudes. À titre d'illustration, indiquons que le roi dispose d'un triple commandement, celui de chef politique civil, de commandeur des armées et de commandeur des croyants, c'est-àdire de tous les musulmans du pays, l'islam étant la religion d'État. Pour cette dernière fonction il dispose de plus de la légitimité d'être descendant direct du prophète Mahomet.

Au sein des familles, le patriarcat fut la règle, et l'égalité homme-femme n'est encore que très partielle. Depuis une vingtaine d'années, l'âge moyen du mariage a significativement augmenté, les jeunes étant obligés de rester chez leurs parents pour des raisons principalement économiques qui rendent l'obtention d'un travail régulier problématique.

En résumé, la soumission se fait comme partout à l'état et à l'économique, mais de plus au religieux, et corollairement aux habitudes et aux croyances (qui découlent de ce dernier), et elle est aussi forte envers les aînés, ainsi que pour les femmes envers les hommes.

Exemples de soumission et d'insoumission chez les étudiants

Après cette contextualisation, il est maintenant possible de donner quelques exemples décelés dans les entretiens effectués avec des étudiants ou d'anciens étudiants. En particulier, le regard porté par les étudiants militants sur leurs collègues qui ne le sont pas permet d'observer des différences similaires à celles que l'on peut imaginer trouver entre des situations d'insoumission et de soumission, qui d'une certaine manière révèlent la soumission de cette majorité. Précisons cependant d'abord que la question différente de la baisse du militantisme s'explique aussi par d'autres facteurs, qui peuvent s'imaginer globalement comme une sorte de changement d'esprit, qui d'ailleurs ressemble à de la soumission aux modèles véhiculés par les télévisions occidentales : « (ils sont) plus intéressés par l'habillement, (le) moindre effort dans les études ».

Une remarque anodine, en forme d'excuse, m'avait interloqué: « mais nous au Maroc, on ne s'exprime pas. ». Il s'agit peut-être d'un résidu des peurs qu'a construites la répression. Dans plusieurs situations, il n'a pas été possible d'établir un rapport de confiance fort dans l'entretien, cela allait du refus de l'enregistrement à presque une panique incontrôlée lors d'une simple discussion de rencontre due au hasard dans le train. Il s'agissait aussi d'un étudiant qui pensait avoir émis une critique sur le régime dont pour moi la banalité n'a même pas permis de la percevoir et sa crainte est venue de m'avoir indiqué sa section et son école, limitant ainsi son anonymat à un groupe de soixante personnes, Même après avoir décliné mon identité, montré mon passeport et offert une plaque de chocolat, les deux suisses, j'eus un téléphone inquiet dans la soirée.

Une militante m'a parlé de « peur phobie (phobique) » chez les étudiants pour laquelle elle a donné l'exemple suivant : « (ils) ne peuvent pas communiquer avec les profs. Ils ont peur de tout. ».

Un autre étudiant avait observé que « les lycéens et étudiants réagissent plus vite que les employés et autres adultes », dans ce contexte par plus vite, il voulait indiquer qu'ils réagissent pour des situations moins dégradées, moins graves, comme s'ils étaient moins soumis à la peur que leurs aînés. D'ailleurs la définition de la répression me fut donnée dans une autre série d'entretiens par un ancien militant, faisant partie d'une « famille de combattants » à la base de plusieurs soulèvements pendant la colonisation : « les années 60-70 la répression elle intéressait la victime, sa famille et l'entourage, le quartier, et aussi la population. C'était une répression générale, c'est-à-dire il faut intimider tout le monde, il faut pas qu'il y ait une position politique. » Il semble donc possible de dire qu'à une insoumission un pouvoir va certainement imposer une domination plus forte, en particulier sous la forme de l'intimidation.

La soumission s'explique donc, en partie, par la peur créée volontairement par la répression, et qui a indubitablement laissé des séquelles. Une raison liée en est actuellement encore la difficulté de faire valoir ses droits suite aux blocages introduits par les organes de l'État, et à la non-volonté de dialogue, ici par exemple dans le cadre de l'université: « tu dois faire la grève pour avoir un droit reconnu ». Une autre étudiante indique ce qui est requis: « pas d'accord alors attaquer, comme le fait l'État ».

Dans un contexte aussi dur, la soumission apparaît alors comme une évidence. Cependant, l'enracinement de la nature submissive est peut-être plus profond.

Points de réflexion

L'influence du religieux sur le politique et le social étant prépondérante, la première possibilité spécifique d'exploration que permet ce cas d'un pays musulman est celle de la soumission induite par la religion ou les croyances et habitudes qui en découlent.

Le second point qui sera envisagé, succinctement, ici est son opposé : la religion comme moteur d'insoumission. Ces deux points ne sont pas en opposition totale.

Le religieux peut avoir divers effets chez des personnes différentes. La soumission ou l'insoumission sont les deux extrémités d'un même axe, chacun s'y plaçant en des points différents, une même personne possédant un degré de soumission différent selon les contextes ou les sujets, ce degré pouvant évoluer dans le temps.

Cette remarque permet d'illustrer par un exemple la difficulté de toute analyse, la différence du cas marocain n'ayant pas que l'avantage d'être peut-être plus révélateur, mais cette même différence complexifie la compréhension. Ainsi chaque nouveau séjour me permet d'apprendre plus et de mieux comprendre certains aspects. Même une explication claire peut-être comprise de travers, le marginal et le central n'étant pas aisés à distinguer. Voici un exemple portant sur la présence d'une simple petite pierre dans un appartement en colocation, où la nouveauté de l'emménagement laissait présupposer que chaque objet présent avait un rôle. Ainsi juste à côté du caillou se trouvait le cylindre de la serrure qui avait été changé et qui sera remis en place lors du déménagement. Quel est le rôle de ce caillou? En fait il est double. Comme je l'aurais utilisé moi, en tant que pilon pour écraser par exemple du poivre, en fait je pus observer ensuite qu'il était utilisé pour casser le sucre acheté en pain. Sa seconde fonction me fut expliquée, mais je pensais qu'il s'agissait d'une explication liée à une utilisation hypothétique, voire symbolique. Non, le caillou était principalement là pour sa seconde fonction, réelle elle aussi, bien que peu fréquente : en cas de panne d'eau elle devait servir de pierre de purification pour se laver comme on le fait avec l'eau avant la prière.

Cet exemple illustre aussi l'importance de la religion. Comme l'a dit en raccourci un étudiant lors d'un entretien relativement au but du plus grand nombre : « comportement homme pieux, individu correct », bien que peut-être les mots comportement et individus se soient croisés dans sa pensée.

Influence de la religion sur la soumission

L'influence première produisant la soumission pourrait être liée à la citation précédente, la volonté de bien faire, d'être un bon membre de la société, tout comme un enfant cherche à faire plaisir à ses parents, précisément un bon musulman. D'ailleurs le mot « muslim » signifie « soumis ». Ici, cette bienséance est encouragée par la religion, et les règles en sont par elle dictées. Dans l'islam, il est peut-être plus demandé de suivre les recommandations que de croire. Ce fait peut être appuyé par l'importance donnée au respect du jeûne qui prime sur celle de la prière. Dans une enquête de 2006 portant sur plus de mille personnes de tous horizons, il est mentionné : « Il est recommandé de jeûner les six jours qui suivent la fête de la rupture du jeûne; 42,5% des répondants régulièrement et 14,4% irrégulièrement. » (Tozy, 2007, p.56). Il faut encore mentionner que ces six jours supplémentaires ont lieu après le mois de Ramadan, qui est le mois du jeûne obligatoire, et que ce premier jeûne dure ... un mois. A titre de comparaison, les prières supplémentaires qui consistent à ajouter quelques versets, un peu « comme un timbre sur l'enveloppe contenant les autres » sont proportionnellement moins suivies : « Les prières individuelles surérogatoires

(nawafil) sont pratiquées régulièrement par 36% des répondants et irrégulièrement par 17,4%. » (Tozy, 2007, p.56). Cependant il est très difficile de dire à quel point ces deux aspects de pratiques supplémentaires volontaires sont comparables.

J'ai parfois l'impression qu'on ne peut même pas parler de soumission, mais plutôt d' « incorporation » au sens bourdeusien, où les pratiques et les croyances sont devenues tellement naturelles qu'elle ne peuvent plus être questionnées, atteignant quasiment une stade d'impensé voir d'impensable, selon les difficultés que j'ai à parler politique et religion avec des amis de longue date. Fréquemment, la discussion se restreint à une aimable information ce qui peut être compris par le bénéfice attaché à la conversion d'un non-croyant. L'on rejoint ici la qualité intrinsèque de l'idéologie dont l'efficacité résulte de son imperceptibilité.

La soumission (à Dieu) est en fait explicitement mentionnée comme un des buts premiers de la religion islamique. Ceci est en particulier illustré dans la définition du second pilier de l'islam : la prière, le mot soumission y apparaissant deux fois :

« La salât, par les actes qu'exécute l'orant, les sourates ou les passages coraniques qu'il récite et les invocations qu'il prononce, représente un moment de recueillement, de soumission et d'humilité vis-à-vis de Dieu, le Tout-Puissant. Ainsi, debout devant Dieu, les mains liées, incliné sur les genoux, et les mains au sol et assis avec une attitude d'humilité, le croyant se déclare être le serviteur de son Sauveur, auprès duquel il sollicite le Secours et la guidance, et auquel il renouvelle la déclaration de son obéissance et de sa soumission. » (Tozy, 2007, p. 49)

Cette soumission est aussi incorporée par le jeûne et en particulier par le mois de jeûne du Ramadan qui produit une sortie de la temporalité dans les deux sens du terme. La répétition est par ailleurs aussi portée à un degré élevé avec la recommandation de jeûner les lundis et jeudis, voire un jour sur deux comme le faisait le prophète Mahomet. Cette abondance de la répétition est encore plus saisissante dans la prière, au nombre de cinq par jour, à effectuer de préférence à des heures prédéterminées, suite à l'appel à la prière lancé des multiples mosquées de manière à être entendu de chacun.

La remise de soi à Dieu, atteinte à travers cette soumission, se ressent dans tous les actes de la vie, tant l'acceptation quasiment inquestionnable de tout ce qui arrive, par exemple une maladie, comme un destin cristallisé, et aussi à travers la quasi-volonté de non-intervention envers le futur, destin en route, que Dieu nous a choisi. Ceci se retrouve dans la ponctuation obligée de tout énoncé ayant trait au futur par la formule rituelle « inch Allah », si Dieu le veut.

Un exemple de référence peut être tiré d'un ouvrage qui présente aussi une description de cette double nature de l'Islam, soumission et insoumission, qui sera pour cette seconde part réutilisé pour la section suivante. J'en retiens, pour rester simple, des éléments de définition de l'Islam: « La clarté des prescriptions divines islamiques ... revient au fait qu'il n'y a rien qu'un simple choix à faire entre le

bien et le mal, entre le licite et l'illicite, entre un chemin de Rectitude, nettement prescrit, et une tortuosité louvoyante. » (Abdelaziz, 2006, p.104).

La religion comme moteur d'insoumission

Cependant, la religion et en particulier ses textes référentiels tels que le coran et les Hadiths1 comportent des enseignements liés à la justice, aux droits, des références à des concepts tels que l'égalité, ... Cette partie de son contenu ne peut être totalement ignorée, et comme certains islamistes revendiquent pour la société civile l'usage des concepts de loi prônés par l'islam, des éléments des textes sacrés peuvent servir à justifier une opposition à une domination, en ce cas trouvée injuste selon ces préceptes. L'insoumission est alors suggérée par la religion, qui en même temps la cautionne, lui donnant une force supplémentaire.

Les motifs de mécontentement face à la situation actuelle de beaucoup, due en grande partie à la pauvreté du pays, et à l'inégalité de la distribution des richesses à l'intérieur de celui-ci, semblent tourner autour de l'inefficacité, d'une impression d'absence d'amélioration significative et aussi parfois avec la mention de la corruption, de l'abus de pouvoir et d'autres dérives. La réalité n'est en quelque sorte pas à la hauteur de l'horizon des espérances qui est présenté sur le petit écran. Pour clarifier ce point, voici quelques détails. Cette dissonance entre envies et univers des possibles est décrite chez Willem Doise en analysant les discriminations dont sont l'objet les plus pauvres dans son ouvrage Discriminations sociales et droits universels. Il y explicite le lien avec la rébellion terroriste, grande peur de l'occident adressée selon lui et d'autres par des chemins inadéquats, et qui pourrait en première approche être vue aussi comme une variante d'insoumission. La première phase pouvant mener à cette rébellion, selon les recherches de Maghaddam2 qu'il complète, pourrait en fait être liée à cet écart : « La première phase consiste dans le fait que des populations entières dans de nombreuses sociétés restent sans issue prévisible confrontées à une double injustice. Une première injustice consiste à ce que la plupart des membres de ces sociétés ne voient aucune possibilité d'atteindre un niveau de vie décent présenté par ailleurs, notamment à la télévision, comme allant de soi. Aucune mobilité sociale ne permet en effet d'améliorer leur sort considéré comme injuste, ils ne peuvent pas intervenir dans la gestion des affaires de la société, gestion accaparée par des oligarchies qui contrôlent l'exercice et la transmission du pouvoir. » (Doise, 2009, p.136)

Alors des interrogations se produisent, les paroles des textes sacrés confirment les impressions que pas tous ne sont, selon les paroles déjà citées, avec

¹Hadith : parole ou fait relaté de la vie du prophète Mahomet

^{2«} Pour Maghaddam, ces descriptions ne revêtent pas seulement un intérêt scientifique. Il s'agit aussi de rappeler que le combat efficace contre le terrorisme implique avant tout une lutte contre les injustices et nécessite un développement de la démocratie. Ainsi, la première phase de constitution d'un vivier de sympathisants potentiels du terrorisme peut-être empêchée. » (Doise, 2009, p.137)

« comportement homme pieux, individu correct », surtout parmi les dominants, les haut placés.

Une étudiante l'a tellement bien dit, que sa phrase résume toute cette section : « Notre religion est venue pour obtenir, pour réaliser les droits des gens dire que c'est normal qu'on demande la justice et la liberté ». Ses propos sont de juin 2009.

Ce point est aussi dit, plus formellement, dans une partie de la définition que donne de l'Islam au début de son ouvrage militant déjà cité « Aperçus sur : l'Islam, le Qur'an ... » Zeinab Abdelaziz : « Il (l'Islam) ... l'incite3 à se soulever contre l'injustice et l'oppression, à combattre l'exploitation et l'ignorance; ... » (Abdelaziz, 2006, p.11).

Conclusion

Avant d'être dans l'action l'insoumission doit germer dans la pensée, par exemple en acceptant de voir certains impensés. Une insoumission ne peut résulter que d'une compréhension d'une situation, typiquement de domination, ce qui nécessite des connaissances, de l'expérience, en quelque sorte de pouvoir voir le problème. Le pensable peut alors devenir du dicible pour en parler avec proches, qui peuvent éventuellement conforter cette prise de conscience et de position.

Toujours à titre d'exemple, au Maroc, beaucoup de choses sont taboues, impensables, indicibles, en particulier lorsqu'elles touchent au religieux, et incidemment au politique dans le cas de ce pays. Des entretiens, je retiens ces trois extraits : « (les) limites du pouvoir du roi = tabou », « en fin de compte c'est le roi qui gouverne ». Cette citation voulant dire que dans tous les cas in fine il y a un marionnettiste qui tire les ficelles. La dernière parole, en guise de conclusion, exprime cette légitimité reconnue par presque tous, produisant domination et soumission sur une base religieuse : « Au Maroc, il y a une seule autorité, c'est le roi. C'est quelque chose de sacré au Maroc. »

Bibliographie

- ABDELAZIZ Zeinab, Aperçus sur : L'Islam, Le Qur'ân, Le Jihad, Le Terrorisme, Dar Al Qualam, Damas, 2006.
- DOISE Willem, Discriminations sociales et droits universels, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2009
- GAXIE Daniel, "Appréhensions du politique et mobilisation des expériences sociales", Revue française de science politique, 2002, 52 (2-3), pp. 145-178.
- TOZY Mohamed, RACHIK Hassan, AL AYADI Mohammed, L'Islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Éditions Prologue, Casablanca, 2007.

³ Dans l'expression « l'incite », « l' » signifie « l'être humain »

Quel sujet pour la créativité en politique ?

Dominique Weil

Professeur émérite Université de Strasbourg

Résumé

L'intervention se propose de reformuler les termes de l'interface individu - société à la lumière des résultats de l'anthropologie et de la psychanalyse, d'expliciter les effets de la spécificité des humains, d'être des "vivants - parlants", dans la fondation d'une société, comme dans la constitution psychique du sujet. Ensuite, Puis de dégager quelques points de rencontre forts entre chacune de ces entités sont dégagées et finalement trois modalités subjectives du rapport du sujet à l'autre et au corps social sont proposées.

Mots-clés: Interface sujet-société, anthropologie, psychanalyse.

A propos de la colère

Le thème de la colère a été développé dans le champ philosophique contemporaine comme une passion politique au sens d'un certain rapport subjectif à la cité, à la dynamique sociale, qui à partir d'un rejet de l'état des choses, provoquerait l'analyse critique des objectifs et des moyens de l'exercice politique, et fournirait l'énergie de l'action citoyenne d'objection voire d'insurrection, et d'inventivité du changement social, dans un contexte de domination politique et/ou sociale. Albert Camus avait longuement développé, déjà, la figure de l'homme révolté comme ferment, récurrent dans l'histoire, de la lutte contre l' "injuste".

Le champ psychanalytique est assez étranger cependant à ce motif de la colère comme promoteur du progrès. Les conditions de son exercice sont même à l'inverse de cette promotion : expérience de la parole d'un sujet revenant dans l'après-coup sur l'acte et le ressenti de sa colère, elle en interroge au contraire les ressorts intimes, et les signes et indices qui les ont mis en mouvement.

Elle se développe en dehors de l'espace social de l'échange et de ses codes, car elle se consacre à un autre régime de la pensée et du dire, soustrait au contrôle et au jugement social, et explore l'impact de la dépendance foncière de l'individu humain aux effets symboliques et imaginaires du langage dans sa manière de "construire" son rapport à l'autre et à la réalité historique qui le baigne.

Dans ce contexte, la colère serait plutôt un accès passionnel "hors langage" dont l'après-coup pourrait -ou non- ouvrir à une réintégration dans la parole et le

discours, et donc dans la réflexion, de ses motifs présumés et de ses suites possibles.

Est-ce à dire que la psychanalyse ne peut éclairer en rien cette problématique morale et politique de l'insurrection ou de la subversion devant la pente de l'assujettissement, cette passion contraire de "soumission volontaire" qui est pour les penseurs depuis l'aube des temps modernes une des énigmes des conduites humaines?

Assurément, la psychanalyse a de quoi contribuer à ce débat par sa connaissance acquise de la complexité de la psychè humaine, mais par un détour : celui de penser dans son champ propre le tissage progressif des liens de l'individu au corps social et à l'autre dans la singularité de chaque existence, et d'en abstraire quelques traits de structure du "lien social" susceptibles d'ouvrir à l'universel. Car dans les sociétés humaines on a affaire non pas à des agents sociaux, mais à des individus humains, des sujets qui sont devenus tels par leur humanisation dans cette matrice de langage et de représentations propre à la société humaine.

C'est ce que ma contribution à ce colloque et militant et réflexif sur "la pensée et l'action dans le pouvoir", se propose de tracer à grands traits, gageant que le thème de la colère dans l'action politique apparaîtra dans les rêts propres à la connaissance de la subjectivité telle qu'elle a été rendue possible par la psychanalyse.

Il sera alors possible de préciser quelques formes du refus et du suspens de l'agir passionnel qui laisse à l'espace de la réflexion et de la responsabilité leur plein emploi dans le champ de la relation à l'autre et du vivre ensemble dans le respect des lois fondamentales de l'humanité.

A propos du couple "individu-société"

Quel est ce sujet ainsi mis en scène? Que pouvons-nous en savoir? Et y a-t-il intérêt à en savoir quelque chose au regard de l'action au sein du politique?

La question est celle du socle subjectif sur lequel repose l'interaction individu - groupe, individu -société, groupes d'individus - société.

Autant cette question a été déployée dans le champ de la philosophie et de la morale politiques dans une visée critique des fonctionnements des sociétés et des enjeux de gouvernement, autant la structure singulière de la subjectivité, dans toute sa complexité consciente et inconsciente a peu été prise en compte dans le questionnement philosophique de l'impossible harmonie au sein du corps social et de l'irruption du mal en son sein.

Pourtant il serait important de dépasser le traditionnel clivage "individu - société" comme s'il s'agissait d'un face à face entre deux entités autonomes opposables, afin de pouvoir rendre compte autrement de l'impossible harmonie au sein du corps social et d'analyser plus finement les éléments de structure qui engendrent la discorde et l'insatisfaction, mais qui sont aussi ceux qui engagent à l'acte de créativité d'équilibres provisoires, et à leurs modifications.

Au 20° siècle, l'anthropologie et la psychanalyse ont déployé le socle symbolique et dynamique de ces deux entités irrémédiablement intriquées que sont la société humaine pour la première, et l'humain dans sa complexité consciente et inconsciente pour la seconde.

Le socle anthropologique des sociétés humaines

Il est important de rappeler d'abord le socle anthropologique des sociétés humaines, car il a pu paraître désuet et superflu à certains dans notre époque post-moderne, fascinée par la science et le management, et vouée à "l'individu - roi".

En effet le développement actuel d'idéologies héritières du néolibéralisme économique et financier, et de sa mondialisation, semble présupposer que l'individualisme a triomphé des contraintes sociétales, et peut dès lors se satisfaire de la seule régulation, spontanée ou managériale, des intérêts et des souhaits des individus modernes - "individus transparents et libérés" selon l'expression de P. Legendre, au service desquels se seraient mis le savoir scientifique et la technologie.

Pour assurer la consistance des sociétés il n'y aurait plus désormais besoin d'un cadre symbolique et institutionnel qui légitime et impose pour chacun le "dit" de la loi et sa fonction de tiers dans la relation entre les gens et les groupes, face au jeu rival des envies et des intérêts contradictoires des individus ou groupes, tels qu'ils sont suscités par le progrès de la science, dès lors en position d'idéal suffisant.

Cette frange d'impensé nous paraît au contraire porteuse des risques du saut du tout permis au tout possibl,e où H. Arendt a repéré - dans le totalitarisme - l'effondrement de la condition humaine avec l'exclusion de *l'œuvre* et de *l'action* propres à la vita activa, et la fabrication de "l'homme de masse" où l'humain tend à être superflu¹.

Pour qualifier le socle anthropologique des sociétés humaines, je m'appuierai sur deux ouvrages récents et accessibles de mise au point sur cette question. L'un, de l'anthropologue Maurice Godelier², Au fondement des sciences humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie. Paris, Albin Michel, 2007.

L'autre, du juriste et philosophe du droit Pierre Legendre³, Sur la question dogmatique en occident. Aspects théoriques, Paris, Fayard, 1999.

Elève comme Cl. Lévi-Strauss de Marcel Mauss, M. Godelier s'est consacré dès les années 1960 à l'étude sur le terrain de petites sociétés de Nouvelle Guinée, qui ont depuis été emportées dans le mouvement politique et économique des états modernes, sans pour autant se détourner de *leur* histoire, de *leur* culture, de *leur* société.

L'étude de terrain l'a engagé à une réflexion anthropologique via l'analyse comparée de nombreuses sociétés dans le monde, en une déconstruction - reconstruction des idées reçues de la tradition ethnologique.

² Philosophe devenu anthropologue, Directeur d'étude à l'EHESS de Paris

¹ H. Arendt, La condition de l'homme moderne, trad. Calmann-Lévy, 1961

³ Pr de droit, ParisI, Dir. d'études à l'EHESS, Paris, Dir du Laboratoic européen pour la filiation, Bruxelles

Qu'est-ce qui fait société à partir de groupes humains existents, par delà les rapports marchands et les rapports guerriers ou d'influence avec l'extérieur, par delà les liens de parenté et la capacité d'engendrer, par delà la factualité des rapports sociaux et des tâches matérielles?

Pour M. Godelier, ce sont des noyaux imaginaires régulièrement mis en scène dans des pratiques rituelles et théâtrales qui sont les constituants incontournables de tous ces types de liens qui s'observent; ils renvoient à un socle symbolique et fondateur indiscuté articulant ensemble le sacré et la vie du groupe, le religieux et le politique. Seul ce socle collectivement reconnu et vénéré a la capacité de "rassembler individus et groupes en un tout en leur conférant une identité globale, distincte des identités particulières, cette identité devenant même la condition de leur existence particulière", à travers des institutions et des pratiques qui donnent sens à leurs fonctions et aux rapports sociaux où elles s'effectuent.

L'ensemble des principes et des croyances qui soutiennent institutions et pratiques constituent le cadre de légitimité de l'exercice du pouvoir et des règles sociales, et c'est ce socle symbolique qui permet aux sociétés de se maintenir à travers les vicissitudes de l'histoire, et de faire évoluer leurs règles internes.

Le caractère symbolique de ce socle fondateur explique encore que les sociétés, diverses et diversifiantes entre les groupes humains, ne soient pourtant pas étanches, et que l'altérité ne soit jamais absolue entres elles.

En effet, ce qui s'est inventé dans la fondation d'une société et qui donne sens et cohésion à son existence, par rapport aux groupes exogènes, d'autres hommes peuvent le comprendre en raison de leurs propres montages, à condition qu'ils en reconnaissent l'équivalence de référence symbolique nécessaire.

Ce principe anthropologique vaut-il pour les sociétés occidentales de l'époque moderne et post-moderne ?

P. Legendre a consacré ses travaux depuis 1960 à l'histoire des institutions et du droit dans la société occidentale depuis la chute de l'Empire romain, à travers la variété des solutions inventées par les sociétés européennes, la complexité et la sophistication de leurs montages juridiques et politiques, les vicissitudes de la sécularisation et des troubles de l'histoire jusqu'à notre époque post-moderne.

Il pose quant à lui la nécessité de l'ancrage anthropologique de toute approche scientifique des sociétés modernes dans la prise en compte de la spécificité de l'espèce homo, "d'être un vivant qui a le langage", selon l'expression d'Aristote.

En effet si la tâche première de toute société est bien de "porter l'humain de la naissance à la mort, et d'assurer à travers ce portage la pérennité de l'espèce" alors cette tâche ne peut se penser que si le langage est pris en compte, non pas seulement comme outil de communication, mais comme le cadre de référence commun de toute représentation possible, et pour la société et pour les individus qui la composent. L'un et l'autre se constituant dans les effets symbolisants de la représentation langagière quant au réel (et non dans une adaptation au milieu environnemental, propre à la condition animale).

Il rappelle aussi que la survie de *l'infans* de notre espèce suppose que l'univers de langage soit là, déployé comme son environnement propre dans la parole de ses

géniteurs et proches, et dans la culture, afin qu'il puisse développer dans leur médiation ses capacités de contact perceptif et d'action avec et sur la réalité extérieure.

Il revient à la société en tant qu'entité qui contient déjà les individus humains d'assumer cette fonction coextensive au vivant-parlant, fonction de nouage ou fonction symbolique (Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan), qui fasse tenir ensemble et combiner les données humaines élémentaires : le biologique, le social, le subjectif.

L'univers du langage se manifeste en effet dans une parole et dans un discours déjà là pour tout humain, qui représentent toutes les choses, et les représentant en mots, leur inventent une présence autre que le réel, non liée à l'instant de la perception, mais permanente ou mouvante dans l'évocation ; ils induisent du même coup l'exigence d'une réponse au "pourquoi?" propre à tout parlant qui ne peut que chercher la raison de ce qui est dit.

Autrement dit, la société est là d'abord dans ce que P. Legendre nomme un "dit d'interposition" d'avec le réel, autant dans la culture ambiante que dans l'institution du seul rapport possible des humains avec le réel biologique et physique dont ils font partie.

Ce "dit d'interposition" se présente dès la naissance en affectant à chaque individu sa place par rapport à ses ascendants et à son sexe, ainsi que son individualité par rapport à ses collatéraux : nom patronymique, nom propre de fille ou de garçon, et ses coordonnées généalogiques, les parents recevant du même coup leur nouvelle place dans la filiation.

Cet acte premier de nomination et d'individuation, qui est un fait sociétal, touche à l'être, il constitue proprement le noyau de représentant de l'être chez l'humain.

Chaque vivant expérimente ainsi à son insu un premier contact avec la société réelle dans son existence spatiale et temporelle, à travers l'acte de sa nomination, régi par un ordre institué qui transcende sa génération biologique, et avec sa culture à travers le discours de l'autre qui parle et lui parle. Là est foncièrement le monde spécifique de l'humain.

La société institue par ce geste la pérennité de l'espèce et, ignorant son origine réelle, se présente elle-même en un "texte de référence" (P. L.) qui met en scène la fiction de son origine et un ordre du monde, qui est assumé comme vrai par ses membres.⁴ Elle exerce sa fonction d'antériorité, de déjà là, de référence symbolique, pour chaque nouvel individu.

L'individu, lui, y joue sa subjectivation et son devenir humain. Pour vivre, l'infans doit en passer par ce principe de division d'avec le réel biologique, comme d'avec ses plus proches, et il doit souscrire à l'inscription corrélative dans la culture ; il est ainsi ressortissant de la société où il naît et matériau de celle-ci, "pierre vivante de l'édifice social".

⁴ "comme vrai" à la manière des fictions de J. Bentham, objets langagiers qu'il faut tenir comme vrais pour développer une pensée rationnelle.

La conséquence forte de ce principe anthropologique pour toute société humaine est que la dialectique individu-société doive être rapportée incontournablement à ce lieu tiers du langage comme ordre symbolique commun à la société et à l'individu : catégorie formelle de la vacuité, se manifestant en un "dit d'interposition" d'avec le sujet de l'indifférenciation première pour l'individu, et d'avec l'opacité et l'énigme des origines pour la société.

Ce n'est que dans un temps logique second que ce " dit d'interposition" fondateur peut assumer la fonction d' "interdit" au sens des prescriptions normatives, que les commandements et interdits capitaux rappellent à toutes nos mémoires ; mais aussi, qu'il peut légitimer l'institution des manières d'être et d'agir dans la société au plan civil et au plan public par le droit d'une part, et les instances d'exercice du pouvoir d'autre part.

En Occident, en raison du processus de sécularisation engagé depuis le 12^e siècle, la société se présente donc pour P. Legendre comme un Texte, comme un "sujet de fiction" construit par des artifices institutionnels : "un sujet de fiction qui est là, se représentant lui-même dans son lien avec l'obscur "objet causal" inaccessible. Un discours énonce la société, parle pour elle (dans le droit et la culture), il produit du sens, et même (dans le travail social de l'art) il rêve"(P.L.).

Dans l'histoire d'une société on remarque que ce "sujet - société" parle à travers la contribution des humains qui la composent et rejoint ainsi la problématique de la *vita activa* développée par H. Arendt. Ses institutions, son appareil juridique, ses règles de vie sont élaborés, modifiés via leur participation.

Ainsi la responsabilité d'une société se trouve engagée vis-à-vis de ses membres, à travers ses institutions, mais d'abord dans la fidélité au texte fondateur qui légitime son autorité dans le contrôle des fonctions et transactions publiques, dans celui des relations entre individus, comme dans la culture qui l'anime.

Depuis 200 ans le texte de référence de l'Etat et de ses institutions est, en France, resserré dans la devise constituante de la République - "liberté, égalité, fraternité" -. C'est un texte volontariste surgi dans un moment révolutionnaire et violent où s'effondra la société de monarchie absolue, et qui a été le pivot des luttes politiques et sociales pendant un siècle avant de s'inscrire dans la forme stable d'une république représentative et républicaine.

C'est dans son nom même que s'est inscrit l'implication de ses membres, par le débat et le conflit pour l'évolution de son "texte", de son discours, de ses règles.

Et les luttes du 19^e siècle ont été celles de groupes et d'individus qui se sont battus pour et contre ce texte d'identité de la société française.

Les conflits et leur résolution quant aux règles civiles et publiques dans la société ne se jouent pas au niveau de son existence. Mais ils requièrent cependant la vigilance, la critique, la créativité et la capacité de débat d'une part au moins de ses membres, en tant que citoyens.

Et c'est en ce point que la question de la subjectivité dans sa complexité est requise : car cette liberté, pour être revendiquée au plan social, et y être exercée, implique de pouvoir supporter en soi-même ce qu'implique l'amour de la liberté et le refus de l'assujettissement.

La constitution subjective selon la psychanalyse (S. Freud, J. Lacan)

Avant de reprendre quelques acquis théoriques de la psychanalyse sur la subjectivité humaine, les remarques suivantes sur la psychanalyse elle-même s'imposent pour situer mon propos :

La théorie du psychisme proposé par S. Freud n'est pas une spéculation philosophique et métaphysique, mais un trajet (de 1890 à 1939) pour tâcher de rendre compte des faits cliniques qui apparaissent dans "une cure de parole" et sa relation inédite : entre un patient, qui parle de sa souffrance physique et/ou morale à un médecin (neuro-psychiatre), qui prend le parti de seulement l'écouter dans sa plainte et dans les pensées qu'elle entraîne chez lui et qu'il dit avec ses mots, et auxquels le thérapeute consacre son attention, n'induisant aucune causalité à ses symptômes.

Les propositions théoriques de S. Freud sur le psychisme résultent de son effort d'analyse et de compréhension en raison, de ce matériau clinique apparu dans une relation si particulière entre un médecin et son patient. Travail d'après-coup, ces propositions ont bien entendu été discutées et contrées par ses élèves et ses disciples, et remises sur le métier, réélaborées plusieurs fois, entraînant une pluralité d'orientations voire d'écoles.

Après la mort de S.Freud en 1939, le travail clinique et théorique s'est poursuivi, marqué par les philosophies et les idéologies dominantes dans les divers pays où la psychanalyse s'était diffusée.

Et en France le courant théorique développé par J. Lacan à partir des années 1950 dans son séminaire, a ouvert de nouvelles pistes cliniques et théoriques, par l'accentuation qu'il a donnée au caractère primordial du langage dans la doctrine freudienne, développant son incidence première dans la constitution subjective et dans le développement psychologique humain, revisitant les concepts freudiens dans la perspective ouverte par le structuralisme dans les sciences du langage et les sciences humaines des années 1960-70. C'est d'abord à lui que je me réfère ici.

Primat du symbolique et constitution du sujet

L'histoire du petit de l'homme commence comme un conte, celui de la rencontre d'un corps vivant avec l'autre-parlant.

Le processus d'humanisation débute, on l'a dit, par une affiliation symbolique instituée par la société, en un acte des parents qui marque le nouveau-né d'une première et ineffaçable identité, son nom, un acte qui le distingue pour la vie, et le représentera encore au-delà de sa mort. Premier espace ouvert entre l'organique et le monde humain.

Cette affiliation est pour les parents un acte de reconnaissance comme fils ou fille, inscrit dans la transmission de leurs noms et le choix du sien propre.

Ce faisant ils l'introduisent, lié à eux et à leurs lignées, dans la société dont ils sont, sa culture, son histoire, à travers le filtre de leur savoir et de leur subjectivité, dans leurs interprétations, leurs non-dits, leurs terreurs et leurs espoirs.

Cet acte symbolique d'amour, acte social, familial et personnel, représente ainsi le désir forcément obscur des parents dans la naissance de leur enfant : il le représente au sens où en venant à sa place, il le masque et le laisse à son secret tout en l'attestant.

Temps de naissance à la parole, c'est un temps de passivité pour l'infans, qui jouit de la vie au gré du désir de l'autre dont il ne sait rien, mais dont il découvre le noyau d'énigme et d'opacité en ses proches qui pallient à sa détresse et qui répondent à ses besoins dans leur style propre, et face auxquels il va lui falloir être actif pour continuer de se faire aimer et soigner : en devinant dans les signes que ses proches lui adressent, ce dont lui-même est l'attente, et en tâchant de se conformer à ce qui lui semble attendu de lui. Seconde énigme, second espace de vacuité, ouvert cette fois entre la satisfaction des besoins physiologiques et les manifestations du don d'amour qui l'accompagnent.

Ici le langage, dans sa structure signifiante, et non par des significations toutes faites qu'il exprimerait, est le porteur de l'insu de cette énigme.

Mais ce lien initial de symbiose est une impasse et un enfermement qui ne peut que conduire qu'à l'assujettissement de l'enfant et de sa mère à la supposée toute-puissance de l'autre et à sa jouissance. Ce premier lien, nécessaire à la survie, d'un corps-à-corps maternant, doit être rompu; et il l'est de nouveau par une parole qui vient, en tiers, s'interposer dans cette dualité et cette jouissance primitive. Cette parole tierce a d'abord été assignée au père dans la psychanalyse freudienne, mais plus justement nommée *métaphore paternelle*" par J. Lacan, parce qu'elle signifie la référence à autre que soi dans le désir pour l'enfant qui supporte le maternage.

Grâce à cette seconde parole d'interposition, un "dit que non", la relation de maternage, faite de toucher corporel, de regard, de voix, d'affect et d'empathie, et aussi d'exigences et de demandes, autant que d'assistance matérielle, peut s'affranchir de l'enfermement duel d'une jouissance commune.

Pour l'enfant, cet interdit découvre un manque qu'il ne peut ressentir que dans la détresse de l'abandon, mais qui lui signifie sa condition humaine : son inadéquation biologique au réel, le fait que l'autre ne peut pas la combler dans ce prolongement de la gestation utérine qu'est le maternage, et qu'il aura à conquérir et à inventer par lui-même les médiations de son adaptation au réel pour y vivre, et pour jouir de la vie.

Ce "dit que non" provoque le refoulement originaire dont Freud⁵ a fait le noyau irréductible de l'inconscient : mémoire inaccessible mais active des traces éclatées de l'objet premier de la jouissance pulsionnelle, dont aucune représentation, aucun mot jamais ne pourra assurer la retrouvaille. L'objet "perdu" qui constituerait l'objet ultime du désir humain, est on le voit improprement nommé, puisqu'il n'a jamais existé comme objet constitué, mais perçu après coup comme manque.

La loi qui s'impose ici est proprement la loi humaine d'en passer par la recherche, voire par la création, d'objets substitutifs à l'objet pulsionnel premier, et

⁵ Métapsychologie, 1915, trad. Fr. Gallimard, 1968.

de modes de jouissance compatibles avec le jeu des idéaux transmis dans le déploiement de la relation humaine, et les conventions de la réalité de la vie sociale.

Ce moment fondateur dans la vie de l'infans qu'est sa rencontre avec la loi, est aussi celui de la découverte de son image propre, alors qu'il ne connaissait d'abord que le visage de ses proches. Expérience jubilatoire et fascinante que celle de cette image offerte par le miroir, à côté de celle de qui le porte et le désigne en elle. Mais image qui ne peut être vérifiée comme vraie par aucune expérience directe de l'infans, là encore voué à la parole et au commentaire de l'autre dans la série des "'tu es...".

Son moi se construit néanmoins autour de cette image qui comprend elle aussi sa tache aveugle, et que le sujet cherchera toute sa vie à compléter en se rapprochant des traits d'idéal qui lui viennent de l'autre : ceux transmis par ses parents qu'il aime et pour qui il veut être aimable, afin de conserver leur amour ; puis ceux transmis par tous ceux sur qui reposeront les liens d'amour, d'admiration, d'autorité, au fil de ses liens sociaux.

S. Freud a appelé *narcissisme* ⁶ cette problématique structurale et dynamique de la fabrique du moi au plus près de l'idéal, qui engage pour l'avenir l'ensemble des rapports intimes d'amour et de jouissance sexuelle, comme les liens sociaux, dans une tension très forte et un mouvement de balancier entre les exigences d'une estime de soi qui permette la reconnaissance par l'autre et le lien d'amour, et les exigences pulsionnelles inconscientes dans l'élection de l'objet qui les satisfasse.

Entre jouissance pulsionnelle et gain de valeur pour le moi, il y a ainsi un échange possible dans la psychè: pour se trouver valorisé dans l'image qu'il a de soi, le sujet peut surseoir à une jouissance immédiate, la sacrifier pour satisfaire à un idéal, ou la transformer en sentiment d'amour ou d'altruisme. La pulsion d'agressivité participe de cette tension, tout comme la passion amoureuse s'y retourne en haine : haine de l'autre, haine de soi.

Dans cette dynamique, qui soutient la constitution et le devenir de la personne, le jeu entre individu et société est présent au plus près des penchants intimes du sujet, et de ses actes relationnels et sociaux.

Malaise du sujet et solutions de compromis pour sa vie avec l'autre et les autres

Dans l'expérience propre de la psychanalyse, ce qui fait malaise et conflit pour le sujet se cristallise le plus habituellement en symptômes. Ceux-ci constituent pour chaque sujet singulier un compromis de souffrance entre les exigences du narcissisme et de la réalité d'une part, et l'inconscient actif des exigences pulsionnelles d'autre part ; c'est un compromis qui sacrifie le désir, où le plaisir et le bonheur n'ont pas de part, mais où cependant une jouissance est à l'œuvre, souffrante et ignorante du désir qui l'anime. D'où sans doute la persistance des

259

⁶ Pour introduire le narcissisme, in Métapsychologie, op. cit

symptômes comme modalité d'être chez l'humain, et sa propension souvent observée à y entraîner l'entourage familial ou professionnel.

Car les symptômes de la souffrance psychique dans la réalité personnelle et relationnelle sont en étroite relation avec un fantasme inconscient du sujet qui, à son insu, le met en scène dans son rapport avec l'objet inconnu de satisfaction.

Mais il a d'autres modalités d'ouverture pour la satisfaction pulsionnelle et le développement du désir humain. J'en retiendrai trois ici, ne pouvant faire sa part à la folie, qui loge en chacun de nous comme noyau potentiel de la liberté absolue qui n'appartient qu'à l'espèce du vivant-parlant.

Le rêve

Le seul terrain de la vie psychique où le désir puisse se déployer en des fictions, est le rêve, cette scène à la fois poétique et absurde qui captive le sujet sans qu'il s'y reconnaisse. Mais le rêve, œuvre du travail inconscient, ne se déploie que dans le retrait de la réalité de veille et de la réalité de l'autre et, sauf dans la relation de transfert propre à la psychanalyse, il s'efface dès le réveil.

Dans le rêve, le sujet jouit de la liberté signifiante sous toutes ses formes, mais cette activité est parfaitement a-sociale et appartient au sommeil.

Le travail professionnel

Il est l'un des pans de la réalité sociale où, au-delà des contraintes et de la dureté de son organisation, les humains trouvent tant soit peu à exercer et développer des talents et des savoir-faire, à y trouver de l'intérêt voire du plaisir, à éprouver leur action sur autrui, et à obtenir quelque reconnaissance et dignité au plan personnel C'est dans le travail aussi que peut s'employer leur énergie pulsionnelle, leur agressivité comme leur curiosité, l'exercice de la force et de la maîtrise physique, l'autorité sur autrui ou sur la matière, à travers une activité qui dépasse le champ resserré et affectif des relations de l'intimité, et qui marque leur contribution aux objectifs de fabrication, d'échanges marchands, et de services propres à la société.

Malgré que le travail soit pour la plupart non un choix mais une nécessité de survie et d'autonomie, malgré qu'il soit un lieu de domination et de soumission, il est aussi le lieu d'un mode de relation à des partenaires entre lesquels se tissent souvent des rapports de fraternité ou de coopération, voire d'amitié d'un autre type que les relations amoureuses et familiales.

La crise économique et sociale dans laquelle nous ont précipité les dérives du néocapitalisme et de la mondialisation du marché, est lourde de risques de délitement du tissu social et d'atteinte à la civilisation, tant la participation professionnelle y a été une condition privilégiée de dignité individuelle et de reconnaissance des individus dans le corps social.

Mais le plus notable pour notre propos est que le travail pris dans l'activité de production et de service de la société, n'échappe jamais, au plan psychologique, à ce que la psychanalyse a repéré comme le renoncement à la jouissance

inconsciente, le refoulement donc, et la conversion psychique des orientations et des objets initiaux des pulsions qui y sont mobilisées.

L'activité de création, et la sublimation

Il y a cependant un champ de l'activité humaine, inscrite dans les objectifs et dans la mission propre de la société, sans laquelle la culture sur laquelle elle repose dépérit et s'effondre, c'est l'activité de création. Et nous devons à J. Lacan⁷ d'avoir revisité la métapsychologie freudienne pour en saisir la spécificité dans l'économie psychique du sujet, en redéployant la problématique de la sublimation que S. Freud avait indiquée comme l'un des destins des pulsionnels, mais qu'il n'avait guère approfondie.

Dans ses notes *Pour une psychologie scientifique* en 1895, S. Freud avait nommé l'objet inconnaissable du refoulement originaire, l'objet premier d'une jouissance, das Ding, la Chose⁸. J. Lacan a repris ce terme pour qualifier spécifiquement, avec "le champ de la Chose" le noyau originaire de la pulsion (autre concept forgé par S. Freud dans sa métapsychologie de 1915 pour rendre compte du mode de présence du corps dans la *psychè*, ce qui fait articulation entre les deux) et autour duquel s'installent en réseau les traces mnésiques propres à l'inconscient.

Freud avait alors supposé que la sublimation consistait en un changement dans les objets pulsionnels ou dans la libido elle-même, en se fondant sur l'observation d'une extrême plasticité des pulsions, dans la quête de satisfaction au moins partielle et à tout prix, dès le plus jeune âge. Dans la sublimation, la pulsion viendrait exceptionnellement trouver sa satisfaction dans des objets socialement valorisés, auxquels le groupe peut donner son approbation, voire y trouver son bien. Elle trouverait donc une satisfaction substitutive qui interviendrait avec la socialisation de l'individu, et échapperait ainsi au refoulement.

J. Lacan propose une autre thèse, en raison de la place fondatrice qu'il reconnaît au langage et à l'ordre symbolique dans l'établissement du rapport humain au réel, où l'imaginaire a obligatoirement sa part. Pour lui, c'est au "champ de la Chose" que la sublimation doit être rapportée. Son développement est le suivant :

Le but d'une pulsion est toujours sa satisfaction, et seule la voie empruntée est diverse, l'objet étant interchangeable sous certains critères qui relèvent du fonctionnement inconscient.

Et dans la sublimation qui en effet évite le refoulement et produit une satisfaction paradoxalement directe, "l'objet est inséparable d'élaborations imaginaires et très spécialement culturelles...où la collectivité trouve son champ de détente, par où elle peut en quelque sorte se leurrer sur das Ding, coloniser avec ces formations imaginaires le champ de das Ding.

C'est en ce sens que les sublimations collectives, socialement reçues, s'exercent".

.

⁷ J. Lacan, L'Ethique de la psychanalyse, Séminaire 1959-1960, Paris, Seuil, 1986.

⁸ A distinguer de die Sache, la chose dont on parle ou qu'on juge.

Il n'empêche que la sublimation se fonde en même temps pour l'individu dans la fonction imaginaire qui sert à la symbolisation du fantasme en lui ; ce fantasme, qui est la forme à laquelle s'appuie le désir, et qui met en scène dans son inconscient son rapport singulier à l'objet originairement manquant. Ce fantasme par lequel le sujet parvient à se leurrer sur das Ding (L'éthique...chap 7).

Il y aurait donc là pour J. Lacan une rencontre, dans le champ de la culture ou de la civilisation, entre l'économie subjective la plus intime et les fonctions et la dynamique de la culture dans la société.

Or par sa définition même, le champ de la Chose est exclu du champ de signification propre au langage humain. Nul signifiant ne peut y représenter la Chose. Et donc la sublimation serait possible parce que le sujet crée un objet nouveau, qui "élevé à la dignité de la Chose", n'est pas un leurre, un semblant de celle-ci, mais un "valant pour".

Un objet peut ainsi remplir la fonction de représenter la Chose et de ne pas l'éviter comme signifiant, en tant que cet objet est créé. Créé d'une part par le geste de l'artiste dans une matière à laquelle il donne forme selon les règles de l'art, créé d'autre part par la pensée dans l'élaboration des mythologies, des systèmes philosophiques, des théologies, créé enfin par l'invention de l'appareil de calcul et de logique, dans les sciences modernes et la technologie.

Ces modalités de la création socialement instituées ne sont pas sans rapport dans la *psychè*, comme l'avait déjà indiqué S.Freud, avec les grandes structures psychiques -hystérique, obsessionnelle, paranoïaque - respectivement.

Mais J. Lacan s'y appuie pour penser la *fonction* de la sublimation dans sa référence à la Chose, au-delà d'une voie particulière de satisfaction pulsionnelle (L'éthique...chap.X): Dans la création, dit-il, l'homme singulier est lui-même mis en fonction de *medium* entre le réel et le signifiant; et la Chose y est toujours représentée par un vide, un irreprésentable.

Cependant dans l'art, la religion, la science, la posture créatrice n'est pas la même, ni portée par les mêmes intentions au regard du vide de représentation propre à la Chose :

Les religions ou les idéologies consistent à éviter ce vide, à le combler par un dogme offert à la vénération de tous.

La science construit un discours de l'incroyance qui la conduit à la recherche, par le calcul, des lois de la nature en vue de sa maîtrise.

L'art quant à lui développe une poétique autour de l'inconnaissable de la Chose dans des registres qui en appellent aux sens et à la sensibilité, en un message destiné à faire venir en présence, dans le champ social, l'irreprésentable.

Dans ces trois domaines constitutifs d'une civilisation, les effets développés par la création ne sont pas forcément orientés par le bien ou le beau, dont le jugement relève d'un autre pan de la civilisation. Mais la création y est la part d'individus singuliers, même s'ils s'associent à plusieurs, qui y engagent leur subjectivité et y trouvent leur satisfaction, tout en donnant à voir, à entendre, à réfléchir des œuvres dont la réception va au-delà de l'usage, et vise à susciter l'éveil en chacun d'une certaine appréhension de son rapport intime à ce qui y est mis ainsi en présence

ou en discours. Ces diverses formes de la création portent en ellse et exposent la question de la vérité dans l'acte humain, ainsi que l'histoire des cultures en porte la marque.

C'est dans ce volet de l'activité de création, que s'inscrit la présence et la participation du sujet au champ politique, et que cette participation, au-delà du couple domination-servitude, peut consister en recréation des enjeux et des modalités de l'exercice politique : par la contribution à l'analyse critique des problèmes techniques qui ne cessent de se modifier, et des situations sociales et inter-relationnelles soumises à une multiplicité de facteurs conjoncturels, par la sensibilité aux aspirations et aux attentes diverses qui infléchissent les formes du vivre ensemble et appellent à l'évolution des lois et des pratiques, et surtout par la relance continuelle du débat à partir de la conviction acquise que la vérité n'est jamais ni une ni totale.

Psychisme humain et entité sociétale : avec et après S. Freud

Qu'apporte la psychanalyse à la compréhension des rapports du sujet singulier à la société comme entité englobante, et aux autres, à la fois *alter ego* et radicalement autre?

Là encore il nous faut aller au-delà des jalons proposés par S. Freud.

Après 1920, plusieurs essais de S. Freud portent réflexion sur le rapport humain à la société. Les derniers développements de sa métapsychologie et les événements de la guerre mondiale et de ses conséquences l'y conduisent.

Dans son essai "Massenpsychologie und Ich-analyse" Freud s'est interrogé sur l'apport possible de la psychanalyse, dévouée à la psychologie de l'individu pour lequel les relations sociales et familiales se développent avec des personnes qualifiées personnellement, à la psychologie sociale qui fait abstraction alors de ces relations interindividuelles, et qui privilégie le groupe nombreux et globalement anonyme. Les résultats de la psychanalyse pouvaient-ils rendre compte en particulier des observations exposées par Le Bon 10 sur la manière d'être des individus en foule c'est-à-dire regroupés en nombre de façon éphémère ou durable : exaltés, désinhibés, suggestibles, sans facultés critiques, apparemment à l'unisson jusque dans des pensées folles et des actions excessives, violentes voire meurtrières.

L'essai de S.Freud n'est pas un essai de synthèse; selon son habitude, il passe en revue les questions énoncées et confronte pour chacune ses propres résultats. Mais un point fait saillie dans le texte : c'est le rapprochement des liens dans la foule avec ceux de la passion amoureuse dans la vie intime. Le point essentiel est ici le retrait de tout narcissisme au bénéfice d'un désir de se sentir semblable et uni aux autres dans un même élan.

⁹ S. Freud, Psychologic des foules et analyse du moi (1921) in *Essais de psychanalyse*, trad. Fr. Payot, 1981.

¹⁰ G. Le Bon, Psychologie des foules, 1885, trad.all Psychologie des Massen, 1912.

Or pour la psychanalyse, l'identification est la première expression humaine d'un lien affectif à une autre personne, active dès la première expérience structurante dans l'enfance. L'identification témoigne dans l'amour pour l'autre d'un désir d'être comme lui et de voir en lui un modèle pour le moi, un idéal. Elle se distingue ainsi de l'élection d'un autre comme objet d'amour qui témoigne du désir d'avoir l'autre pour soi.

Au contraire, dans la foule le lien réciproque naît d'un attachement commun à l'idéal ou projet de référence de la foule et de son leader qui le proclame et le représente. Autrement dit, dans cet abandon aux motifs générateurs de la foule, l'idéal de référence de la foule prend la place en chacun de son propre idéal du moi ; en conséquence chacun devient semblable à tous les autres. Le narcissisme de chacun qui met de la distance critique envers l'autre dans ses relations interpersonnelles s'efface ici complètement ; ils se sont identifiés les uns aux autres. D'où les effets de sujétion et d'emballement incroyables que l'on observe dans les grands rassemblements

Les conduites individuelles dans la foule provoquent en retour la nécessité pour le meneur et son staff de galvaniser et de contrôler le groupe entier, et ceci encourage le caractère autoritaire et solitaire du pouvoir et du contrôle qui s'y exerce.

Mais tant que l'identification entre les membres de la foule tient, le mot d'ordre est le seul idéal, l'autorité n'est pas contestée, et chacun y puise un sentiment de puissance, d'invulnérabilité. Tout semble possible et justifié pour le groupe, les inhibitions habituelles sont levées, les forces pulsionnelles sont libres, l'impunité semble acquise pour tous les actes qui concourent au but proclamé. D'où les effets d'entraînement dans l'agir propre aux foules qui basculent brusquement des slogans répétés envers les ennemis désignés, dans le passage à l'acte violent et meurtrier à leur endroit, et le saccage des lieux qui les symbolisent.

En 1929, Malaise dans la civilisation est en revanche un essai de réflexion sur l'impuissance de la civilisation (Kultur en allemand) à fonder durablement la communauté entre les hommes dans la société. C'est avec un grand pessimisme qu'il considère les rapports du plus grand nombre d'humains avec ce qu'il appelle la Kultur. Il y souligne le poids de l'indifférence, de l'agressivité, voire de la haine de l'individu envers ses alter ego, chez la plupart des humains peu enclins à la sollicitude envers autrui, et d'abord préoccupés à défendre leur jouissance propre et non différée, en se servant volontiers de l'autre, et d'assurer sa propre protection devant la vie.

Il y voit la manifestation d'une pulsion d'agression et de destruction originaire, à laquelle il n'avait d'abord pas voulu souscrire, mais qu'il doit alors reconnaître. Originaire, cette pulsion ne peut alors que procéder de la pulsion de mort inhérente au vivant comme force tendant à le reconduire à la matière inerte. Or c'est cette pulsion de mort que tente de combattre la civilisation.

A l'inverse la civilisation est pour Freud un processus se déroulant "au-dessus" de l'humanité, indispensable à la fondation de la société humaine, et qui procède

des pulsions de vie ou *libido*, regroupant toutes les composantes d'Eros : sa référence à Platon est ici explicite.

Il parvient à cette aporie pour lui indépassable : le processus de la civilisation, au niveau et dans la temporalité de la société, et le processus de développement humain au niveau et dans la temporalité de l'individu sont de nature semblable avec des objets différents; pour le développement de l'individu, son agrégation à la masse humaine via la société ; pour la société, la réalisation de l'unité collective d'individus multiples, ou pluriels selon l'expression de H. Arendt pour indiquer leur singularité à chacun.

Mais deux traits d'importance les distinguent et entraînent une contradiction profonde entre l'objectif de la civilisation et celui de l'humain singulier :

Dans le développement de l'homme isolé, le programme du principe de plaisir comme de la jouissance, soit la recherche du bonheur, est maintenu comme but principal; alors que dans la société l'adaptation des individus à la civilisation (communauté humaine) apparaît comme un condition quasi préalable à la poursuite du bonheur, qui se trouve ainsi relégué à l'arrière plan.

Dans le développement psychique individuel, l'intrication de l'individuel et du collectif est structurellement indispensable, alors que dans le développement de la civilisation, l'adhésion à la culture va à l'encontre des buts auxquels aspirent la plupart des individus, qui d'ailleurs se soucient peu de contribuer à l'épanouissement de la culture où ils sont inscrits.

Dès lors l'écart entre la visée de la civilisation et celle du désir individuel ne s'explique pour Freud que par le conflit interne à chaque individu qu'il suscite : les prescriptions majeures de la civilisation sont incompatibles avec la poussée constante de la libido.

En même temps, la satisfaction pulsionnelle se heurte à un impossible intérieur, en raison de l'inconnu et l'inaccessibilité de l' obscur objet qu'elle recherche, et qu'elle ne peut pas (re)trouver puisqu'il est hors du champ de la réalité phénoménologique, hors de la signification langagière avec laquelle opère, depuis bien avant l'advenue du sujet désirant, la civilisation...

L'impératif de la civilisation est pour Freud dans cet essai, d'écarter l'obstacle de l'agressivité constitutive de la subjectivation humaine à l'encontre de l'autre.

Or le commandement "aime ton prochain comme toi-même" s'avère impossible à respecter : le moi ne peut assurer la maîtrise de son inconscient.

Tout se passe pour S. Freud comme si la civilisation développait au sein d'ellemême une image idéalisée de l'homme, et ne peut dès lors qu'échouer.

On pourrait ajouter que cette idéalisation du sujet humain est à la mesure de son désir impossible de démasquer le réel et de s'en assurer la garde (comme dans les religions) ou la maîtrise (comme dans la science).

En face de la civilisation, les jugements de valeurs portés par les hommes sur les prétentions de la civilisation à ordonner le monde sont inspirés par leur recherche du bonheur, et ils tiennent à leurs illusions.

La question du sort de l'espèce humaine buterait donc pour Freud sur cette aporie : "le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les

perturbations apportées dans la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'autodestruction?" Et il ne peut que terminer son essai quelques lignes plus loin en invoquant "l'Eros" éternel pour qu'il "tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel."

Dans sa lettre à Einstein ¹¹en 1932, Freud répond à ses questions d'un "comment contribuer à éviter le conflit majeur qui s'annonce", en développant "comment le problème de la prévention de la guerre se présente d'un point de vue psychologique". Il y accentue encore la prégnance originaire d'une pulsion de mort coextensive au vivant et son retournement vers l'extérieur en pulsion de destruction, afin de soulager l'angoisse de ce danger intérieur : dans cette perspective la guerre est loin de paraître effrayante à de nombreux humains, comme c'est le cas pour la civilisation, dont l'effort semble vain de parvenir à édifier la société humaine sur quelques points significatifs en vue de la préservation de la vie.

Il étaye cet échec sur le fait que dans toute société, la plupart de ses membres d'une société sont indifférents voire hostiles à la civilisation dont ils ne reconnaissent pas les acquis dont ils bénéficient, mais dont ils ne relèvent que les contraintes et injonctions limitant leur accès à des jouissances immédiates. Et que paradoxalement ces mêmes hommes cèdent volontiers à une autorité qui décide pour eux et s'impose.

Là est pour Freud la profonde inégalité entre les hommes au regard de la civilisation, entre une grande majorité d'individus indifférente, et une faible marge qui, de génération en génération, l'adoptent comme leur monde, s'y investissent, et y œuvrent. On pourrait penser que la transmission d'une tradition familiale d'une sensibilité à la civilisation serait favorable, mais nombreuses sont les raisons intrasubjectives à justement rejeter le parti de ses anciens...

Pour faire gagner la civilisation, écrit Freud, il faudrait confier à celle-ci le pouvoir politique, et pour cela "se soucier de former une couche dirigeante d'hommes capables d'une pensée autonome, inaccessibles à l'intimidation et acharnés à poursuivre la vérité, auxquels reviendrait de gouverner les foules sans autonomie". Ce retour au Platon ironique et utopiste de La République dit assez l'amertume de Freud sur l'inéducable de la nature humaine.

Cependant il reste pour lui que la civilisation existe dans la société humaine, et qu'elle transforme la réalité de vie de tout le monde, bien qu'elle ne puisse endiguer les effets néfastes de ses inventions ni les conséquences imprévues de ses réalisations. Mais elle transforme de plus la psychè de ceux qui y investissent le sens de leur vie :

"Les modifications psychiques qui vont de pair avec le processus culturel sont évidentes et dénuées de toute ambiguïté ; elles consistent en un déplacement progressif des buts pulsionnels et en une limitation des motions pulsionnelles... Parmi les caractères psychologiques de la culture, deux semblent les plus

.

¹¹ Pourquoi la guerre? (1932) in S.Freud, Résultats, idées, problèmes, II (1921-1938) trad.fr. PUF. 1981.

importants : le renforcement de l'intellect qui commence à dominer la vie pulsionnelle, et l'intériorisation de la tendance à l'agression avec tout son cortège de conséquences avantageuses et dangereuses."

C'est ainsi qu'il s'explique le pacifisme de nombreux gens de culture avant la guerre mondiale de 1914-18, contre le bellicisme des dirigeants, et leur pacifisme jugé défaitiste en 1932, où il écrit : les gens de culture "n'expriment pas seulement leur refus intellectuel et affectif" de la guerre, mais "une intolérance constitutive". Sans illusion sur l'avenir, il lui paraît cependant possible de terminer sa lettre à Einstein pas ces mots : "il nous est permis de nous dire que tout ce qui promeut le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre".

Le pessimisme de Freud est, on le voit, total devant la "nature humaine" : ce vieil homme malade à qui il fut pourtant épargné d'être témoin du pire était alors lui aussi en proie à l'erreur d'opposer, contre ses découvertes elles-mêmes, l'entité d'une nature humaine à celle d'une "nature sociétale".

Cette erreur l'empêche de repérer ce qui est à l'œuvre dans l'exception où il place l'existence d'hommes capables de penser par eux-mêmes, sans craindre l'intimidation des slogans à la mode, et des grands mouvements médiatisés.

Cette capacité de refus et de critique implique une part active du sujet dans l'acquis d'une certaine solidité psychique, faite de confiance dans l'héritage culturel transmis dès l'enfance, conquis dans l'adolescence et l'âge adulte, et un courage acquis dans la confrontation à l'autre qui ne fasse pas défaillir à la première menace d'abandon ou de réprobation, qui permette de s'appuyer sur ses forces propres pour dépasser la plainte et affronter la réalité comme elle est, avec les moyens de réfléchir que la moindre scolarisation permet d'acquérir, assez pour pouvoir demander une aide avisée.

Ce courage est celui de la sublimation, justement, ainsi que l'a souligné J. Lacan : qui implique d'assumer un manque en soi, qui ne peut être imputé à autrui, ou à quelque puissance supérieure. Assumer un manque en soi qui jamais ne sera comblé, ni par des objets consommables, ni par les bienfaits d'une autorité providentielle. Il s'acquiert dès l'enfance lorsque l'autorité de l'éducation est empreinte d'estime et de respect de la part des parents et des maîtres qui ne s'autorisent pas d'eux-mêmes, mais témoignent eux aussi de leur soumission à la loi humaine dans la parole qu'ils font entendre et dans leur manière d'être. Ce travail est celui de l'humanisation du vivant-parlant en lui-même comme effet de sa dépendance à l'Autre de l'ordre humain, de l'ordre symbolique, auquel le confronte, de sa naissance à sa mort, de ne pouvoir vivre qu'avec l'autre, les autres.

Ce manque assumé, s'ouvre une possibilité de créer à la place du manque, et du même coup de tolérer l'autre dans ses exigences et désirs propres, et d'envisager une fraternité qui ne soit pas sacrifice de soi.

Encore faut-il que la culture dominante de la société à un moment de son histoire n'invalide pas le travail d'humanisation que nous avons esquissé ci-dessus, à savoir le renoncement à la jouissance immédiate et pour soi seul, avec son cortège de lutte avec autrui sur un socle d'envie, de rivalité et de haine meurtrière,

et *a minima* d'indifférence foncière à l'autre, et d'ignorance du champ sociétal luimême¹².

La subjectivité à l'œuvre de, et manœuvrée par la société contemporaine

La société de marché qui s'affirme aujourd'hui dans le sillon de l'économie de marché représente assurément un danger de nouvelle servitude par l'aliénation d'un grand nombre aux objets de consommation de masse, et aux mirages d'autonomie et de toute puissance induits comme normes par les technologies de la communication.

Et de nombreux observateurs signalent depuis bien 30 ans dans la société européenne des signes de dérives au regard de l'incontournable solidarité intrasociétale qui détermine le "vivre ensemble", comme la pérennité de sa spécificité d'humaine : dans les opinions admises et les standards de vie, dans les pratiques économiques et financières, dans les modes de consommation, dans les pratiques de spectacle et de grégarisme, dans l'attente d'un bonheur ready-made et jusque dans le désintérêt pour le politique comme pour l'effort de formation et de culture. Mais ces dérives sont-elles seulement un effet psychologique du développement technoscientifique et des idéologies qu'il aurait induit ?

Avant d'indiquer quelques modalités psychiques de l'être au monde des humains, développées dans le décours des épreuves et des aléas de son humanisation, et qui rencontrent les logiques économiques et sociétales, revenons sur quelques points de l'évolution sociale et culturelle depuis une cinquantaine d'années : trois-quatre générations.

Dans l'effort de re-humanisation et de reconstruction de la société européenne après la seconde guerre mondiales, la contribution de la psychanalyse n'a pas été pour peu : à travers ses acteurs et les élaborations théoriques issues de leur pratique.

Cet effort s'est opéré dans une collaboration étroite entre les acteurs singuliers et le déploiement des institutions, tant dans le champ de l'éducation et de la culture, que dans celui des soins médicaux, psychologiques et psychopathologiques, et dans l'aménagement des conditions du travail (protection materno-infantile, aide sociale à la famille et à l'enfance, psychiatrie, justice des mineurs...)

A travers les luttes et les conflits sociaux, à travers les débats et les controverses qui ont continuellement travaillé les sociétés européennes, on a pu croire à une avancée de la civilisation, en raison de la prise en compte notable de ce qui a été dénommé le "développement humain" comme élément moteur des rouages d'une société démocratique qui reprenait ses droits. Animée non par la seule volonté du nécessaire développement économique, et au-delà d'une solidarité interne, celle-ci a en effet développé un idéal de souci de la dignité humaine.

¹² Cf G. Zimra, Résister à la servitude, Berg international, Paris, 2009, D. Fassin (dir), Les nouvelles frontières de la société française, La découverte, Paris 2010.

Mais cette émergence d'une société solidaire, qui reposait sur l'extension d'un dispositif public de l'action sociale et éducative (donc relevant du commun) s'est heurtée sur le plan intérieur aux limites financières des budgets publics face à deux obstacles d'ordres différents mais intriqués :

Le premier, au plan des individus, la montée en puissance de l'individualisme propre au new âge des années 1970, et du souhait de bénéficier comme d'un droit personnel, des avantages de services et de liberté assurés par les dispositifs du "commun", et de ceux promis par la diffusion des acquis scientifiques et technologiques, dans un contexte d'enrichissement général, et dans un oubli collectif grandissant de la communauté sociétale.

Le second, au plan sociétal, la montée en puissance du capitalisme néolibéral, producteur des richesses marchandes et promoteur des exigences d'un marché mondialisé mû par la richesse liée à la production et à la consommation de masse. Il a peu à peu importé ses standards de management et de productivité dans le fonctionnement des services du commun. Il a infiltré et peu à peu subverti les enjeux de l'action politique, entravant lourdement la réflexion et la possibilité de résistance à ces nouvelles normes de la part des acteurs sociaux, jusqu'à porter gravement atteinte à la dignité d'une part croissante de la population.

Quelques modalités psychiques de l'être au monde des humains

Dans cette évocation à gros traits, on repère aisément à l'œuvre quelques modalités subjectives du rapport individuel à l'autre et au corps social, que la psychanalyse a dégagées de son expérience clinique propre, tout autre qu'une pratique sociale, à rebours pourrait-on même dire, si l'on songe au principe relationnel qui la fonde et à ses buts.

J'en relèverai trois : ils ne caractérisent pas des types de sujets sociaux ; ils renvoient bien plutôt à des moments-clé de la construction subjective de tout humain. Comme tels ils ont engagé et marqué de leur empreinte particulière le déroulement de l'existence et du devenir singulier de chacun, au fil de parcours et d'expériences souvent communes, mais qu'ils auront rendues non identifiables les unes autres, malgré une histoire commune, un bain idéologique commun, la prise dans des événements collectifs communs.

Ils peuvent être appréhendés comme des axes de l'être au monde des humains, soit coexistants, soit préférentiels, mais que ni les accidents de la vie, ni l'incitation sociale, ni l'information éducative en eux-mêmes ne suffisent à déterminer ou à expliquer.

Ils répondent des motions inconscientes sur lesquelles s'organisent et se tissent à l'insu du sujet, hors de sa conscience, les "visions" de l'autre et du monde propres à chacun, ses attentes et ses désirs, les formes de jouissance et de satisfaction qui sont les siennes, et avec lesquelles chacun "aménage" son existence concrète, parmi les autres et dans les événements où il est mêlé.

Le premier mode pourrait s'appeler le mode de la passion identificatoire.

Il a partie liée avec l'amour, et son avers qu'est la haine. On le trouve à l'œuvre dans l'adhésion aux courants porteurs des idéologies qui marquent l'histoire de la société ; à l'œuvre aussi dans l'attrait pour un maître, un aîné, un leader, une idole, un ami , un objet d'adulation.

Il se manifeste dans des engouements compassionnels éphémères, ou dans des engagements plus profonds au service d'un idéal moral, politique, matériel, ou encore d'un slogan qui aurait statut d'idéal en raison de son chantre et de la fascination que celui-ci exerce...

Ce mode d'être au monde répond à la quête d'idéal pour le moi, où le narcissisme trouve son assise et son content.

Il fait écho, plus radicalement, aux premières réponses du sujet à l'interpellation par l'autre, et dans laquelle le vivant-parlant s'est reconnu appelé, nommé au début de sa vie, avant même de comprendre quoi que ce soit du sens porté par la voix et la musique de la parole qui l'appelait.

La passion identificatoire est appel à répondre à l'Autre, ce lieu symbolique où se forme la parole, et à être reconnu par celui, un autre, qui porte son message, afin d'être son semblable au plus près de l'idéal qu'il représente.

Et comme telle, la passion identificatoire est certes exposée au meilleur et au pire de l'appel de l'autre, mais tout autant assise sur l'intériorisation de paroles qui auront fait autorité et loi de l'Autre dans la constitution psychique singulière, et dès alors soumise à un impératif intérieur susceptible de résister à l'appel des sirènes.

Le second mode pourrait s'appeler le mode du repli sur soi et sa petite communauté, dans une sorte d'évitement ou encore d'éloignement de l'autre, du social, du commun.

C'est un mode d'être au monde où le monde est toujours menaçant, peu ou prou hostile ou gêneur ; il a partie liée avec la quête de protection et de tranquillité contre l'extérieur, dans la construction d'un monde familier de l'entre-soi.

Y règne l'indifférence à l'autre, la méfiance vis-à-vis du corps social qui est le monde des "il-ils", menaçant et oppressif.

Y prévaut la poursuite de jouissances individuelles et souvent basiques, orales, sexuelles, grégaires. Une jouissance pulsionnelle immédiate s'y satisfait dans l'habitude de ce qui se retrouve au plus près : les liens et les lieux familiers, les objets offerts à la consommation.

Le nouveau, le non connu n'y suscitent pas la curiosité, ils ne sont pas signe d'appel. C'est comme si la fonction d'interpellation ne s'exerçait que comme menace d'intrusion.

Evoquant le cocon primitif du maternage, dans la constitution du sujet selon la psychanalyse, ce mode témoigne ainsi d'une tendance involutive où se marque la présence de la mort et peut-être la fascination qu'elle exerce sur l'être humain, ici sous la forme de l'inertie, mais qui peut aussi se retourner en hostilité ou en haine de l'autre.

Le troisième mode pourrait s'appeler le mode de l'accomplissement, ouvert par les voies de la sublimation qui ont été explicitées ci-dessus.

Ces voies de la sublimation font du sujet, à chaque fois, un sujet créateur de mondes, créateur d'objets et d'idées, et l'engagent dans une relation de participation au champ social et d'exposition à l'autre, qui valident par la reconnaissance que son œuvre reçoit, la jouissance qu'il y a cherchée et/ou trouvée en la façonnant. En même temps, ce que la création met en circulation entre les hommes, dans l'ensemble de ses registres, ce sont des biens non marchands, dont la fonction est de solliciter la spécificité humaine et de l'éveiller, de la déployer et de la conforter.

On retrouve ici la vita activa de H. Arendt et la réciprocité de bénéfice sociétal et individuel fondateur qu'elle y a repéré.

Ces modes psychiques divers d'un rapport humain au monde (qui sont en réalité plus nombreux, plus complexes et nuancés) ne s'inscrivent pas dans une progression du développement ou de la maturation, ils ne sont pas non plus indexés de valeur morale.

Ils nous semblent à l'œuvre ensemble, dans des dosages qui marquent des personnalités singulières, mais tout autant des moments existentiels.

Ils n'exonèrent pas non plus les sujets de la souffrance psychique et de l'angoisse résultant du refoulement et de ses effets imaginaires et symptomatiques. Mais ils permettent des échappées où la vie, le devenir prennent sens.

Ils témoignent d'une part de la dépendance humaine à l'ordre symbolique du langage et de la parole - ce que J. Lacan a souvent dénommé "l'Autre" qui détermine l'humanisation du vivant, et que l'initiale majuscule distingue de "l'autre", alter ego de l'humanité.

C'est la dépendance à L'Autre en effet qui détermine chez l'homme la possibilité d'établir un rapport au monde et à l'autre que la nature n'a pas établi ; et qui lui confère sa plasticité, du fait qu'il repose non sur un réel objectivable par la perception, mais sur des semblants -des traits symboliques-, ambigus, équivoques, ouverts au malentendu et supports de l'ambivalence.

Ils marquent d'autre part qu'un sujet établit et modifie son rapport au monde et son rapport à l'autre en se repérant à des traits porteurs de significations potentielles pour lui, en raison de représentations et d'attentes affectives qu'il porte en lui, largement à son insu, et qui le portent à reconnaître, à aimer ou à détester, des éléments du monde extérieur qui entrent en résonance -par fragments- avec elles, sans qu'il soit à même, a priori, de les y reconnaître. Le malentendu ne peut être ici que la règle...

C'est ce qui rend toujours imprévisible les modes de réaction des humains au tissu de la réalité sociale. Et le sens qu'ils leur donnent.

Et c'est pourquoi il est si important que traversant les générations, un certain nombre de citoyens, d'observateurs, de penseurs, puissent exercer la fonction symbolique et imaginaire, en éclaireurs et éveilleurs de conscience pour les autres, et en gardiens des conditions de l'humanité dans une posture critique autant auprès des gouvernants qu'auprès de la masse.

Car la séduction et le despotisme, ces deux tentations du pouvoir, jouent des mêmes ressorts psychiques que ceux que nous avons dessinés comme passion identificatoire et repli sur l'entre-soi. Mais le tissu des institutions et des associations où prend forme la "société" civile demeurent autant de foyers d'échanges et de réflexions, de confrontations intellectuelles et d'action solidaire ; elles sont un creuset efficace, dans les démocraties, d'expériences individuelles et collectives qui mettent à l'épreuve les modalités diverses du rapport humain à l'autre et aux autres, et qui laissent aux sujets singuliers le temps et le loisir d'une élaboration de disposition d'ouverture et de curiosité, de créativité porteurs de sens sur le versant de la vie.

C'est là que se risque la pratique de la culture et que s'invente pour une part son évolution.

L'action politique peut-elle céder à la tentation de la passion identificatoire ou à celle du repli à l'intérieur du cercle idéologique, sans s'exposer aux mirages des effets de la masse ou aux écueils involutifs de l'enfermement idéologique? Seule la 3^e voie dite de l'accomplissement peut tempérer les effets probables des deux premières. Si celle-ci n'assure pas la maîtrise du présent de l'action, du moins laisset-elle un advenir possible.

Publications indicatives

Figures du sujet dans la modernité (dir et cintributrice) Travaux du C.E.P.S. Arcanes, 1997. Mélancolie : entre souffrance et culture (dir.et contributrice) Travaux du C.E.P.S. Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

Désir de peindre en dehors de la figure et de la représentation, in Les fabriques du surcroît (A. Masson et B. Chouvier éd.)pp 109-124, Presses Universitaires de Namur, 2007.

Ni de l'art révolutionnaire, ni de la révolution artistique Essai sur le potentiel d'une articulation

Cicero Egli

Artiste plasticien, vidéaste et curateur indépendant, Genève

Résumé

Cet essai a comme but d'ouvrir des questions et peut-être des inspirations sur le potentiel de l'articulation entre l'art et la révolution. Je parle depuis le point de vue d'un artiste qui s'interroge sur le rôle de l'art dans les luttes et l'organisation sociale. La question de la fonction sociale de l'art posée et définie par Walter Benjamin dans son essai sur la reproductibilité de l'œuvre d'art est fondamentale.

l'essaie de creuser dans l'histoire de l'art du 20ieme siècle et de dévoiler des stratégies ou processus de travail d'artistes émergents dans l'élaboration d'un lien opérationnel entre l'art et la révolution.

Les développements de Gerald Raunig, dans son essai théorique Kunst und Revolution², me serviront de fil rouge. Raunig est théoricien poststructuraliste viennois et co-fondateur de eipcpinstitut européen pour des politiques culturelles en devenir.3

À travers quelques analyses de Raunig, j'introduis la notion de révolution avant de passer à Hegel qui définit dans Vorlesungen über die Aesthetik I+ un concept philosophique de l'esthétique. La deuxième partie traite des avant-gardes russes, notamment le mouvement Proletkoult avec Trétiakov et Eisenstein et le théâtre révolutionnaire dans les années 1920. La suite est consacrée à l'Internationale Situationniste et l'acte de créer une situation, entre 1950 et 1970. Enfin, je tente d'analyser des actions artistiques liées au mouvement altermondialiste, notamment le Sommet de l'Art Interventionniste (SoLA) et le projet collectif de télévision live-stream Geneva03. Les deux projets furent hébergés à l'Usine à Genève durant le G8 d'Evian en 2003.

Créer une machine révolutionnaire - le sens d'une notion

Il convient en premier lieu de donner le sens du mot révolution pour étudier par la suite diverses relations par rapport aux artistes ou aux mouvements artistiques-

Walter Benjamin, L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, essai publié en 1935.

² Gerhard Raunig, Kunst und Revolution, Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jh., Thuria Kant, Vienne, 2005.

³ http://eipcp.net/

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (1835-1838) http://www.textlog.dc/hegel_aesthetik.html

activistes. À cette fin, je reprends un postulat poststructuraliste sur la théorie de la révolution, emprunté à Raunig.

Une compréhension unidimensionnelle de la révolution serait la reprise de l'appareil étatique sans changer en profondeur les structures de l'organisation sociale. La révolution d'octobre 1917 s'est déroulée dans une optique de ce désir de l'appareil étatique. Même si les Soviets incluaient officiellement une large participation populaire dans le pouvoir, un système instrumentalisant les forces révolutionnaires fut installé. Ainsi, dans ce contexte révolutionnaire, il manquait des éléments cruciaux qui auraient pu engendrer une véritable justice sociale durable.

Pour l'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon (19èsiècle), une sorte de révolution pourrait se passer sous un gouvernement, dans l'ombre des institutions gouvernementales, de manière presque invisible. Mais, serait-ce une révolution, ou plutôt un changement ? Sous le système actuel qui récupère et représente tout, ces tentatives sont soit détournées à travers la puissance du capitalisme, soit elles courent le danger de s'isoler, si ce n'est pas par répression. Car, sans perspective de construire une réelle alternative commune dans l'organisation sociale, une coexistence sous ce pouvoir instrumentalisant risque de former des « ghettos » d'autonomies locales, voir d'essentialisme réactionnaire. La visibilité d'une praxis constituante formant une résistance permanente en commun semble essentielle.

Les Zapatistes visent une révolution orientée vers l'ouverture, en avançant par un questionnement permanent, preguntando caminamos, inclus celui de l'état-nation. Les indigènes mènent une lutte armée contre les injustices sociales, dans laquelle il n'est pas question de reproduire les mêmes structures, mais de créer de nouvelles formes de rapports sociaux. La transparence et la rupture par l'échange permanent des représentants fonctionnent comme une expérience de nouvelles formes de pouvoir. « Il n'est pas nécessaire de conquérir le monde, mais de le recréer ». Les Zapatistes ont pu dynamiser leur lutte et la rendre internationale. En 1996, ils invitent des milliers de personnes venues de 40 pays, à une rencontre intergalactique, et posent les fondements d'un mouvement international et des réseaux critiques, dits altermondialistes, contre la mondialisation économique néolibérale.

Dans l'ère de « l'institutionnalisation des marchés mondiaux" (Guattari), où l'État-nation à tendance de devenir un instrument répressif au service de la mondialisation économique, les paradigmes ont changés. Il est essentiel de voir une révolution comme un processus continu qui n'est pas forcément basé sur l'État-nation comme forme absolue. À l'époque du pouvoir globalisé, qui se manifeste sous de multiples formes, même hors des circuits de l'autorité de l'État, la possibilité d'une révolution semble demander des conditions complexes. Toni Negri et Michael Hardt définissent trois composants pour former une véritable machine révolutionnaire: insurrection quotidienne, résistance permanente, pouvoir constituant.6

⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, 1866. http://fr.wikisource.org/wiki/Théorie_de_la_propriété

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (1835-1838)

Pour qu'il y ait insurrection, il faut une cristallisation de lieux et de temps qui produit un événement. Depuis 1998, des mouvements contestataires contre la réunion de l'OMC à Genève, donnent lieu à des formes d'émeutes qui pourraient tourner en insurrection. À Seattle en 1999, un nouveau mouvement nommé altermondialisme est né: un mouvement contestataire nomade, expérimentant des formes d'organisation et de vie en commun, souvent à base temporaire. Les réponses brutales de la répression violente se manifestent à Göteborg, puis à Gènes en 2001, et deviennent la norme.

L'organisation par réseau mondial et par Internet ont donné à ce mouvement une force par l'union des milieux différents. Paysans, syndicats, universitaires, ONGs voir parlementaires, forment une capacité de résistance contre la progression du système capitaliste. Olivier de Marcellus, activiste et altermondialiste de la première heure, voit l'échec de la Doha-round de l'OMC à Cancùn, comme un résultat de la pression d'en bas, par la résistance des mouvements altermondialiste et paysan. De retour du sommet onusien pour le climat à Copenhague en décembre 2009, il constate que « depuis que les Zapatistas ont suscité le mouvement antimondialisation il y a 13 ans, il n'y a jamais eu une alliance aussi large d'organisations appelant pour un 'changement de système' ».⁷

La troisième composante de cette machine révolutionnaire, le pouvoir constituant, fait partie intégrée du mouvement altermondialiste qui fonctionne comme laboratoire de formes de pouvoir démocratique, notamment lors de camps No-border ou d'autres rencontres internationales.

Dans la dynamique des mouvements altermondialistes -le nomadisme, les structures temporaires, l'organisation horizontale et participative- émergent des formes de révolution contemporaine qui fonctionne en ces trois dimensions formant cette machine. On pourrait dire qu'en réalité ces mouvements n'ont pas le potentiel de changement révolutionnaire. Néanmoins une résistance internationale se lève, une globalisation d'en bas qui crée une large solidarité active dans un processus pour le changement.

De la poétique, de la beauté et de l'esthétique du laid

Les concepts philosophiques sur l'esthétique que j'introduis brièvement servent comme matrice de lecture des pratiques artistiques examinées plus bas. D'Aristote à Hegel, l'esthétique et la beauté, le sublime, se déploient dans un processus dialectique. Deleuze cherche une autre dynamique afin de « laisser couler un peu de sang de Dionysos, dans les veines d'Apollon » ⁸

Aristote distingue les sciences en trois groupes; théorique, pratique, poétique. La Poétique (335 avant Jésus-Christ) comprend toutes les activités qui produisent une œuvre d'art définie par des normes précises. Les étapes de la narration –

8 Gilles Deleuze, Différence et Répétition, 1968 http://protevi.com/john/DG/index.html

http://www.textlog.de/hegel_aesthetik.html

⁷ Olivier de Marcellus, Reclaiming Power à Copenhague, Un pas décisif vers un mouvement global pour la justice climatique http://www.climatjusticesociale.org/B_CJSdocPDF/ReclaimPower.pdf

introduction, noeud et dénouement – y sont précieusement enseignés. Une pièce de théâtre touche le public à travers des émotions. Selon Aristote : « La purgation des émotions, ou catharsis, se produit de la manière suivante : le spectateur est censé ressentir de la pitié ou de la crainte face au spectacle qu'il voit. Mais en même temps, il ressent un plaisir à ressentir des sentiments de crainte et de pitié. Autrement dit, ce qui permet de se détacher de ces émotions est la construction de l'histoire. Seule une histoire bien liée selon ces règles permet d'obtenir ce résultat. » La prise en charge du spectateur, produit donc une implication dans l'histoire du héros. Mais, en même temps, le sort de ce dernier ne touche pas véritablement la vie quotidienne du spectateur, et ne change pas les conditions de sa vie. Il y a toujours deux mondes différents, celui du spectacle et celui de la vraie vie et des conditions sociales réelles.

On peut y constater une distinction entre l'art et la vie qui est fondamentale. J'essaie d'analyser les pratiques artistiques politiques ou révolutionnaires à travers cette question de séparation ou union de l'art et de la vie. Une petite anecdote sur l'« effet révolutionnaire » du théâtre bourgeois, et la confusion entre l'art et la vie, reste une exception historique¹⁰, voire une légende. En août 1830 dans un Bruxelles au climat révolutionnaire, le public sort du théâtre suite à une représentation de *La muette de Portici* ¹¹ d'Aubert, et prend d'assaut le palais de justice. Cette insurrection de masse aurait rendu possible l'indépendance de la Belgique. Mais en réalité, les amateurs d'opéra, tous bourgeois, n'ont que rejoint la manifestation d'ouvriers qui est passée devant l'opéra en direction du palais de justice.

Suite à la définition de l'art classique d'Aristote, qui influence encore aujourd'hui artistes, metteurs en scène et scénaristes, je voudrais venir à la définition hégélienne de l'esthétique, qui a aussi une grande influence sur la définition de l'œuvre d'art. « Pour Hegel, l'art exprime l'Idée sous une forme sensible, c'est l'absolu donné à l'intuition : le Beau est la manifestation sensible de l'Idée, mais sans en être une forme achevée »¹². Dans ses *Lectures sur l'esthétique I*,¹³ Hegel explique en s'appuyant sur la base du théâtre à la narration classique, – exposition, conflit, dénouement – que c'est la différence créée par le conflit qui fait avancer l'histoire, et il parle déjà de la *situation*. D'une manière simplifiée ceci fonctionne ainsi : d'abord un état neutre, une sorte de « Situationslosigkeit », auquel s'ajoute une situation particulière. La différence entre les deux provoque inévitablement une *collision* qui est poussée à se dénouer afin de réinstaller l'ordre et

9 Aristote, La Poétique, chap. 14, http://fr.wikipedia.org/

¹⁰ La représentation au Théâtre de la Monnaie de Bruxelles le 25 août 1830 à l'occasion du 59e anniversaire du roi Guillaume d'Orange déclencha les émeutes qui menèrent à la révolution belge et finalement à l'indépendance de la Belgique le 4 octobre 1830. Au moment du duo « Amour sacré de la patrie », les spectateurs se levèrent et sortirent dans la rue : « Amour sacré de la patrie, Rends-nous l'audace et la fierté ; À mon pays je dois la vie. Il me devra sa liberté. » Raunig , p :134.

¹¹ http://fr.wikipedia.org/wiki/La_Muette_de_Portici,

¹² http://fr.wikipedia.org/wiki/Hegel - Texte entier en allemand :

http://www.textlog.de/hegel_aesthetik.html

¹³ http://fr.wikipedia.org/wiki/Esthé_ou_philosophie_de_l'art

le calme. Cette mécanique est basée sur le concept d'un état fixe et absolu, « ein allgmeiner Weltzustand ».

Ainsi la doctrine de Hegel n'est pas compatible avec la machine révolutionnaire de Hardt et Negri, car ce concept absolu du « Weltzustand » implique une idée de pouvoir supérieur auquel serait soumis le monde. Mais plutôt avec le concept de Deleuze dans Différence et répétition¹⁴ qui propose que le mouvement enclenché par l'intrigue ne cherche pas le dénouement, mais se bloque dans une répétition perpétuelle. Ainsi les différences deviennent des monstres qui ne se soumettent plus à une harmonie, ou beauté idéale. Deleuze ouvre ainsi une possibilité à « l'esthétique du laid ». Il distingue entre représentation organique, qui tend à l'harmonie, et une représentation orgique, machine perpétuelle qui considère, et le beau, et le laid, et maintient sa monstruosité. Peut-être une condition vitale pour l'articulation de l'art et du politique dans une perspective révolutionnaire?

Théâtre contre la représentation - les avant-gardes russes des années 1920

À la fin des années 1910, la critique des avant-gardes russes se dirige fondamentalement contre la culture bourgeoise et se base sur des théories marxistes. Le Futurisme, le Constructivisme, mais aussi le Productivisme¹⁵ réunissent des artistes qui s'engagent par des stratégies performatives, provocatrices et subversives. Ils cassent la tendance bourgeoise et individualiste de l'autonome autonomie de l'art pour l'art, vers un concept de l'hétéronomie autonome de la culture.16 Hétéronomie, car la production culturelle est en grande partie commissionnée par conseil de commissaires du peuple (Sovnarkom), notamment Lounatcharski (1875-1933) responsable de l'éducation, qui manifeste que la culture et l'art doivent contribuer à la construction de la nouvelle société. Dans l'idée de rapprocher l'art et la vie, il se base sur Marx qui disait, « qu'il n'y ait pas d'artistes peintres dans une société communiste, mais des humains qui peignent aussi. » Dans la foulée de la révolution d'octobre 1917, dans le programme maximal des futuristes russes, Sergueï Trétiakov (1892-1937), écrivain constructiviste, dramaturge et journaliste, proclame la « dissolution de l'art dans la vie » et vise un concept de L'art pour tous.

Leur mouvement *Proletkoult* fondé sous les théories d'Alexandre Bogdanov (1873-1928), médecin, écrivain, philosophe et beau-frère de Lounatcharski, tente de construire un pont entre la classe ouvrière révolutionnaire et l'intelligentsia bourgeoise radicale. Le théâtre du *Proletkoult*, avec Trétiakov, quitte l'espace traditionnel pour des mises en scène de masses dans la rue. Ce dernier note dans son carnet après les premières représentations révolutionnaires : « de quelle véhémence les tondeuses et automobiles qui devaient représenter l'eau-de-vie que

_

¹⁴ Gilles Deleuze, Différence et Répétition, 1968 http://protevi.com/john/DG/index.html

¹⁵ Le Productivisme fut un mouvement artistique fondé par un groupe d'artistes constructivistes de la Russie postrévolutionnaire qui croyaient que l'art devait avoir un rôle pratique et utile à la société, être une des facettes de la production industrielle. (wikipedia)

¹⁶ Raunig, p. 135.

l'on gicle sur le corps du théâtre étaient placés sur la scène de Meyerhold [...] Mettez-vous debout – tous dans la rue! »17

Lounatcharski déclare, « Pour gagner conscience de soi, les masses doivent se produire clairement, dans les mots de Robespierre, devenir le spectacle de soimême »¹⁸. Dans cette idée fut créé l'Octobre théâtral, une vague d'évènements, comme des fêtes populaires, du théâtre d'amateurs et des soirées d'agitation. Des mises en scènes gigantesques qui se sont répandues à travers des villes entières visent une théâtralisation de la vie et transforment les spectateurs de masse, en acteurs.

Sous la régie de Nikolai Evreinov (1879–1953), la prise d'assaut du Palais d'Hiver de la *révolution d'octobre 1917* est reconstituée et mise en scène en 1920 à Petrograd. 15'000 acteurs recrutés à l'armée rouge et plus que 100'000 spectateurs-acteurs, habitants de la ville sont mobilisés, tous.

Mais cette mise en scène, peut-être plus spectaculaire que la révolution du 1917, n'a que laissé quelques peu de photographies comme trace.¹⁹

Dés 1921, dans la foulée de réformes du Nouveau programme économique (NEP), le gouvernement réduit les moyens pour le mouvement Proletkoult, mais les artistes continuent leurs productions. Le théâtre est redimensionné et reprend à nouveau la fonction plus classique du théâtre bourgeois, avec des tickets chers et un public plus élitiste. Le Premier théâtre ouvrier à Moscou, avec Eisenstein, Trétiakov, Meyerhold et d'autres, expérimentent un théâtre plus excentrique. Ils croisent les genres en ajoutant au théâtre des éléments cinématographiques et du cirque. Le groupe ne travaille plus avec les masses, mais se spécialise et vise à nouveau un public plus spécifique et homogène.

En 1925, ils mettent en scène la pièce Masque à gaz dans une usine à gaz. Des expériences formelles dans le déroulement d'une pièce visent une désillusion de la situation représentée. L'émotion du théâtre classique est cassée par une fragmentation de la narration, et la pièce se présente comme un enchaînement d'attractions numérotées. Le décor est remplacé par des objets de construction comme des échafaudages qui sont travaillés par les acteurs. Les scènes jouées restent de fragments sans conclusion et c'est au spectateur de créer un sens entre ces représentations de situations. L'esthétique fictive de la narration est définie comme concept bourgeois, et substitué par le travail des corps et des signes réels. La narration devient un processus. Après la quatrième soirée à l'usine, les ouvriers se sentent dérangés dans leur travail et montrent gentiment la porte aux artistes.

Les nombreux laboratoires de micropolitique qu'entretient Trétiakov dans les kolkhozes afin de trouver des formes nouvelles prennent fin avec son arrestation

-

¹⁷ Oliver Marchart Auf der Bühne des Politischen

http://www.republicart.net/disc/publicum/marchart03_de.htm

¹⁸ Anatoli Lounatcharski, La révolution et l'art, essai publié posthume en allemand Die Revolution und die Kunst, en 1962.

¹⁹ Sept ans plus tard, Sergeï Eisenstein remet en scène une nouvelle fois l'événement pour son fameux film Octobre (1927). Ainsi est créée une représentation durable de la révolution sur pellicule.

en 1937 et son exécution en 1939. Sous Staline, l'utopie d'une société inspirée par des procédés artistiques n'est plus tolérée.

Néanmoins, ces expériences sont fondamentales pour le théâtre et le cinéma actuels. Une énorme collection de formes et de gestes, de liens et de ruptures, ont une influence irréversible pour l'art du 20^è siècle.

La construction d'une situation - L'Internationale Situationniste

« Le mouvement situationniste apparaît à la fois comme une avant-garde artistique, une recherche expérimentale sur la voie d'une construction libre de la vie quotidienne, enfin une contribution à l'édification théorique et pratique d'une nouvelle contestation révolutionnaire. » Guy Debord²⁰

Guy Debord, inspiré du lettriste Isidore Isou, a commencé dans les années 1950 à faire des films expérimentaux. Dans cette phase pré-situationniste, il expérimente avec une extension performative de la salle de projection. Son premier film *Hurlements en faveur de Sade* (1952) contient des séquences blanches, parfois des fragments de phrases ou des citations et sinon du noir. Cette forme minimaliste et ouverte laisse la place au spectateur qui devient ainsi l'acteur de la situation qui se produit plutôt dans la salle, plutôt que sur l'écran. Durant une première projection au Musée de l'Homme à Paris en 1952, le public se révolte, et la projection doit être annulé en cours de route.²¹

« La construction de situations commence au-delà de l'écroulement moderne de la notion de spectacle. Il est facile de voir à quel point est attaché à l'aliénation du vieux monde le principe même du spectacle : la non-intervention. On voit, à l'inverse, comme les plus valables des recherches révolutionnaires dans la culture ont cherché à briser l'identification psychologique du spectateur au héros, pour entraîner ce spectateur à l'activité, en provoquant ses capacités de bouleverser sa propre vie. »²² Debord déclare clairement qu'il ne s'agit pas de représenter une situation, mais de la créer.

Dès 1953, Debord et Ivan Chtcheglov (Gilles Ivain), les deux membres, voire fondateurs de l'Internationale lettriste, se concentrent sur des questions de rapports sociaux et de l'aliénation par la représentation, par exemple par les médias. Ils analysent aussi l'organisation sociale de la ville et de l'espace urbain. Avec la pratique de la dérive, ils tentent de détourner la vie quotidienne et les désirs de chacun en créant des situations temporaires. « Un essai primitif d'un nouveau mode de comportement a déjà été obtenu avec ce que nous avons nommé « la dérive », qui est la pratique d'un dépaysement passionnel par le changement hâtif d'ambiances, en même temps qu'un moyen d'étude de la psycho-géographie et de la psychologie situationniste. » ²³ Au lieu d'acteurs ou de public, les constructeurs de la situation deviennent des viveurs, et ainsi la notion de désir entre en jeu. « Il faut définir de

22 Guy Debord, Rapport sur... p. 39.

-

²⁰ Guy Debord, Rapport sur la Construction des situations, 1963, 1001 nuits n°300.

²¹ Greil Marcus, Lipstick Traces, 1989.

²³ Guy Debord, Rapport sur... p. 38.

nouveaux désirs, en rapport avec les possibilités d'aujourd'hui. Il faut déjà, au plus fort de la lutte entre la société actuelle et les forces qui vont la détruire, trouver les premiers éléments d'une construction supérieure du milieu, et de nouvelles conditions de comportement. »²⁴

L'Internationale Situationniste (I.S.) crée des formes programmatiques révolutionnaires comme pratique artistique. Leur travail se situe donc sur le seuil entre action politique et représentation artistique. Néanmoins, un éloignement de l'artistique, voire un glissement vers une radicalisation politique a lieu. En 1962, l'I.S. se scinde en deux camps; les « révolutionnaires » et les « artistes » qui seront ensuite, pour la plupart, exclus. L'historien d'art Roberto Ohrt (né 1954), spécialiste de l'avant-garde et des situationnistes, distingue entre l'histoire de l'art et celle de l'action révolutionnaire. Il comprend, que la dissolution de la situation serait un passage vers l'action, donc une sortie du registre de l'art. Ohrt reproche à Debord de n'avoir pas réussi le passage à l'art moderne qui se construit par l'expérience sensuelle²⁵, mais mentionne l'importance de son travail théorique, notamment La société du spectacle, pour la pensée révolutionnaire d'après-guerre.

La société du spectacle, l'oeuvre théorique principale de Debord, est publiée en 1967, et Raoul Vaneigem écrit son Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations 26. Leur travail participe fortement à la formation d'un cadre théorique pour mai 68 et l'I.S. commence à participer à des actions politiques. Les stratégies situationnistes, les signes, la pratique de la dérive, la construction des situations, sont repris dans les actions politiques comme les Enragés de Nanterre. Le travail graphique de propagande et surtout le détournement de la publicité ou des bandes dessinées, jusqu'aux graffitis, inspire fortement les milieux estudiantins. L'I.S va même jusqu'à la réorganisation et le détournement de l'Union nationale des étudiants de France à Strasbourg et publie des pamphlets en masse, 300'000, grâce aux moyens de l'organisation. Ce qui tourne au scandale en 1966.27 Dans la foulée de mai 68, l'I.S. encourage à des occupations et aident à construire le lien entre étudiants et ouvriers à l'aide d'affiches, de manifestes, de bandes dessinées et de chansons qui ont été traduites dans diverses langues.

Si nous parlons ici d'une machine révolutionnaire, l'articulation entre l'art et la machine révolutionnaire tridimensionnelle s'est quasiment établie. Mais l'Internationale Situationniste s'est développée d'un collectif d'artistes d'avant-garde vers une organisation active dans l'agitation politique, avec un grand apport théorique. Les questions soulevées, au début, dans un cadre artistique emportent l'I.S. de plus en plus vers le champ politique. La propagande anti-art de Debord dans laquelle il attaque aussi les dadaïstes et les surréalistes confirme cette transformation.²⁸

²⁴ Guy Debord, Rapport sur... p. 30.

 ²⁵ Roberto Ohrt, Phantom Avant-garde – A History of the Situationist International and Modern Art, les presses du réel,

²⁶ http://arikel.free.fr/aides/vaneigem/

²⁷ Internationale situationniste Numéro 11, Nos buts et nos méthodes dans le scandale de Strasbourg, 1967. http://debordiana.chez.com/francais/is11.htm#buts

²⁸ Raunig

Si la théorie classique sur l'art manifeste la séparation entre l'art et la vie, la dialectique de Hegel, avec la rescision (Aufhebung) de l'art dans la révolution, semble ici se vérifier.

The Revolution Will (Not) Be Televised-l'art activiste dans l'altermondialisme

Walter Benjamin distingue entre la politisation de l'esthétique et une esthétisation de la politique, à l'image de la déperdition de l'aura²⁹ de l'œuvre d'art par les techniques de reproduction de masse. Il n'est pas nostalgique du déclin de l'aura, pour lui, cette perte est même à l'origine de la création de l'œuvre d'art. Les œuvres s'appuyant encore sur cette notion d'aura peuvent en fait être liées au fascisme ou à tout autre domination qui provoque une esthétisation de la vie politique.³⁰

Ce sont des questions qui ont été posées lors du premier Sommet de l'art interventionniste (SoLA)³¹ en 2003. Ce contre-sommet a lieu à Genève dans la foulée des protestations contre la réunion du G8 à Evian. L'événement est placé au centre de l'action durant les jours agités du début juin. L'Usine, lieu important de la culture alternative accueille un centre de convergence pour les manifestants. De nombreux groupes comme Indymedia.org, Expertbase, Samizdat et d'autres ont participé à créer ce lieu véritablement constituant. Pendant quatre jours, les zones de convergences entre art et action politique étaient ouvertement discutées et analysées.

Forde - espace d'art contemporain, dont j'étais curateur en équipe avec Donatella Bernardi et Daniel Ruggiero, a organisé SoLA et a invité huit artistes et théoriciens.³² L'idée était de placer un tel événement au centre de forts mouvements de contestation, et finalement de répression, avec le but d'expérimenter les potentiels révolutionnaires dans l'art contemporain. SoLA était la création d'une situation qui n'est ni vraiment pur débat, ni œuvre et s'est présenté comme «Pratiques constituantes et non représentationistes, formes expérimentales d'organisation se développant dans des micro-situations précaires durant un intervalle de temps limité, nouveaux modes d'auto-organisation.»³³

«Sous l'influence des techniques cyber-médiatiques, des potentialités se doivent d'être testées, investies, réinventées : L'auteur n'a jamais été autant producteur, la fonction d'organisation de l'art (Walter Benjamin) ne s'est jamais autant émancipée dans la création de zones de voisinage imbriquées de pratiques artistiques, d'activisme et

http://www.forde.ch/fileadmin/files/soia/soiaframe.html

7

²º À l'inverse des icônes qu'on voyait, par exemple, dans les églises orthodoxes, où l'emplacement et la vibration de l'œuvre étaient uniques, propres à une communication mystique, les techniques de reproduction de masse, notamment l'imprimerie et la photographie, ont contribué à la déperdition de l'aura propre d'une œuvre unique, désincarnée par sa reproductibilité et sa déclinaison dans d'infinis sous modèles. Désolidarisé des valeurs de culte véhiculées par la classe dirigeante, l'art perd ainsi son autonomic originelle. L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique

³⁰ http://fr.wikipedia.org - L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique

³¹ Annonce de SoLA sur http://www.forde.ch/fileadmin/files/soia/soiaframe.html

³² Michel Chevalier, Hamburg, Carla Cruz, Rotterdam, Rainer Ganahl, New York, Oliver Ressler, Wien, Florian Schneider, München, Liliane Schneiter, Genève, Drabble+Sachs, Basel Zürich

³³ Texte d'annonce de SoLA sur le siteweb officiel

de production théorique.»³⁴ SoIA était une expérience dans la production hybride entre théorie et activisme artistique, par la participation active dans la représentation des processus de pouvoir constituant et par son avancement par questionnement. Mais aussi par les actions performatives et participatives des artistes invités, comme le théâtre de marionnettes, Act 2 - Do You Want to Manipulate for a Change? ³⁵ de Carla Cruz, qui était active dans les rues de Genève.

Le projet geneva03, un conglomérat de divers groupes d'artistes et de média-activistes installés à l'Usine a aussi collaboré à SoLA, notamment par la participation de Florian Schneider³⁶. Le projet se situe entre l'art et le média-activisme à base autonome et temporaire. Des parallèles avec les stratégies des avant-gardistes russes se montrent dans la fonction organisatrice mise en place par geneva03 Florian Schneider déclare que le projet est créé sur la base d'un rough consensus running code,³⁷ il s'agit de créer des outils simples, que les gens, ou les masses, peuvent utiliser à une fin émancipatrice. Le studio télévision Internet live-stream à l'Usine est ouvert à tout le monde pour accueillir leurs vidéos filmées dans les rues de Genève. Ces vidéos passent directement sur Internet par streaming et le monde entier peut les regarder, comme une télévision. L'idée est de détourner les produits de consommation, caméra vidéo, appareils photos, etc. et de faire ainsi du consommateur un producteur, et ceci dans un cadre autogéré.

La tendance des mass-médias à uniformiser et à esthétiser la contestation est brisée par la multitude d'images produites par les manifestants mêmes. Les individus peuvent se différencier par leur production d'images singulières, individuelles et collectives en même temps. Ces images travaillent contre la logique de représentation des médias de masse qui tendent à scandaliser et à rendre spectaculaire les contestations. Schneider affirme même pendant SoLA que le contenu n'est pas important, mais que c'est dans le geste de créer un outil³⁸ transcendant la hiérarchie de la production d'art ou de l'information que se trouve le potentiel émancipateur.

Mais, comme avertit Benjamin, on pourrait se demander si l'appropriation de l'art par les masses ne conduit pas à transformer l'œuvre d'art en marchandise et à la fétichiser. D'ailleurs, pour le philosophe Théodore Adorno, ces nouvelles formes artistiques libèrent certes l'œuvre d'art de son emprise politique et religieuse, mais l'utilisation que la masse fait de l'art entraîne en même temps la fin de celui-ci par un processus de marchandisation.³⁹

34 Texte d'annonce de SoLA sur le siteweb officiel

³⁵ http://www.forde.ch/fileadmin/files/soia/participants/cruz.html

³⁶ Everyone is an Expert- Mobile, Satellite connected Studio bus that covers the protest movements in the Geneva area. The live video images are transferred to IMC Studio and streamed out on the internet. An open source video production and distribution network (V2V - virtual video syndicate) allows to send and receive video images between the different activities worldwide.

³⁷ David Dana Clark (born April 7, 1944) is an American computer scientist. «We reject: kings, presidents and voting. We believe in: rough consensus and running code. »

³⁸ aussi dans le film Zones de convergence, 2004 de Cicero Egli, http://paralog.ch/zones/

³⁹ http://fr.wikipedia.org - L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique

La représentation orgique de Deleuze correspond à la structure du projet geneva03 par son caractère de machine perpétuelle refusant de se développer vers un dénouement. Ainsi le dispositif tourne pendant deux jours, mais subit une rupture brutale au moment où des policiers en civil prennent d'assaut l'Usine et pénètrent rapidement dans le studio et ordonnent immédiatement d'arrêter les caméras. Uniquement le son continue à tourner. Schneider s'emporte en disant que : « si on avait écrit une pièce de théâtre sur un projet comme le live-stream, il ne pourrait pas y avoir de meilleur scénario que celui qui s'est passé réellement» Cette déclaration ouvre encore une fois le débat sur la question de l'esthétique. Le projet live-stream de geneva03 n'entre clairement pas dans la catégorie de l'art définie par Hegel, car il ne tend pas vers un dénouement, mais se répéte en permanence. Puisque le dénouement n'est pas inscrit dans le script du projet, la participation de la police qui « achève l'œuvre », fait entrer le projet live-stream dans une logique narrative. On pourrait dire qu'ainsi le projet devient œuvre d'art et machine participative selon toutes les règles de l'art.

Et le théâtre n'est pas fini. Il fait son entrée dans la salle de cinéma avec la projection des vidéos qui dénoncent l'action brutale des policiers en civil. Cette session spéciale était organisée pour les parlementaires et ministres genevois, invités à voir cette «œuvre » très sensuelle avec en apogée, du sang giclant des crânes frappées par des matraques télescopiques.

Avec la distance temporelle et l'avancement technologique, on peut aussi comprendre le processus de marchandisation évoqué par Adorno. Le projet geneva03, les flux vidéo sur Internet étaient en 2003 une entreprise pionnière. Mais aujourd'hui, le système semble récupérer cette démocratisation de la production à travers Internet 2.0 et des sites comme youtube.com, myspace etc., où tout le monde peut diffuser ses vidéos. La situation n'est évidemment pas la même, car la notion de résistance ou d'insurrection n'est pas au centre d'un tel dispositif. Mais, on peut se demander, en quoi un tel projet comme le live-stream de geneva03 serait encore désirable aujourd'hui? Est-ce qu'il n'aurait pas simplement perdu sa fonction constituante et sa force révolutionnaire?

L'art comme élément constituant d'une révolution ?

L'art au service de la révolution est hors question. Si l'art sert à illustrer ou donner de la couleur à une idée politique, sa fonction serait forcément l'esthétisation dangereuse de la politique. La question reste celle de la séparation, ou justement de la suppression des différences entre l'art et la vie, disons des conditions sociales de la vie. Walter Benjamin rend attentif aux conditions de la production artistique. Ce regard critique met en question l'effet révolutionnaire du travail des avant-gardes russes. Trop proche du gouvernement constitué, leurs expérimentations se brisent sous ce pouvoir instrumentalisant. La puissance de la

⁴⁰ Dans le film Zones de convergence.

fonction créatrice et organisatrice de l'art risque d'être abusée. Les avant-gardes ne pouvaient pas sortir de cette relation de pouvoir.

Les situationnistes et précisément l'Internationale Situationniste se sont donnés une toute autre condition. De base autonome, ils agissent d'abord dans la vie quotidienne des villes et ensuite dans les mouvements contestataires, avec des actions d'une fraîcheur anarchiste et subversive. Mais, un éloignement du champ artistique se produit. Ce glissement s'explique à la fois par une radicalisation de Debord, mais aussi par le phénomène que les articulations entre l'art et la révolution restent des superpositions, overlaps, d'une durée toujours temporaire, comme le constate Raunig.

L'art activiste et les projets à l'intérieur des réseaux altermodialistes sont des émergences d'actualité qui tentent de rapprocher l'art et la vie sociale et politique. Ces machines créatives se nourrissent des expériences du passé et prennent une fonction à la fois organisatrice et constituante. Ces projets à base temporaire semblent demander une redéfinition de la notion d'art et réussissent ainsi à faire le pont entre l'art et la vie. Mais comme dans le cas de geneva03, elles sont déjà encerclées. D'un côté par l'appareil répressif qui participe à diviser les tendances artistiques-révolutionnaire, et de les repousser à un retour dans le champ artistique. Et de l'autre, par le système capitaliste cognitif qui veille à récupérer les idées à sa propre fin et tente de séparer ainsi le couplage.

À partir des exemples des avant-gardes, de l'I.S et de l'art activiste dans les mouvements altermondialistes, on constate qu'une certaine force fondamentale pousse à diviser les tentatives de politiser l'art. Il semble que la théorie de Hegel résiste toujours. Le « Fundamentailish of Wiederherstellung »⁴¹ notion inventé par James Joyce dans son livre Finnigans Wake, illustre bien cette condition.

Peut-être que la perte de la mystique aura benjaminienne n'est pas encore résolue, et l'art du 21^è siècle se doit encore de l'intégrer dans sa production. Mais, Benjamin dit « l'art n'avait en fait jamais été autonome et toujours sous l'emprise de valeurs extérieures comme la religion »; l'aura de l'œuvre d'art n'a, en fait, jamais existé et n'est que « l'intrusion d'un pouvoir exogène décidé à pénétrer le champ de l'art pour mieux assujettir le monde. » La perte de l'aura ne signifie pas la disparition de l'œuvre d'art mais au contraire son existence véritable. ⁴²

Malgré et par ces enjeux de forces, je crois qu'une cohabitation entre l'art et le politique possède un haut potentiel révolutionnaire, qui est plus fort que les pouvoirs instrumentalisants. Mais, il reste à veiller à cette fine ligne qui peut faire basculer les « bonnes idées au service de la cause » dans un désastre. En vue d'une révolution pour la justice sociale et l'environnement, j'espère que ces analyses et articulations donnent des idées et des outils de pensée pour l'imagination et la création d'un monde meilleur.

⁴¹ James Joyce, Finnegans Wake, 1939 cité par Raunig.

⁴² http://fr.wikipedia.org - L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique.

Biblio- et webographie

Anatoli Lounatcharski *La révolution et l'art*, essai publié posthume en allemand *Die Revolution und die Kunst*, en 1962

Aristote, La Poétique, chap. 14, http://fr.wikipedia.org/

Contribution a une définition situationniste du jeu, in IS n°1,1958,

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (1835-1838) http://www.textlog.de/hegel_aesthetik.html

Gerhard Raunig, Kunst und Revolution, Künstlerischer Aktivismus im langen 20.Jh., Thuria Kant, Vienne, 2005

Gilles Deleuze, Différence et Répétition, 1968

http://protevi.com/john/DG/index.html

Guy Debord, Rapport sur la Construction des situations, 1963, 1001 nuits n°300

http://i-situationniste.blogspot.com/2007/04/contribution-une-definition.html

Internationale situationniste Numéro 11, Nos buts et nos méthodes dans le scandale de Strasbourg, 1967 http://debordiana.chez.com/francais/is11.htm#buts

Oliver Marchart Auf der Bühne des Politischen

http://www.republicart.net/disc/publicum/marchart03_de.htm

Olivier de Marcellus, Reclaiming Power à Copenhague, Un pas décisif vers un mouvement global pour la justice climatique

http://www.climatjusticesociale.org/B_CJSdocPDF/ReclaimPower.pdf

Roberto Ohrt, Phantom Avant-garde – A History of the Situationist International and Modern Art, les presses du réel

SoLA- Summit of Interventioniste Art,

http://www.forde.ch/fileadmin/files/soia/soiaframe.htmt

Walter Benjamin, L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, dans Œuvres III, Edition Gallimard, 2000

Wikipedia.org, encyclopédie libre en ligne

Zones de convergence, essai vidéo de Cicero Egli, 2004 Sur DVD et http://paralog.ch/zones/

Productions et publications (choix)

- Zones de convergence, essai vidéo de Cicero Egli, 2004
- SoIA Summit of Interventionist Art, Cicero Egli, mémoire de fin d'étude, Ecole Supérieure des Beaux-Arts, Genève, 2003
- Collaborative Practices Part 2, « Vielstimmigkeit », Shedhalle, Zürich, 2004, Co-curateur proposant Subversive collaborative production in Information Society^{‡3}

Remerciements

Fabrice Bachli et Murièle Begert

⁴³ Artistes invités : Adla Isanovic, artiste, Sarajevo, Rama (Hackitectura), Yves Degoyon (Riereta), les deux mediahacktivistes de Barcelone.

www.shedhalle.ch/dt/programm/vorort/collaborative_practices

L'intelligence du collectif : quel rapport aujourd'hui entre théorie et pratique ?

Jean-Michel Dolivo

Avocat, Lausanne

Un certain nombre de chercheurs tentent de décrypter, du point de vue de leur domaine de compétences, les transformations et l'évolution de la société capitaliste, d'analyser les formes et la légitimité des résistances ainsi que de tracer des pistes pour un projet d'émancipation sociale. Ces réflexions, analyses et débats se déroulent dans une nouvelle dimension, grâce aux possibilités importantes d'échanges à l'échelle mondiale liées nouveaux moyens de communication.

Les questions soulevées dans ce colloque, en particulier sur les expériences de résistance face aux mécanismes d'exploitation et d'oppression à l'origine des catastrophes sociales et écologiques que nous vivons, posent le problème de savoir si et comment les acteurs et actrices sur le terrain sont à même de se saisir de cette pensée critique et si et comment cette pensée peut agir sur les expériences en cours. Dans quelle mesure les mouvements sociaux qui mènent des luttes collectives peuvent-ils prendre en charge une opposition déterminée au système dominant et proposer des alternatives ? Comment la pensée critique peut-elle entrer en action ?

De ce point de vue, la fin du siècle précédent et le début de celui-ci marque une rupture fondamentale: l'ancien mouvement ouvrier, tel qu'il s'était développé et organisé au 19^è et dans la première moitié du 20^è siècle ne peut plus être considéré comme le lieu privilégié où les expérimentations sociales et une réflexion critique radicale se confrontent. Cet ancien mouvement ouvrier a très largement sombré, détruit qu'il a été dans sa capacité d'organiser l'action et dans sa réflexion collective, aussi bien par les catastrophes qu'ont constitué le fascisme et le stalinisme que par l'intégration totale de la social-démocratie à l'ordre dominant.

Dès lors, pour celles et ceux qui ont pour projet de développer une réflexion critique radicale, il est urgent et indispensable de construire des liens avec les luttes de résistance qui existent, par exemple celles des salariés, en France, refusant la fermeture de leur usine liée à des choix de rentabilité des multinationales, occupant leur usine et menaçant même parfois de la faire sauter, celles des jeune s'organisant et luttant contre la précarité, ou celles des travailleurs immigrés sans-papiers se battant pour la reconnaissance de leurs droits. Comment reconstituer ce rapport

¹ Résumé de l'intervention lors de la plénière finale du colloque.

entre théorie et pratique ? L'appui théorique et concret de nombreux scientifiques aux luttes pour la défense de l'environnement montre toute sa force. C'est également le cas avec le soutien apporté par des enseignants aux mouvements qui agissent en France contre les renvois de jeunes sans-papiers ou avec la dénonciation par des professionnels de la santé des conséquences graves sur la santé des travailleurs de l'utilisation de l'amiante.

L'intelligence du collectif est une arme redoutable, il est nécessaire de l'utiliser sans trop attendre!

TABLE DES MATIERES

COLERE, COURAGE, CREATION POLITIQUE La théorie politique en action

Hugo Victor, Le vieux monde, L'année terrible, épilogue, (1872) Antelme Robert, Il peut tuer un homme, mais il ne peut le changer en autre chose, (1957)	
TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface	11
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale aux sept volumes	17
Prendre la parole pour témoigner	
MIMI, requérante d'asile, Vivre entre colère, espoir et désespoir	29
MARTIN Adela et Naira, Entre deux cultures, garder son feu sacré et le transmettre	33
Gauches, création théâtrale pour retrouver le souffle des mots	
LILLO José, metteur en scène, avec Jeanne DE MONT, Julia BATINOVA, Felipe CASTRO, Pascal GRAVAT, <i>Gauches</i> , création théâtrale, Lausanne 23 avril 2010	39
Ouverture : une Université libre au XXIe siècle ? Pour qui ?	
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Une Université libre de Berlin au XXIe siècle ?	53
LYON Anne-Catherine, « Colère et création politique »; « soumission et insoumission ».	59
DE COULON Graziella, Pourquoi le colloque a un sens pour le mouvement de résistance ?	63
RAMIREZ Socorro, L'Université comme un pont entre les pays.	69

CHONGGUO Cai, La colère de la société et les créations culturelles et politiques	83
JORIS Elisabeth, Luttes des femmes : colère et conscience sociale. Réflexions à partir de l'histoire suisse	87
Transformations des rapports de pouvoir et de la guerre	
MORISSON Toni, La vie moderne commence avec l'esclavage (extrait)	97
HERNANDEZ BENAVIDES Manuel, Grand-père paysan, petit-fils déplacé?	99
POURANPIR Jamshid, La colère derrière le voile. Colère et insoumission dans le contexte d'un régime du « droit divin »	111
VINAR Marcelo, Les temps actuels, une menace à l'intimité	117
TOSEL André, Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini ? La guerre au carré	129
RIGAUX François, Où en est la notion de guerre juste ?	163
LEYLAVERGNE Laurent, Devant l'abîme de l'anéantissement, les pas de côté des hommes modernes	177
MOESCH Lea, La « sécurité nationale » au Chili au XXI ^e siècle	203
GOMEZ-MANGO Edmundo, L'exil, les désolés et la colère	219
Table des matières des autres volumes	231

TABLE DES MATIERES

SIX AUTEURS DE THEORIE POLITIQUE POUR LE XXI° SIECLE

H. Arendt, N. Busch C. Castoriadis, C. Guillaumin, R. Ivekovic, A. Sayad

Colère, courage et création politique

HOLLOWAY JOHN, C'est de la lutte (extrait)	
Table des matières	
TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface	9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale au volume	15
Femmes, rapports sociaux de sexe, sexisme, racisme et théories de la société	
GUILLAUMIN Colette, Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées	27
JUTEAU Danielle, Colette Guillaumin : la théorie comme acte contestataire	43
WITTIG Monique, On ne nait pas femme	61
MATHIEU Nicole-Claude, Du consentement des dominé(e)s.	69
Chercheurs, rapports de pouvoir, résistance	
SAYAD Abdelmalek, les coûts et les profits de l'immigration (extrait)	79
CHAIB Sabah, ABBOUB Karim, Abdelmalek Sayad: une œuvre, un héritage et un engagement dans la distanciation	85

	CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Sayad (1933-1998), un passeur, une figure aux frontières obscures de la citoyenneté	113
	BUSCH Nicholas, Police ou politique ? L'Europe face aux immigrés et réfugiés	129
	BUSCH Brigitta et Thomas, Pouvoir, espace, lieu. Les réflexions spatio-politiques de Nicholas Busch revue sous l'angle de pratiques et de politiques langagières	143
	IVEKOVIC Rada, Pour une révolution épistémologique	151
	CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Les migrations, l'Europe et la philosophie. Dialogue sur la guerre, le sexisme, le racisme avec Rada Ivekovic	167
P	hilosophie, labyrinthe, engagement	
	CASTORIADIS Cornelius, Entrer dans le labyrinthe	183
	ARENDT Hannah, Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire	185
	ARENDT Hannah, Si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique	187
	ARENDT Hannah, La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique	189
	MPELE Jean Peutetre, Arendt, Césaire, Nkumah, le racisme et l'impérialisme	191
	RIGAUX François, Les philosophes soutien du pouvoir	225
	ILIOPOULOS Nicos, Cornélius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre	231
	DELMOTTE Fabien, Émancipation et critique à partir de Castoriadis	255
	CHOLLET Antoine, Repenser la révolution avec Cornélius Castoriadis	265
	POIRIER Nicolas, La créativité démocratique chez Castoriadis et Lefort	279
Г	able des matières des autres volumes	293

TABLE DES MATIERES

LA COLERE, UNE PASSION POLITIQUE ? Colère, courage et création politique

OUTSIDER Sister, Racisme, Haine et Colère (extraits).

F 411 1	4	1	
1 2	Ne	des	matières
1 4	DIC	uco	muncics

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface	9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale au volume	15
Pourquoi avoir choisi la colère ?	
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Colère, Courage, Création politique. Questions pour une recherche	27
Colère, poésie, puissance, mémoire	
ZUPPIROLI Libero, Que faire, sinon réveiller la colère des poètes qui sommeillent en nous ?	77
NISSIM Rina, Femmes: colère collective?	87
FASSA Farinaz, Faire le grand écart entre des modèles en tension et/ou garder sa place. Garder vivante la colère de l'inégalité	101
PELENTO Maria-Lucila, MAUER Manuel, La colère absente et quelques-uns de ses effets	117
VOLLAIRE Christiane, Désaffecter le politique ? Puissances de la colère	131
GILBERT Muriel, La colère d'Antigone au service de la dignité humaine : à propos du respect des morts	145
OLIVERA Andrea, La colère contre l'oubli : le mythe charrúa en représentation	155

Socle de l'égalité. Matériaux pour une théorie des passions politiques

EBEL Marianne, FIALA Pierre, L'égalité contre les frontières	163
DELRUELLE Edouard, Luttes matérielles et luttes identitaires.	
Matériaux pour une théorie des passions politiques	177
FRIDLENDER Jean-Marc, Quel sujet de la colère?	189
GERARD Valérie, L'esprit de révolte : la politisation des affects,	
de la libération à la fondation politique	209
MARTIN Lucas, Colère plurielle et prééminence du pouvoir	223
M'BELE Charles Romain, La résistance culturelle selon	
Amilear Cabral (1924-1973)	237
CARVAJAL SANCHEZ Fernando, Genre, transsexualité et médiation:	
de la juste colère à l'acceptation de l'altérité	251
POLLMANN Christopher, L'étendue de l'inconscient individuel, facteur	
de conflit collectif. Pour un matérialisme psychologique	261
Table des matières des autres volumes	281

TABLE DES MATIERES

PENSER POUR RESISTER Colère, courage et création politique

Douglass, Frederik, Liberté et pensée (extrait) Table des matières TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface 9 CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque 15 Introduction générale au volume Luttes autour des mots, de la pensée, de l'imaginaire BOUVERESSE Jacques, Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Karl Kraus, Georges Orwell) 27 AMIEL Anne, Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? 47 63 NEYRAT Frédéric, Les luttes de l'imaginaire 75 NGOMA Abdon, Peut-on enfermer la pensée dans des catégories? FLOREY Sonya, Quand l'inaction se met au service de la réflexion : 85 les possibles de la littérature engagée contemporaine SISSANI Fatima, Ma mère comme un poème : récupérer la langue 99 de l'immigrée Sciences humaines et sociales : entre soumission et affranchissement MARTI Urs, Révolution sociale ou insurrection des savoirs assujettis? Pouvoir et libération dans la pensée de Marx et de Foucault 107 GUBLER Linda, Savoir oppresseur-savoir libérateur : les sciences sociales dans les rapports de pouvoir et la recherche politiquement engagée 121

uses and misuses of the social sciences	135
LEGOUX Luc, Mots et asile en démocrature	143
EL MOSSADEQ Rkia, La recherche, une perpétuelle dynamique d'affranchissement	153
HEIMBERG Charles, Ce refus de l'histoire qui bloque la pensée et prolonge les frontières	165
Récupérer la puissance de la pensée d'émancipation	
BAGCHI Barnita, Créer, Jouer et Agir : Rabindranath Tagore et l'Action Politique	181
TERSIGNI Simona, FICHET Brigitte, L'inscription créative de la contestation : les vitrines des archéologues	191
DANOU Gérard, Désapprendre la médecine contre l'ignorance	211
GOTTRAUX Philippe, Oser nommer, oser dire, pouvoir agir : à propos d'un vote supposé parler de minarets	223
PERRET Basile, La formule « abus » dans les débats publics en Suisse	243
ROBELIN Jean, L'action politique chez Marx	257
Table des matières des autres volumes	279

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL ET DANS LA MIGRATION Colère, courage et création politique

Anders Günther, Pour des millions d'hommes le sentiment d'être agis dans le travail Table des matières TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface 9 CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale au volume 15 Politiques du travail et du chômage BURGI Françoise, Un gâchis suivi de quatre ans de galère 27 HEMMELER MAIGA Valentina, De la résignation à la révolte paysanne 33 KUEHNI Morgane, SIMON Alain, PIZZOLATO Letizia, D'ONOFRIO Christine, GROSSET Pauline, BADAN Philippe, VOUTAT Victor, Lutte politique et défense individuelle se nourrissent mutuellement au sein d'une association de chômeuses et chômeurs 39 TARAN Patrick, Mondialisation: enjeux et responsabilités en matière 49 d'emploi et le chômage DOLIVO Jean-Michel, Jetables, flexibles, précaires, un monde du travail sans droit? 61 SAMADDAR Ranabir, A return of primitive accumulation and the post-colonial predicament 71

85

POUCHOL Marlyse, La critique de l'économie chez Hannah Arendt

HADZIKADUNIC Elma, La politique d'intégration des admis provisoires dans le canton de Vaud : création d'un réservoir de main d'œuvre bon marché	101
Migration, droit d'asile, femmes migrantes, sans-papiers	
BELL Nicholas, El Ejido, 10 ans après	115
SCIURBA Alessandra, Récit de l'immigration en Italie De Lampedusa à Rosarno : la désinformation et les pratiques de résistance	121
MEZZADRA Sandro, La perspective de l'autonomie. Capitalisme, migrations et luttes sociales	131
MORICE Alain, De l'utilitarisme migratoire à l'externalisation des frontières	157
POVLAKIC Karine, Légalité et arbitraire. Le renvoi des « cas Dublin »	175
KOPF Françoise, L'éradication des requérants d'asile déboutés en Suisse	191
PIRET Bertrand, Les nouvelles légitimités procurées par le corps ou les ambiguïtés de la biopolitique contemporaine dans le champ du droit d'asile	207
MASSON Sabine, FOKOU Pierrot, WANDJI Aubeline, PIDA Lucas, MENDIMI Ariel, BARROW Mounardiaw, CISSE Ibrahim, SISSOKO Bacari, Droit de rester contre violence d'État. Résistances des requérant-e-s d'asile débouté-e-s contraint-e-s au régime d'aide d'urgence	215
BOURKIA Abderrahim, Travail des femmes migrantes et soumission perpétuelle	227
GALLINA Serena, REGHELLIN Michela, L'exemple d'une lutte : genre, classe, nationalité	245
BRAVO-SIEBEL Alejandra, Nostalgie : femmes latino-américaines, sans papiers	259
KO Anne, SPIESS Patrick, « Scènes de sortie ». Chroniques d'un Centre de Rétention (film)	275
Table des matières des autres volumes	201

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL DE SERVICE PUBLIC Colère, courage et création politique

PROUST Françoise, De la resistance (extratt)	
Table des matières	
TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice Préface	9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque Introduction générale au volume	15
Appeler la colère, vivre le courage, dire non	
CASSIN Barbara, Les colères de l'Appel des appels	27
GILLARD Diane, Des colères vaines au non	33
PROD'HOM Thierry, ROTH Lea et Sebastian, L'art de la résistance	39
Résister au travail	
OSORIO German, WYSS Christine, Colère et pouvoir d'agir collectif	49
CHALVERAT Charles, La colère rentrée des travailleurs sociaux	53
GUTKNECHT Thierry, Penser le travail social avec Castoriadis	63
VONNEZ Laure-Françoise, Educateur social: pouvoir penser pour éduquer	89
EHRENSPERGER Cécile, Rencontres, Responsabilités, Convictions	95
FICHET Brigitte, Désemparés de leurs fonctions mais toujours vaillants, les agents de Pôle Emploi	119

	BOUB Karım, Perversion de l'hôpital public : une entreprise de la ladie où le silence est d'or	133
ME	TRAUX Jean-Claude, Tours et détours d'un pédopsychiatre insoumis	141
	CHEL Luc, CORBOZ-WARNERY Antoinette, Le médecin : atin malgré lui ?	155
	CKER-PARVEX Maurice, Colères, actions, pensées d'un professeur! r quelles cré-actions?	167
	VARGAS Sonia, Education des adultes : exclure pour soumettre, agir, émanciper	181
MC	RGERON Denise, BOHANNE Carole, GARDIEN Armelle, DYON Richard, M'DELA-MOUNIER Nathalie,	100
	LLANCE Jeannette, Un être politique atypique au service de l'histoire TTRE Alexandre, Conflits autour d'un silence	189 209
	URS Bernard, Les ONG, entre alternatives et dissidence	225
UL	RIKSEN Maren, La résistance des Professionnels	233
Table	des matières des autres volumes	239

TABLE DES MATIERES DES ARCHIVES AUDIOVISUELES DU COLLOQUE

DE THEORIE POLITIQUE, UNIVERSITE DE LAUSANNE, IEPI, 23-25 AVRIL 2010

En ligne: www.savoirslibres.ch

Les archives contiennent :

- 1) les interventions en plénière, voir table des matières ci-dessous
- 2) une vingtaine d'interviews de participant.e.s au colloque (table des matières sur le site)

Par ordre d'intervention durant les trois jours (plénières) :

Bernard VOUTAT, Professeur, Directeur IEPI, Université de Lausanne.

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, Professeure tit. Université de Lausanne, IEPI,

resp. colloque.

André TOSEL, Comité scientifique, Prof. ém. philosophie, CNRS, Nice, France. Graziella DE COULON, Collectif d'organisation, co-présidente *Solidarités sans* Frontières (SOSF), Berne.

Jacques BOUVERESSE, Prof. Collège de France, Paris.

Urs MARTI, Prof. philosophie Université de Zurich, Suisse.

Valérie GÉRARD, Ecole Normale Supérieure, Centre international de la

Philosophie Française contemoraine, Paris, France.

Jean-Pierre GONTARD, ancien Directeur-adjoint IUED, Genève, Suisse.

André TOSEL, Professeur. ém. Philosophie Université, CNRS, Nice, France.

José LILLO, Metteur en scène, Genève, Suisse.

Edouard DELRUELLE, Prof. philosophie Université de Liège, Belgique.

Danielle JUTEAU, Prof ém. sociologie, Université de Montréal, Canada.

Lauréline FONTAINE, Professeur droit, Université de Caen, France.

Cai CHONGGUO, Paysan, ouvrier, philosophe, exilé après Tian Anmen (1989), éditeur, Chine.

Rkia ELMOSSADEQ, Prof. droit, Université de Rabat, Maroc.

Christophe TAFELMACHER, Avocat, militant, Lausanne.

Libero ZUPPIROLI, Professeur EPFL, Lausanne.

Jamshid POURANPIR, Réfugié iranien.

Nicos ILIOPOULOS, Dipl. EHESS, Dr. sociologie, Paris, France.

Rada IVEKOVIC, Prof. philosophie U. St-Etienne, Collège International de Philosophie, France.

Frédéric NEYRAT, Prof. et chercheur en philosophie, France.

Raphaël RAMUZ, Resp. recherche Observatoire Science, Politique et Société, Université de Lausanne, IEPI, Suisse.

Barbara CASSIN, Directrice de recherche au CNRS, Paris, France. Eminence MAZA, Témoin, France.

Ces archives ont été une contribution volontaire non salariée de la part de savoirslibres.ch qui est une plateforme multimédia principalement destinée à favoriser la circulation et l'accessibilité des savoirs produits au sein des Universités suisses via les nouvelles technologies de communication.

Le premier projet pilote de la plateforme a été mené par quatre personnes.

Le premier projet pilote de la plateforme a été mené par quatre personnes dans le cadre du colloque de théorie politique (Université de Lausanne 23, 24 et 25 avril 2010) : Omar Odermatt (responsable), Nils Moussu, Constance Lambiel et Eliah Duvoisin. Nous avons choisi d'archiver les interventions (plénières) et de mener une série d'interviews aussi mis en ligne. Accès internet suivante : www.savoirslibres.ch

L'HARMATTAN, ITALIA

Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE

Könyvesbolt : Kossuth L. u. 14-16 1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO

Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie 12 BP 226 Ouagadougou 12 (00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA

Faculté des Sciences sociales. politiques et administratives

BP243, KIN XI

Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO

67, av. E. P. Lumumba Bât. - Congo Pharmacie (Bib. Nat.) BP2874 Brazzaville

harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE

Almamya Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre OKB agency BP 3470 Conakry (00224) 60 20 85 08 harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE

M. Etien N'dah Ahmon Résidence Karl / cité des arts Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03 (00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE

Espace El Kettab du livre francophone N° 472 avenue du Palais des Congrès BP 316 Nouakchott (00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN

BP 11486 Face à la SNI, immeuble Don Bosco Yaoundé

(00237) 99 76 61 66 harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL

« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E BP 45034 Dakar FANN (00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08 senharmattan@gmail.com



Dans le volume 7, intitulé Colère, insoumission : perspectives, un texte de Cornelius Castoriadis et la première contribution ouvrent les feux sur le pari incertain de la révolution. Depuis quels déplacements, perspectives politiques, philosophiques, épistémologiques, la question de la révolution peut-elle être envisagée comme une question à remettre sur la table de la théorie politique, de la philosophie aujourd'hui? Quels mots, quelles démarches allons-nous inventer après le siècle des révolutions, les implosions, les reculs? Quand la colère vient au secours du droit, on assiste à des renversements de paradigme dans les sciences sociales. En effet, comment le fait de résister au démantèlement des droits, de penser ensemble le droit et la désobéissance, le sujet en lien à la créativité politique, bouscule-t-il la pratique et la théorie du droit? Que nous apprennent les écueils d'expériences accumulées dans les pratiques au jour le jour et dans la durée de la résistance politique? Que nous apprennent des récits de héros ordinaires? Que nous apprennent les artistes? Que nous apprend l'édition militante? Pour construire l'intelligence du collectif, quel rapport construire aujourd'hui entre théorie et pratique pour se réapproprier des espaces intimes et publics d'autonomie dans la construction des savoirs ? Autant de questions où suivre les 25 auteurs.

Préface: André TOSEL, Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice.

Contributions: Ortrude NICOLOFF, galeriste, Yverdon, Suisse; Aristide PEDRAZA, syndicaliste, Lausanne, Suisse; Afra WEIDMANN, militante droits humains, mandataire procédure d'asile, Observatoire suisse de la loi d'asile et des étrangers, Zurich, Suisse; Eminence MAZA, fille de réfugié zaïrois expulsé de Suisse après vingt ans de séjour; Léonard et Bernadette MORAND, enseignants, comité de soutien à la famille Maza, Genève, Suisse; Salomé LUZ, assistante sociale retraitée, membre mouvements de la paix, écologie, questions socio-politiques, Berne, Suisse; Marie-Rose GENOUD, religieuse, enseignante, Sion, Valais, Suisse; Olga GONZALEZ, Dr. en sociologie EHESS, Paris; Janine ALTUNIAN, essayiste, traductrice, Paris; Andrés PEREZ, Marie-Andrea PEREZ GONZALEZ, Maria IDALIDES, réfugiés colombiens, Suisse; Alexis CUKIER, éditions La Dispute, allocataire-moniteur, philosophie, Université de Nanterre, Paris; Alain ORIOT, éditeur, éd. du Croquant, France; Luis-Alberto RESTREPO, co-fondateur du CINEP, Bogota, Colombie; Jocelyne HALLER, assistante sociale, membre de Solidarités, Genève, Suisse; Christophe TAFELMACHER, avocat et militant, Lausanne, Suisse; Lauréline FONTAINE, Professeur Université Scenève, Suisse; Christophe TAFELMACHER, avocat et militant, Lausanne, Suisse; Lauréline FONTAINE, Professeur Université de Lausanne; Pontique, Société, Université de Lausanne, Suisse; Philippe SCHWEIZER, auditeur, Université de Lausanne; Dominique WEIL, professeur émérite Université de Strasbourg; Cicero EGLI, artiste plasticien, vidéaste, curateur indépendant, Genève, Suisse; Jean-Michel DOLIVO, avocat, Lausanne, Suisse;

Actes du colloque international de théorie politique

Université de Lausanne Institut d'Études Politiques et Internationales (IEPI) 23—24—25 avril 2010

9 782296 545090

ISBN: 978-2-296-54509-0

29€