

Le « corps d'exception » et ses métamorphoses

Réflexions sur la construction
et la destruction de « l'immigré »
et du « jeune » issu de l'immigration coloniale
et post-coloniale



P i e r r e T é v a n i a n

«Je suis un homme invisible. Non, rien de commun avec ces fantômes qui hantent les romans d'Edgar Allan Poe. Rien à voir, non plus, avec les ectoplasmes de vos productions hollywoodiennes. Je suis un homme réel, de chair et d'os, de fibres et de liquides – on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. Comme les têtes sans corps qu'on voit parfois dans les exhibitions foraines, j'ai l'air d'avoir été entouré de miroirs de gros verre déformant. Quand ils s'approchent de moi, les gens ne voient que mon environnement, eux-mêmes, ou les fantômes de leur imagination – en fait ils voient tout et n'importe quoi, sauf moi.

Mon invisibilité n'est pas une question d'accident biochimique survenu à mon épiderme. Cette invisibilité dont je parle est due à une disposition particulière des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels, par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité.»

Ralph Ellison¹

Les réflexions qui suivent sont issues d'un travail engagé, depuis 2001, dans le cadre du séminaire de Sidi Mohammed Barkat, «Les fondements de la violence politique»², autour de la situation singulière de l'immigré et du «jeune» issus de la colonisation, situation que j'ai nommée «*corps d'exception*». Ce concept, emprunté à Sidi Mohammed Barkat, provient d'une analyse de la situation du colonisé algérien, et de la manière dont des discours et des dispositifs juridiques d'exception ont construit et transmis une image : l'image de «l'indigène» comme *corps d'exception*³.

1 – Ralph Ellison, *Homme invisible pour qui chantes-tu ?*, Grasset, 1968 (réédition 2003, collection «Cahiers rouges»).

2 – Dans le cadre du Collège international de philosophie.

3 – Cf. Sidi Mohammed Barkat, «De la terreur dans l'État de droit», in Sidi Mohammed Barkat (dir.), *Des Français contre la terreur d'État (Algérie, 1954-1962)*, Réflex, 2002, p. 7-17 ; «Le 17 octobre 1961 ou la haine de la vie», in Olivier Lecour-Grandmaison (dir.), *Faut-il avoir la haine ?*, L'Harmattan, 2001, p. 11-19, et «Le corps d'exception et la citoyenneté intransmissible», *Tumultes*, n° 21-22 («Le paria une figure de la modernité», sous la direction de Martine Leibovici et Eleni Varikas).

Un *corps d'exception* se définit comme un corps soumis *en tout lieu et en tout temps* à «l'état d'exception». La construction d'un *corps d'exception* crée donc une situation spécifique: d'ordinaire, ce qu'on nomme «l'état d'exception» est décrété par le pouvoir souverain sur un territoire et pour une période délimités (par exemple en temps de guerre), mais s'applique à tous; le *corps d'exception* est pour ainsi dire une formulation inverse de l'exception: seuls certains corps sont soumis au traitement d'exception, mais ils le sont en tout lieu et en tout temps.

Si ce concept de *corps d'exception* s'est avéré utile pour penser la discrimination, et plus particulièrement celle que vivent les immigrés issus de la colonisation et leurs enfants nés en France (souvent nommés, de manière impropre mais révélatrice, «*immigrés de la deuxième génération*»⁴), c'est notamment parce qu'il est plus «ouvert» que le concept de *stigmatisation*⁵. En effet, comme l'a déjà souligné Colette Guillaumin⁶, la discrimination raciste ne prend ni communément, ni originellement, l'aspect brutal, *guerrier*, de l'hostilité, de la stigmatisation, de la persécution et de la destruction des corps; sa manifestation la plus commune est au contraire une certaine forme d'indifférence: le «*laisser mourir*» dont a pu parler Foucault, ou même un certain mode de «*laisser vivre*»⁷. En d'autres termes, le *corps d'exception* n'est pas nécessairement un corps «voyant», vers lequel convergent les regards haineux et les doigts accusateurs, ni même un *corps infirme*, objet de regards et de discours compatissants (éventualité qu'envisage aussi Erving Goffman dans *Stigmatisation*); il peut être aussi un *corps invisible*.

Le concept de *corps d'exception* présente un autre avantage: en renvoyant à «l'état d'exception», il permet de rappeler sans équivoque possible un point décisif: la discrimination raciste, y compris dans ses formes les plus quotidiennes et «populaires», est tout sauf un réflexe naturel de peur – face à une «différence» elle-même «naturelle». C'est au contraire le produit d'une *construction* juridique et étatique – par exemple, en l'occurrence, le système colonial puis les politiques publiques «d'immigration» et «d'intégration».

Par ailleurs, en spécifiant que l'exception s'inscrit à *même le corps* (et non sur un territoire), ce concept nous aide à bien percevoir la dimension *esthétique* du problème social et politique qu'est la discrimination: avant d'être une inégalité de traitement, *et pour pouvoir être une inégalité de traitement*, la discrimination commence nécessairement par une inégalité dans la perception, donc par une relation esthétique particulière au *corps* de l'autre. Étudier la discrimination, c'est donc étudier des schèmes de perception du corps, ces «*yeux internes*» dont parle Ralph Ellison; et étudier l'expérience vécue de la discrimination, c'est nécessairement s'intéresser de près à des manières particulières d'habiter son corps, d'être «bien» ou «mal dans sa peau».

4 – Cf. Pierre Tévanian et Sylvie Tissot, *Mots à Maux. Dictionnaire de la lepénisation des esprits*, Paris, L'Esprit frappeur, 2002, article «Immigré», p. 167-173.

5 – Cf. Erving Goffman, *Stigmatisation*, Paris, Minuit, 1975.

6 – Cf. Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, [1972], Paris, Gallimard, «Folio essais», 2002.

7 – Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.



Jean-Michel Basquiat,

Gauche (208 x 173 cm) :
King of the Zulus, 1984-1985

Droite (152 x 122 cm) :
Low Pressure Zone, 1982

Une partie importante de mon travail a porté sur la filiation qui existe entre le colonisé et l'immigré (ou le « *jeune issu de l'immigration* »), à la fois du point de vue de la situation réelle (juridique, socio-économique, politique, policière) et du point de vue des représentations. Je me suis efforcé de montrer en quel sens on peut parler de l'immigré et du « *jeune issu de l'immigration* » comme d'un *corps d'exception*, encore enfermé dans un ensemble de dispositifs et de représentations produites au temps de « l'indigène »⁸. Ce travail m'a conduit à distinguer trois principaux modes d'existence du *corps d'exception* dans l'espace social, que j'ai nommés *corps invisible*, *corps infirme* et *corps furieux*. Et j'ai tenté d'expliquer comment on passe d'un mode d'existence à un autre (du statut de *corps invisible* au statut de *corps infirme*, puis du statut de *corps infirme* au statut de *corps furieux*).

Ces réflexions ne prétendent pas à l'exhaustivité. Elles laissent notamment de côté les formes spécifiques que peut prendre la construction de la *femme immigrée*, de « la Noire » ou de « la beurette » comme *corps d'exception* érotisé à outrance – formes difficilement réductibles aux catégories de *corps infirme* ou de *corps furieux*. On se contentera ici de présenter trois figures qui structurent *pour une grande part* la perception du corps des personnes issues de l'immigration post-coloniale – mais qu'on peut retrouver à l'œuvre dans la représentation d'autres *corps d'exception* comme le Noir, le Juif, le Rom, l'homosexuel, la prostituée ou la femme⁹.

8 – Cette partie du travail ne figure pas dans ce texte. On trouvera un aperçu rapide de l'étendue de la discrimination qui frappe les populations issues de l'immigration post-coloniale dans Pierre Tévanian, *Le Racisme républicain*, Paris, L'Esprit frappeur, 2002.

9 – C'est entre autres pour cette raison que j'ai le plus souvent préféré le terme de *corps d'exception* à celui d'« immigré » ou de « jeune issu de l'immigration post-coloniale » : en plus de sa concision, il permet de produire des énoncés d'apparence générale qui, bien qu'issus d'un travail sur objet spécifique (les personnes issues de l'immigration post-coloniale), invitent le lecteur à établir des correspondances avec d'autres situations (notamment celles des femmes, des homosexuel(le)s, des Noirs américains, des Juifs d'Europe, des Roms...).

Les trois images du corps d'exception

1. Le corps furieux

Dans un premier temps, le *corps d'exception* peut être défini comme un corps vers lequel convergent tous les regards, qu'on *montre* du doigt et qu'on *dévisage*. On ne voit que lui, et de lui et de ses semblables, on dit qu'ils «*sont partout*». Dans le discours antisémite, par exemple, les Juifs «*sont partout*» dans la finance, dans les médias, au gouvernement...¹⁰ De même, les «immigrés», dans la France des années 1980, «*sont partout*», dans les logements sociaux, à l'ANPE, dans les maternités, dans les quartiers dits «sensibles» – et «*dans tous les mauvais coups*»: délinquance, chômage, déficits publics, etc.¹¹

On peut donc définir le *corps d'exception* comme un corps *omniprésent* et *proliférant*, qui suscite les discours les plus inquiets sur les risques d'«*invasion*», mais aussi sur le dépassement du «*seuil de tolérance*», la polygamie, les familles nombreuses et les allocations familiales, ou encore la «*promiscuité*» et la «*cohabitation difficile*»¹². Ce corps n'est d'ailleurs pas seulement trop «voyant», il est aussi «bruyant» et «odorant» – cf. la célèbre tirade de l'actuel Président de la République sur «*le bruit et l'odeur*» des immigrés¹³.

10 – Cf. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1946 et Albert Memmi, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1968.

11 – Cf. Pierre Tévanian et Sylvie Tissot, *op. cit.*, 2002. Toutes les citations et allusions qui suivent, concernant le *corps furieux*, renvoient à ce livre.

12 – Ces formules ont été prononcées respectivement par : Valéry Giscard d'Estaing ; Georges Marchais, François Mitterrand et Alain Juppé ; Jacques Chirac.

13 – «*Comment voulez-vous que le travailleur français qui vit avec sa femme et qui gagne, ensemble, environ 15000 francs et qui voit, sur le palier à côté de son HLM, entassés, un homme, trois ou quatre épouses, et une vingtaine de gosses, qui gagnent 50000 francs par mois de prestations sociales sans naturellement travailler, si vous ajoutez à cela le bruit et l'odeur, eh bien, le travailleur français il devient fou ! Et ce n'est pas être raciste que de dire cela. Nous n'avons plus les moyens d'honorer le regroupement familial. Et il faudra bien avoir le courage de poser ce débat, qui est un vrai débat moral, pour savoir s'il est naturel que des étrangers bénéficient d'une solidarité nationale à laquelle ils ne participent pas puisqu'ils ne payent pas d'impôts.*» Jacques Chirac, Meeting électoral, 26 juin 1991.



Ce corps omniprésent présente une autre caractéristique essentielle : la dangerosité. C'est un corps menaçant, un parasite qui met en péril «*l'identité nationale*», le «*bien être économique du pays*», ainsi que «*notre système de prestations sociales*». Cela peut être

David Alfaro Siqueiros, *Cain en los Estados Unidos*, [Caïn aux États-Unis], 1947

aussi un corps porteur de maladie – même si ce thème est en relative déperdition aujourd'hui, par rapport aux années 1930, et même par rapport aux années 1960¹⁴. C'est surtout un *corps furieux*, sexuellement menaçant et prédisposé à la violence. Ces formes diverses de dangerosité s'expriment dans les discours sur « la délinquance des immigrés » et sur le caractère « irrationnel » de la « violence des jeunes des banlieues », ainsi que dans la chaîne d'amalgames qui mène de l'islam à l'islamisme, de l'islamisme à l'intégrisme et de l'intégrisme au terrorisme. Elle s'exprime également par l'animalisation : le *corps furieux* de l'immigré, comme naguère celui du colonisé, est parfois assimilé à celui d'une bête féroce, d'un fauve, d'une hyène ; ou bien, comme « le Juif », « le Tutsi » et bien d'autres *corps d'exception*, il est assimilé à une « bestiole » nuisible : un « raton » ou un insecte parasite, un « cafard »...¹⁵

14 – Cf. Gérard Noiriel, *Les Origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999, et Yvan Gastaut, *L'Immigration et l'opinion en France sous la cinquième république*, Paris, Le Seuil, 1999.

15 – Sur ces formes d'animalisation, cf. Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la commune*, Paris, La Découverte, 1999 ; Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi*, La Fabrique éditions, 1999 ; Jean-Paul Gouteux, *La Nuit rwandaise*, Paris, L'Esprit frappeur, 2002.



André Galland, *Travailleurs français, les meneurs communistes les voilà !*, affiche, 1932 (MHC-BDIC)

Ce rapport phobique ou haineux au corps de l'autre est en général considéré comme l'archétype de la posture *raciste*. Or, il n'est en réalité qu'une forme parmi d'autres du racisme, qui n'est ni originale, ni paradigmatique, et qui n'advient que dans des conditions très spécifiques. On peut même dire que le mode d'existence ordinaire du corps d'exception dans l'espace social n'est pas cette hypervisibilité, mais bien au contraire une certaine espèce d'invisibilité.

2. Le corps invisible

En effet, le racisme est bien la relation à un corps qu'on « ne peut pas sentir » et qu'on « ne peut pas voir », mais ces formules doivent être prises au pied de la lettre : avant la détestation, il y a la pure et simple incapacité de percevoir le *corps d'exception*. C'est ce qu'a si bien exprimé Ralph Ellison dans son roman autobiographique



16 – C'est pourquoi les discours qui prétendent dépasser «*les ambiguïtés du droit à la différence*» en prônant le «*droit à l'indifférence*» ne résistent pas à l'examen : d'une part, la notion de «*droit à la différence*» ne porte pas en elle les détournements «*differentialistes*» que lui ont fait subir les idéologues de la Nouvelle Droite (contrairement à ce qu'affirme Pierre-André Taguieff dans *La Force du préjugé*, Gallimard, 1988), puisque la notion de droit implique une véritable place laissée à la liberté de choix des individus ; d'autre part, le «*droit à l'indifférence*» ne saurait être un fondement suffisant : s'il permet de s'opposer aux formes les plus haineuses de stigmatisation, il n'est en revanche d'aucun secours pour fonder une remise en cause des formes les plus masquées et déniées de discrimination : le mépris, la cécité et le consentement à l'exploitation ou à l'exclusion. En d'autres termes : le «*droit à l'indifférence*» est une revendication pertinente pour un *corps furieux*, mais il n'a aucun sens pour un *corps invisible*, qui lutte précisément contre une certaine forme d'indifférence.

Invisible man : la première forme du racisme, et la plus constante, ce n'est pas le regard haineux et l'injure, mais plutôt l'indifférence et le silence – par exemple le fait de ne pas dire «*bonjour*». Avant «*sale Noir*», «*sale Arabe*» ou «*sale Juif*», il y a : «*Pardon, je ne vous avais pas vu*»¹⁶.

Dans le cas des immigrés issus de la colonisation, par exemple, on peut dire, à grands traits, qu'avant de se retrouver au centre de tous les regards et de toutes les conversations (à partir des «*rodéos*» de l'été 1981, de la Marche pour l'égalité de 1983, des grèves des usines Talbot et de l'entrée sur la scène politique du Front national), ils ont été essentiellement des *corps invisibles* (avec quelques moments de visibilité, notamment au cours des années 70, à l'occasion des luttes de sans-papiers et de résidents de foyers Sonacotra). Sur ce point, d'ailleurs, une différenciation sexuelle est possible : l'invisibilité des femmes immigrées pendant les années 1960 et 1970 est bien plus radicale que celle des hommes. D'autres différenciations pourraient également être envisagées : par exemple, dans la France de 2003, on peut dire, là encore à grands traits, que le mode d'existence le plus fréquent pour le «*beur*» est le *corps furieux*, tandis que la «*beurette*» est davantage conçue comme un *corps infirme* et que «*l'Asiatique*» est un *corps invisible*. Quant aux

Roms, on peut dire qu'ils viennent, à leur corps défendant, de sortir de l'invisibilité, et qu'ils doivent désormais se débattre entre des images de *corps infirme* et de *corps furieux*.

Mais qu'est-ce, exactement, qu'un corps « invisible » ? C'est d'abord un corps dont on ne dit pas, comme du *corps furieux*, que « *des comme lui* », « *il y en a trop* », car *on ne songe même pas à compter*. Et si d'aventure quelqu'un pose la question du nombre (par exemple, en 1960 : « *À votre avis, combien de personnes y a-t-il dans le bidonville de Nanterre ?* »), il est probable que la majorité des réponses reste en-dessous de la réalité¹⁷.

Un corps invisible est aussi un corps à qui on ne parle pas, et dont on ne parle pas : jusqu'aux années 1980, par exemple, on ne trouve pas un mot sur « l'immigration » dans le programme politique du RPR¹⁸. Quant au programme du Parti Socialiste, il faut attendre la campagne présidentielle de 1974 pour y trouver quelque chose sur le sujet. Et lorsque, durant cette campagne, la revue *Parole et Société* envoie un questionnaire sur la question à tous les candidats, aucun ne répond. Quelques années plus tard, lorsqu'une émission de télévision, *Les Dossiers de l'écran*, est consacrée pour la première fois aux immigrés et à leurs conditions de vie, l'émission réalise l'un de ses plus faibles taux d'audience. Un *corps invisible*, c'est aussi cela : un corps qui « *ne fait pas d'audience* ». Tandis qu'un *corps furieux*, c'est un corps comme celui des lycéennes voilées à l'automne 1989 : il y a alors des dizaines de débats télévisés, très regardés.

L'invisibilité, c'est donc ne pas apparaître sur les écrans de cinéma ou de télévision, ni dans la presse ; mais c'est aussi ne pas être compté dans le corps politique (l'immigré « non-européen » n'est pas citoyen, il ne vote pas) et ne pas être « pris en compte » dans le discours politique : tous ne s'adressent qu'aux « Françaises » et aux « Français », et aucun ne mentionne les problèmes vécus par les immigrés.

Les *corps invisibles* sont enfin des corps maintenus autant que possible hors du champ de vision des autres corps, par des formes diverses de *ségrégation* – tant au niveau du lieu d'habitation que du lieu de travail, puisque la « main-d'œuvre immigrée » occupe une place particulière dans la division du travail, à laquelle correspond un espace-temps particulier. Il existe en effet une *ségrégation* dans l'espace, mais aussi une *ségrégation dans le temps* – il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer la « composition ethnique » des rames de métro entre 5 et 7 heures du matin et entre 7 et 9.

Le *corps d'exception* est donc tantôt exceptionnellement visible, tantôt exceptionnellement invisible. Mais dans les deux cas, quelque chose demeure : *l'exceptionnalité*. Le *corps d'exception* est en effet un corps qu'on ne perçoit pas comme on perçoit les autres corps : tantôt on ne voit rien, tantôt on voit « tout et n'importe

17 – Ou encore, aujourd'hui, dans le seizième arrondissement : « *combien d'étrangers ?* » Dans une étude récente, Véronique de Rudder montre que près du quart des habitants de cet arrondissement sont étrangers, et qu'une bonne partie d'entre eux sont des immigrés de couleur et pauvres... Mais elle montre aussi que les autres habitants n'en ont pas conscience – et que lorsqu'on le leur demande, ils donnent une évaluation du nombre d'étrangers bien inférieure à ce qu'elle est en réalité. Cf. Véronique de Rudder (dir.), *L'Inégalité raciste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

18 – Cf. Yvan Gastaut, *op. cit.* Les exemples qui suivent sont tous tirés de ce livre.

Siné, *Satirix*, n° 4, janvier 1972



quoi », mais jamais on n'entre en contact avec un sujet, un individu ordinaire « *de chair et de sang, de liquides et de fibres* », « *possédant même un esprit* »¹⁹.

Ce qui demeure également, c'est l'*hétéronomie*, la dépossession de cette prérogative essentielle pour l'être humain qu'est la *présentation de soi*²⁰. Contrairement au corps ordinaire, qui garde toujours une certaine liberté d'apparaître et de disparaître selon son bon vouloir, d'être plus ou moins « voyant », de « gérer son image » comme il l'entend, le *corps d'exception* est un corps qui n'apparaît jamais comme il souhaiterait le faire : il n'est pas vu lorsqu'il voudrait l'être, et on le fixe du regard lorsqu'il aimerait passer inaperçu. On comprend mieux, du coup, l'hésitation ou l'alternance, du côté du *corps d'exception*, entre désir de visibilité et désir d'invisibilité. Par exemple, aux luttes pour la visibilité qu'étaient les luttes des foyers et la Marche pour l'égalité de 1983²¹ ont succédé chez beaucoup, à la fin des années quatre-vingt, une phase de repli : pas nécessairement un « *repli identitaire* », comme tant de commentateurs l'ont dit, sans toujours donner un sens très précis à cette formule, mais un repli stratégique, une volonté de « disparaître » ou de « se faire oublier », dans un contexte où tous les regards se tournaient vers « l'immigré », non pour le reconnaître, mais pour le mettre en accusation.

3. Le corps infirme

Il existe enfin un troisième mode d'existence du corps d'exception : le *corps infirme*. C'est un corps maintenu sous la tutelle d'un bienfaiteur, et marqué essentiellement par le négatif, le manque, la carence. De ce corps, il existe principalement deux paradigmes : d'une part la maladie, d'autre part l'immaturité ou l'enfance. Dans les deux cas, c'est un corps dépossédé de la capacité de parler : étymologiquement, l'*infans* est celui qui ne parle pas ; quant au malade, il exprime sa souffrance en gémissant, mais c'est au médecin qu'est confiée la tâche d'*énoncer la vérité* sur son état, et de *prescrire* un traitement adéquat.

Cette image est souvent opposée par des « progressistes » ou des « antiracistes » à celle du *corps furieux* : à l'immigré coupable, on oppose l'immigré victime. Il existe en effet un misérabilisme et un paternalisme de gauche, et même d'extrême gauche, qu'Aimé Césaire a nommé si justement le « *fraternalisme* » : ce mélange de sympathie et de condescendance qui fait du colonisé (ou aujourd'hui de son descendant, l'immigré ou le « *jeune issu de l'immigration* ») un frère, certes, mais un petit frère²².

Cette image est aussi dominante dans le plus « progressiste » des « discours d'expertise » : la sociologie²³. En effet, il s'est formé depuis la fin des années 80 un nouveau « *sens commun sociologique* » sur ce qu'on nomme désormais les « *quartiers sensibles* » (voire

19 – Ralph Ellison, *op. cit.*

20 – Cf. Erwing Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973. Cf. aussi Stigmate, *op. cit.*

21 – Cf. Mogniss H. Abdallah, *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration en France depuis les années soixante*, Paris, Réflex, 2000.

22 – Cf. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Présence africaine, 1956. Ce fraternalisme s'exprime notamment, aujourd'hui, par des discours sur « l'aliénation » des « *jeunes de banlieue* », et sur leur « *absence de conscience politique* ». Il s'exprime également par un discours sur le manque de radicalité ou de potentiel subversif des luttes spécifiques menées par les groupes militants issus de l'immigration et des « banlieues », qui se « cantonnent » dans la lutte contre la discrimination à l'embauche alors qu'il faudrait abolir le travail salarié, dans la lutte contre la double peine alors qu'il faut abolir la prison, et dans la lutte contre les crimes policiers et leur impunité, alors que c'est la police qu'il faut supprimer. Sur ce différend, cf. Bouzid, *La Marche*, Sindbad, 1984.

23 – Le plus réactionnaire, et le plus raciste ou ethniciste, étant sans doute la démographie. Cf. Hervé Le Bras, *Le Démon des origines. Démographie et extrême droite*, Paris, L'Aube, 1998.

les « *quartiers malades* »). Ce nouveau discours dominant a ceci de particulier qu'il a d'énormes difficultés à produire des concepts positifs : il n'est question que de « *cumul de handicaps* », de « *dés-hérence* », d'« *exil* » ou d'« *anomie* ». On soutient même que ces « *quartiers d'exil* » sont régis par des « *non-rapports sociaux* »²⁴. La « *banlieue* » apparaît ainsi comme un « *désert* », un « *no man's land* », et les jeunes qui y vivent « *ne sont unis que par la galère, la désorganisation et la rage* »²⁵. On parle également de « *déficit d'autorité* », de « *manque de repères* » et de personnalités « *détruites* »... Comme le colonisé, dont il est souvent le descendant, le « *jeune issu de l'immigration* » porte aujourd'hui, à même le corps, ce qu'Albert Memmi appelait déjà, il y a près d'un demi-siècle, la « *marque du négatif* »²⁶.

On en arrive même, dans un livre récent de Michel Wieviorka consacré à la violence en banlieue, à la question suivante : « *Sommes nous entrés dans un processus de décivilisation ?* »²⁷ La réponse de Wieviorka est certes prudente, et il met en garde les politiques contre l'excès de stigmatisation. En d'autres termes, sa position consiste à opposer l'image du *corps infirme* à l'image du *corps furieux*. Ce qu'il est en revanche incapable de percevoir, c'est l'existence d'un *corps intensif* et actif, d'un corps qui bouge derrière (ou dans) son image – bref, d'un *processus de subjectivation*²⁸. Le tort qui est fait aux « *jeunes issus de l'immigration* », et auquel ils *réagissent* de diverses manières, n'est plus, selon ce regard compatissant, qu'un « handicap », une « pathologie » dont ces jeunes ne sont que les victimes passives et dont l'origine n'est pas dite.

Ce misérabilisme est certes moins nocif que la haine viscérale. Par exemple, sur la question des « *foyers de travailleurs migrants* », les discours misérabilistes sont moins éloignés de la réalité que les discours haineux, tel celui d'un rapport parlementaire qui, en 1996, décrivait la vie en foyer comme une « *rente de situation* »²⁹. On peut même dire que sur certains contentieux, la compassion n'est pas inutile. Par exemple, il suffit de percevoir les jeunes filles voilées comme des *corps infirmes* pour sauver l'essentiel, en l'occurrence leur droit de suivre une scolarité normale : en effet, si on les perçoit comme des victimes passives de la violence patriarcale, ce qu'elles ne sont pas forcément, on se trompe peut-être, mais on évite au moins l'attitude la plus lourde de conséquences : la fuite en avant dans le fantasme, la phobie ou la haine – comme cet intellectuel qui déclarait en 1994 : « *Ces lycéennes savent très bien que leur voile est tâché de sang* »³⁰ (allusion aux hommes, aux femmes et aux enfants égorgés en Algérie).

Cela dit, le regard misérabiliste, qu'il soit teinté de paternalisme ou de fraternalisme, n'est pas une pleine reconnaissance. Césaire le soulignait dans sa *Lettre à Maurice Thorez* : le regard fraternaliste est un regard qui ne reconnaît pas à son « *petit frère* » le statut de sujet autonome. Un épisode permet de bien faire apparaître

24 – Les principaux relais intellectuels de ce nouveau sens commun, auteurs des formules citées, sont les sociologues Alain Touraine, Michel Wieviorka, François Dubet, Didier Lapeyronnie et Jacques Donzelot. Sur la genèse de ce nouveau sens commun misérabiliste, cf. Sylvie Tissot, *Réformer les quartiers. Enquête sociologique sur une catégorie de l'action publique*, Thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en décembre 2002. Il convient de mentionner aussi les sociologues qui se sont efforcés d'éviter ce misérabilisme, parmi lesquels David Lepoutre, Michel Kokoreff, Ahmed Boubeker, et surtout Saïd Bouamama, ou plus récemment, Olivier Masclet. Cf. Saïd Bouamama, *De la galère à la citoyenneté*, Desclée de Brouwer, 1993, et Olivier Masclet, *La Gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, La Dispute, 2003.

25 – François Dubet, *La Galère*, Paris, Fayard, 1987.

26 – Cf. Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, [1973], Paris, Gallimard, « Folio essais », 2002.

27 – Michel Wieviorka (dir.), *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999.

28 – Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, 1986.

29 – Henri Cuq, Rapport parlementaire cité par Michel Fiévet dans *Le Livre blanc des foyers de travailleurs migrants*, Paris, L'Harmattan, 1999.

30 – André Glucksmann, cité dans Pierre Tévanian et Sylvie Tissot, *op. cit.*, 2002.

31 – Cf. Jacques Attali, *Verbatim. Tome 1, 1986*, Paris, Fayard, 1993 ; Philippe Juhem, *SOS Racisme, histoire d'une mobilisation «apolitique»*, thèse de science politique (disponible sur internet : <http://person.club-internet.fr/juhem>).

32 – Cf. Mogniss H. Abdallah, *op. cit.*

33 – En ce sens, SOS Racisme est au sens strict une opération policière, au sens où l'entend Jacques Rancière : une opération qui confisque la parole et remet les corps à leur place. Cf. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

34 – Cf. Véronique de Rudder (dir.), *op. cit.*

35 – *Ibidem*.

la limite de ce regard compatissant, paternaliste ou fraternaliste : le lancement de l'association SOS Racisme. En effet, cette association montée de toutes pièces par des responsables socialistes et des conseillers de la présidence de la République³¹ se propose de venir *au secours* des jeunes issus de l'immigration post-coloniale, cela au moment même où beaucoup d'entre eux refusent ce type de secours et décident d'œuvrer eux-mêmes à leur émancipation. Au moment même où des milliers de personnes refusent le statut de jeunes «en détresse» et remettent en cause la capacité des institutions à leur «venir en aide», ils se voient proposer une nouvelle structure dont le nom lui-même sonne comme un rappel à l'ordre : il y a d'un côté des «victimes» du racisme qui lancent des «SOS», et de l'autre des personnes compétentes pour leur venir en aide. Comme l'a souligné Mogniss Abdallah, on assiste à une redistribution de la parole publique : lors de la Marche, ce sont les «beurs» qui parlent, tandis que dans «Touche pas à mon pote», celui qui parle est un «blanc» antiraciste, qui s'adresse à un «blanc» raciste, et lui dit de ne pas toucher à son pote «immigré»³². Autrement dit : dans cette nouvelle configuration, le «pote» n'est plus actif mais passif. Il cesse d'être un *sujet* parlant, il n'est plus désormais qu'un *objet* de discours³³.

Les métamorphoses du corps d'exception

Il reste pour finir, à comprendre comment, dans la représentation sociale, le *corps d'exception* passe d'un mode d'existence à un autre : comment un *corps invisible* devient visible, et comment un *corps infirme* devient un *corps furieux*.

Tout d'abord, il convient de préciser que ces trois images peuvent coexister. L'image dominante n'est pas partout la même : comme l'a souligné Véronique de Rudder, un même immigré peut être invisible dans le seizième arrondissement, et sur la sellette dans l'Est parisien³⁴. Un même corps peut aussi, dans un même quartier, être un *corps invisible* pour certains, un *corps furieux* pour d'autres, pour d'autres encore un *corps infirme* – et pour d'autres enfin un corps ordinaire. Les différences de perception peuvent sans doute s'expliquer par de multiples facteurs, comme le milieu social et familial, les convictions et les pratiques religieuses, ou l'histoire personnelle. Sans doute le genre est-il aussi une variable pertinente : à partir d'une enquête menée auprès de concierges, Véronique de Rudder remarque que chez les hommes, le racisme prend le plus souvent la forme de la haine, tandis que chez les femmes, il prend davantage la forme de la compassion³⁵. En d'autres termes, les femmes perçoivent davantage l'immigré comme un corps souffrant ou immature, tandis que les hommes voient davan-

tage un *corps furieux*. Cette variable de genre joue d'ailleurs aussi au niveau de l'objet du regard : les femmes immigrées ou issues de l'immigration post-coloniale sont plus fréquemment des *corps invisibles*, souffrants ou immatures, tandis que les hommes sont davantage stigmatisés comme des *corps furieux* et menaçants – les premières étant d'ailleurs réduites fréquemment au statut de *victimes* des seconds³⁶.

Cela dit, au-delà de ces variations, il existe aussi des phénomènes de fixation autour d'une seule image, c'est-à-dire des situations sociales ou politiques dans lesquelles une seule image devient, sinon hégémonique, du moins dominante : *corps invisible*, *corps infirme*, ou *corps furieux*.

Si l'on veut comprendre la logique de ces fixations, il convient de prêter attention au rôle essentiel que jouent les *corps d'exception* eux-mêmes. Cela ne signifie évidemment pas qu'ils sont d'une quelconque manière responsables de la discrimination qu'ils subissent³⁷; en revanche, la *modalité* sous laquelle ils rencontrent et subissent cette discrimination dépend pour une grande part de la manière dont ils choisissent de vivre leur condition de *corps d'exception*. En d'autres termes, on ne choisit pas d'être *corps d'exception*, mais on choisit, dans une certaine mesure, *quel* corps d'exception on devient – *corps invisible*, *corps infirme* ou *corps furieux*.

36 – Cf. le traitement médiatique du sexisme en banlieue. Par exemple un dessin de Pessin dans *Le Monde* du 25 octobre 2002 illustrant le thème de la « condition des jeunes femmes en banlieue » : une jeune fille est entourée de plusieurs garçons portant des casquettes à l'envers, à qui elle dit : « *Ni voile ni viol, que ça vous plaise ou non.* »

37 – Sur cette question, l'analyse de Sartre est définitive : la cause du racisme est à chercher entièrement dans la tête du raciste, et absolument pas du côté de sa victime – ni dans sa différence, ni dans son nombre, ni dans son comportement fautif. Cf. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, chapitre I, p. 7-67.



Dessin de Bernar, *Politis*, 1989

1. Propositions théoriques

En effet, l'image du corps d'exception, une fois produite et mise en circulation, n'évolue pas toute seule sous l'effet du « temps » ou de la « conjoncture économique »³⁸ : les transformations qui l'affectent dépendent pour une part importante de la manière dont se comporte le *corps d'exception*. En temps de conflit, par exemple au moment de la conquête coloniale et de ce qu'on a appelé la « pacification », la première image qui se construit est celle d'un *corps furieux*. L'adversaire qui tient tête au « maître » est animalisé, sans d'ailleurs que cette animalisation ait quoi que ce soit de spécifique : elle relève de la plus ordinaire logique de guerre³⁹. Il n'y a pas encore de *corps d'exception*, mais seulement une *situation d'exception*.

C'est seulement dans un second moment, *en temps de paix*, qu'est construit le *corps d'exception* et qu'est façonnée l'image du *corps d'exception*. Cette image prend d'abord la forme du *corps infirme*. Il faut en effet un mythe fondateur, dans lequel un corps misérable et immature trouve le maître à la fois ferme et généreux qui lui manque⁴⁰.

Ensuite, au fur et à mesure que la domination s'institue, ce *corps infirme* tend à s'effacer, jusqu'à devenir un *corps invisible*. Il ne le devient évidemment jamais totalement, mais on peut dire que *l'invisibilité est l'horizon vers lequel tend tout système de domination*.

Les choses peuvent en rester là, tant qu'il n'y a pas de politique – telle est, par exemple, la situation la plus générale des Asiatiques dans la France contemporaine : ce sont des *corps d'exception*, qui n'échappent à la stigmatisation haineuse que dans la mesure où ils demeurent invisibles, à la place qui leur est assignée. En revanche, dès qu'il y a de la politique, dès que le *corps d'exception* sort de l'invisibilité, il devient un *corps infirme*, c'est-à-dire un *corps visible, mais inaudible*. Il se produit en effet ce que Jacques Rancière appelle une *mésentente*⁴¹ : la manifestation d'égalité et le discours de revendication qui l'accompagne ne sont pas entendus, même s'ils sont écoutés. Car il y a toujours des âmes bienveillantes qui se mettent « à l'écoute » des manifestations et des revendications, mais elles ne parviennent à percevoir ces manifestations que comme une agitation fébrile, et elles n'entendent dans les discours revendicatifs qu'une « grogne » ou un « cri de souffrance ». En d'autres termes, l'acte posé par le *corps d'exception* est relégué au rang de *comportement* ; sa valeur politique disparaît, au profit d'une valeur simplement *symptomatique* ; quant au discours qui accompagne l'acte politique, il est littéralement vidé de son sens, au profit d'un « sens caché » qui lui est attribué, de l'extérieur, par les agents institués de l'exégèse « légitime » : les « experts ». Invariablement, on répond aux manifestants qu'on les a compris et entendus, mais on ajoute aussitôt que *ce qu'il y a à entendre, ce n'est pas ce qu'ils ont dit*. Leur parole ren-

38 – Ces deux principes d'explication sont les plus fréquemment invoqués. Il y a tout d'abord l'idée du « temps réparateur » (que Martin Luther King a critiquée sous le nom de « mythe du temps qui travaille pour nous », dans sa *Lettre de la Geôle de Birmingham*) : l'idée « optimiste » selon laquelle « avec le temps », les « vieux préjugés » tendent à disparaître, ou du moins à perdre de leur force. Il y a ensuite la thèse du « repli sur soi en temps de crise » : l'idée selon laquelle c'est « en dernière instance » la conjoncture économique qui produit, quasi-mécaniquement, le rejet de l'autre ou au contraire l'ouverture à l'autre. Ces deux modes d'explication ne supportent pas longtemps l'examen : la thèse du temps réparateur méconnaît la puissance des mécanismes de reproduction et de transmission de l'image du *corps d'exception* ; quant à la thèse du repli sur soi en temps de crise, elle laisse inexplicables d'une part la permanence de logiques discriminatoires dans les périodes de croissance et de plein-emploi, d'autre part la focalisation du « rejet en temps de crise » sur certains corps étrangers plutôt que d'autres – par exemple les Roms ou les immigrés post-coloniaux et leurs enfants français, plus que certains nouveaux arrivants polonais, yougoslaves ou roumains.

39 – Cf. Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi*, op. cit.

40 – Cf. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, [1961], Paris, La Découverte, 2002, et Albert Memmi, « Le portrait mythique du colonisé », dans *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 101-110.

41 – Cf. Jacques Rancière, op. cit.

voie toujours à quelque chose de « plus profond », qui relève de la « souffrance », de l'« inquiétude » ou du « désarroi ». Et c'est ainsi qu'à la place de l'égalité de traitement qu'il a on-ne-peut-plus explicitement exigé, le *corps d'exception* ne se voit proposés que la compassion, la « générosité » et l'octroi d'une « meilleure place » – dans une structure toujours inégalitaire⁴².

Enfin, si le *corps d'exception insiste*, s'il refuse de dire merci pour cette « place » un peu « meilleure » qu'on lui propose généreusement, la sympathie se retourne aisément en agacement, voire en ressentiment. On stigmatise alors son « ingratitude », son « arrogance » et son attitude *déplacée*, et l'on se tient à distance de ce corps « sauvage » qui littéralement *ne tient pas en place*. L'image qui *prend corps* est alors celle d'un être insatiable qui demande toujours plus, d'un corps menaçant, menteur, fraudeur, voleur, violeur, envahisseur, dont la seule présence met en péril l'existence de l'homme « civilisé ». La violence est alors vécue, du côté de cet homme civilisé, comme un réflexe de légitime défense. C'est par exemple ce qui est advenu, sous une forme extrême et à grande échelle, en octobre 1961⁴³.

Pour résumer dans la « *pensée d'État* »⁴⁴ incorporée par les individus, *le corps furieux, c'est le corps d'exception qui fait de la politique*.

2. Étude d'un cas : les trois corps de « l'indigène »

On peut par exemple retrouver ces métamorphoses dans l'histoire du colonisé, en partant d'une étude lexicographique des manuels scolaires menée par l'historien Éric Savarèse⁴⁵. À partir d'un décompte des occurrences de certains mots (« nous », « eux », « la France », « les colons », « les indigènes »), Éric Savarèse aboutit aux conclusions suivantes : jusqu'en 1918, les manuels d'histoire parlent beaucoup plus de « la France » que des « indigènes », et ces derniers sont systématiquement dévalorisés. Tout ce qui se dit à leur propos se rapporte à l'arriération, à la déficience, au manque – bref : au besoin d'un maître ferme et généreux, sévère mais juste⁴⁶. Une image revient souvent : les indigènes sont des enfants à qui manquent des tuteurs. Et de manière prévisible, tout ce qui se rapporte aux Français est valorisé, et présenté comme la réponse adéquate au besoin des indigènes. On est donc bien face à un récit mythique, qui construit l'image d'un corps essentiellement infirme, saisi sporadiquement par des accès de sauvagerie.

À partir de 1918 se produisent deux changements majeurs. Tout d'abord, le discours sur les colonisés est plus valorisant : on parle moins de sauvagerie, et l'on vante la loyauté des indigènes, notamment au cours de la Grande guerre. Mais le changement le plus sensible se situe ailleurs : le discours sur « l'indigène » occupe de moins en moins de place, et il n'est désormais plus question que de

42 – Tel est le rôle que joue le plus souvent en France la notion d'intégration. Prononcer ce mot sert essentiellement à ne pas en prononcer d'autres, comme discrimination ou inégalité. On a en effet longtemps parlé, dans les ministères, de « problèmes d'intégration » plutôt que de discriminations rencontrées sur le marché de l'emploi et du logement par les « jeunes issus de l'immigration ». Et la promotion d'un idéal d'intégration a toujours été pour les pouvoirs publics un moyen d'évacuer toute revendication ou affirmation égalitaire – car être « intégré », être « inclus » et « avoir une place » vaut sans doute mieux que d'être exclu, mais cela ne dit pas de quelle place il s'agit. Un serviteur possède une place, il est inclus et intégré ; il n'en demeure pas moins subordonné, méprisé et exploité. Le concept d'intégration fut ainsi brandi par l'État colonial comme une concession destinée à contenir les colonisés et à refouler leurs revendications d'égalité puis d'autodétermination. Et cette scène s'est rejouée en France au milieu des années 1980 : face à l'émergence d'un mouvement auto-organisé des « jeunes issus de l'immigration », dans la foulée de la Marche pour l'égalité de 1983 et de « Convergence 84 », qui revendiquaient des droits (notamment le droit de vote pour les parents, l'abrogation de la double peine, le droit à l'emploi, et le droit à la vie et la fin de l'impunité policière), le gouvernement socialiste a répondu immédiatement en termes d'« intégration » (ou de la lutte contre « l'exclusion ») et non en termes d'égalité. Cf. Farida Belghoul, « BHL, Barre, Gros-minet et les autres », *Sans Frontières*, n° 92-93, mai 1985 ; Mogniss H. Abdallah, *op. cit.* ; Philipp Juhem, *op. cit.* ; Olivier Masclat, *op. cit.*

43 – Cf. Sidi Mohammed Barkat, « Corps et État. Nouvelles notes sur le 17 octobre 1961 », dans ce même numéro de *Quasimodo*.

44 – Cf. Abdelmalek Sayad, *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

45 – Éric Savarèse, *Histoire coloniale et immigration*, Séguier, 1999.



Dessin de Forton
 « Nouvelles aventures
 des Pieds-Nickelés »
 « Ne pouvant plus supporter
 le contact de la tôle du plancher,
 chauffé au rouge, ils s'étaient
 accrochés aux barreaux
 de leur cage et n'avaient pas l'air
 d'être à la noce »
 L'Épatant, n° 501, 21 février 1918

46 – On remarquera au passage l'étonnante longévité de cette formule « *fermeté et générosité* », qu'on retrouve aujourd'hui dans absolument tous les discours gouvernementaux sur l'immigration, toutes tendances confondues.

« la France » et de ses « réalisations ». On passe en effet d'un tiers des occurrences pour les colonisés (et deux tiers pour les colons) à seulement un dixième des occurrences (et neuf dixièmes pour les colons). En outre, ces rares allusions aux colonisés ne sont que l'occasion d'admirer le travail de civilisation réalisé « sur eux » par « la France ». Éric Savarèse résume cette évolution d'une formule : l'indigène devient un *miroir*, dans lequel le colonisateur se regarde et s'admire. L'historien parle aussi d'« oubli de l'indigène ». Mais on peut dire les choses autrement : dans ces manuels scolaires, les *corps infirmes* et *furieux* sont devenus des *corps invisibles*.

Éric Savarèse conclut son étude en affirmant que l'Arabe imaginaire, fourbe et cruel, disparaît pour ne réapparaître qu'au cours des années 1980, à la faveur de la crise économique.

Or, ce n'est pas tout à fait exact, car il y a eu une autre réapparition de ce *corps furieux*, avant le débat sur « l'immigration » des années 80 : à l'occasion de la guerre de libération algérienne. C'est particulièrement sensible dans les films d'actualité. Jusqu'aux années 1950, le colonisé est soit invisible, soit infirme : relégué à l'arrière-plan, derrière les champs de blé, les barrages, les bâtiments et toutes les autres « réalisations françaises », il joue toujours les mêmes rôles : soit le malade soigné dans un hôpital, soit l'enfant assis sur un banc d'école, soit la foule en liesse accueillant un responsable politique français. Après l'insurrection, les images changent du tout au tout : on ne voit plus que des images d'une violence extrême, par exemple, des gros plans de cadavres égorgés, victimes réelles ou présumées de ceux que le commentaire nomme « les terroristes ». Et dans ces commentaires, le *corps furieux* revient : il est question de « sauvagerie », de « barbarie », d'« inhumanité » et de « fanatisme ». Ce qui est frappant aussi, c'est que le commentaire ne parle que de malfaiteurs et de « terroristes », sans que jamais ne soient prononcés les mots « FLN », « indépendantistes », « nationalistes », et sans qu'un seul mot soit dit sur la nature politique du contentieux : le spectateur est placé devant un déchaînement de violence pure, qui apparaît comme un phénomène absolument irrationnel. C'est ainsi que réapparaît l'image de l'Arabe comme *corps furieux*.

3. Deuxième étude de cas : les « ratonnades » de l'été 1973

Cet « été meurtrier » (onze meurtres en deux mois) débute au lendemain d'une manifestation de sans-papiers, après six mois d'une lutte assez comparable à celle des sans-papiers de Saint-Bernard (en 1996), avec grèves de la faim et appel aux églises. On est donc à nouveau dans la situation où la manifestation et l'affirmation égalitaire font du *corps d'exception* un corps haïssable.

Bien entendu, cette situation ne suffit pas à elle seule pour expliquer les passages à l'acte criminel. Sans doute faut-il dire, plus précisément, que le passage à l'acte violent intervient lorsqu'il y a *conjonction* entre *un certain acte du corps d'exception* (la sortie de l'ombre) et *un certain acte de l'autorité* (une parole autorisant le meurtre – comme ce propos du préfet de police Maurice Papon à la veille du 17 octobre 1961 : « *Pour un coup reçu, nous en rendrons dix* »⁴⁷). Or, au cours de l'été 1973, on retrouve la trace de cette parole « légitime » et « légitimante » – certes pas une parole aussi nette et articulée que celle de Maurice Papon, mais plutôt un faisceau de paroles qui, en pointillé, délivrent quelque chose comme un « permis de tuer ». Il faut tout d'abord rappeler que les meurtres de 1973 ont été précédés par une campagne d'affichage du groupe d'extrême droite Ordre Nouveau, sur le thème : « Non à l'immigration sauvage »⁴⁸. Bien entendu, le travail de propagande de ce groupuscule ne peut produire pleinement son effet que parce que, d'une part, il réactive des images anciennes, transmises par l'éducation parentale, la culture de masse et l'institution (notamment l'école⁴⁹), d'autre part parce qu'il bénéficie de la caution de discours socialement plus légitimes, comme celui d'élus ou d'éditorialistes de la presse « apolitique » – notamment l'éditorialiste du *Méridional*, auteur, après l'assassinat d'un traminot par un malade mental algérien, d'un éditorial d'une violence inouïe : « *Les plus coupables sont les pouvoirs publics qui l'ont laissé entrer sur notre territoire... Assez de voleurs algériens, assez de casseurs algériens, assez de trublions algériens, assez de syphilitiques algériens, assez de violeurs algériens, assez de proxénètes algériens.* »

Au même moment, on peut lire sur la devanture des kiosques cette Une du *Nouvel Observateur*, transformant presque les victimes en accusés : « *Peut-on vivre avec les Arabes ?* » Un autre hebdomadaire, *Paris Match*, pousse à son terme le processus d'inversion, en posant cette question singulièrement *déplacée* : « *Les bicots sont-ils dangereux ?* ». Enfin, du côté de la classe politique, il faut rappeler qu'après la première « ratonnade », le secrétaire général de l'UDR réagit en déclarant : « *Nous allons réguler les flux migratoires* ». Là encore, le renversement est complet : ce sont les victimes qui se retrouvent sur la sellette. La violence à leur encontre est donc à l'avance légitimée, ou du moins relativisée et excusée.

47 – Cf. Jean-Luc Einaudi, *La Bataille de Paris*, [1991], Paris, Le Seuil, « Points », 2001.

48 – Cf. Yvan Gastaut, *op. cit.* Toutes les références concernant l'été 1973 proviennent de ce livre.

49 – Cf. Pierre Tévanian, « L'école du mépris », in *Le Racisme républicain*, *op. cit.*, p. 104-108.

4. Troisième étude de cas :

Du «gentil beur» au «barbare des cités»⁵⁰

Invisibles au moment où est organisée, dans les années cinquante et soixante, l'immigration des Africains et des Maghrébins, les enfants issus de l'immigration coloniale et post-coloniale sortent de l'invisibilité au début des années 1980, avec la Marche pour l'égalité, Convergence 84 et ce qu'on a appelé les «*étés chauds*». Par invisibilité, il faut entendre que leurs parents sont alors relégués dans des bidonvilles et des cités-dortoirs, et que l'image dominante est alors celle d'une pure force de travail⁵¹, dont on ne songe pas qu'elle puisse avoir une vie familiale⁵², sociale, culturelle – et encore moins une vie *politique*. En outre, lorsque la vie familiale de ces immigrés est enfin prise en compte, les enfants ne sont considérés que comme une «seconde génération d'immigrés» au sens strict, c'est-à-dire comme une force de travail destinée à prendre silencieusement la relève de la génération précédente – et certainement pas comme des sujets destinés à investir l'espace public.

La sortie de l'invisibilité, en particulier au moment de la Marche pour l'égalité de 1983, suscite une double réaction. D'une part, pour les franges les plus racistes de la société française, le «beur» est immédiatement stigmatisé comme un *corps furieux*, c'est-à-dire comme un agresseur suscitant une haine légitime – qui s'exprimera essentiellement dans le vote Front national, mais aussi dans des vagues de crimes racistes. Pour cette frange de l'opinion, le spectacle de cent mille jeunes, pour une grande part maghrébins, défilant dans les rues de Paris et reçus au Palais de l'Élysée, est une hérésie comparable jusqu'à un certain point à l'irruption des «FMA» (Français musulmans d'Algérie) sur les trottoirs de Paris en octobre 1961 : un *corps d'exception*, ou plutôt des milliers de *corps d'exception* ne tiennent pas la place qui leur est assignée.

50 – Titre emprunté à Saïd Bouamama dans *Vers une nouvelle citoyenneté. Crise de la pensée laïque*, La Boîte de Pandore, 1991. Saïd Bouamama évoque le passage, vers 1983, du «*méchant Arabe*» au «*gentil beur*». Les réflexions qui suivent abordent la suite de cette histoire, et le retour récent, sous une forme renouvelée, d'une image menaçante de l'Arabe.

51 – Cf. Abdelmalek Sayad, *op. cit.*

52 – Cf. les témoignages cités dans Yamina Benguigui, *Mémoire d'Immigrés*, Paris, Canal Plus éditions, 1996.



Document publié dans Fédération Nationale des Anciens Combattants en Algérie, Maroc et Tunisie, *Guerre d'Algérie 1954-1962. Arrêt sur images inédites*, Paris, EDL, 2002.

Ce traumatisme explique sans doute pour une part non négligeable la percée électorale du Front national aux élections européennes de 1984⁵³.

D'autre part, du côté des institutions et des organisations « progressistes » (qui se recouvrent pour une large part à cette époque, puisque la gauche est au pouvoir), l'image qui prédomine n'est pas celle du *corps furieux* mais plutôt celle du *corps souffrant* : on reconnaît l'existence d'une population « à problèmes », et on s'empresse de proposer un traitement des problèmes, mais sans entendre l'affirmation égalitaire qui a été produite par les « marcheurs » (puis par les « rouleurs » de Convergence 84). C'est à cette époque qu'est lancée l'opération SOS Racisme, qui redistribue clairement les rôles : le « beur » devient un « pote », il peut donc s'arrêter de marcher, puisqu'on se charge de ses problèmes. On se charge de trouver des solutions, mais auparavant – et c'est sans doute la dépossession la plus décisive – on se charge de définir, d'analyser et de nommer ses problèmes. Et c'est finalement ce paradigme du corps infirme et souffrant qui inspire le discours dominant, aussi bien dans le champ politique, médiatique que sociologique. C'est lui également qui inspire l'action publique – tout ce qu'on a nommé « Politique de la ville »⁵⁴.

Enfin, nous avons assisté, au cours des années 1990, à la suite des émeutes consécutives à des crimes policiers et du renouveau de la lutte des sans-papiers, à l'ultime métamorphose, en forme d'inversion : de plus en plus souvent, et pour une part de plus en plus grande des « décideurs », des « faiseurs d'opinion » et de « l'opinion », le *corps infirme* tend à devenir un *corps furieux*. La victime devient un corps coupable. Un nouveau consensus se forme, autour du « jeune des banlieues » comme *corps furieux* – consensus dont la traduction la plus récente est la législation sécuritaire des années 2001-2003, ainsi que les sursis, les acquittements ou les non-lieux dont bénéficient les crimes policiers⁵⁵.

Conclusions

Bien des aspects restent à étudier plus en profondeur. Mais j'espère avoir souligné plusieurs points importants. Notamment celui-ci : la phobie, la haine et la destruction des corps, souvent élevées à tort au rang de paradigme ou d'origine, ne sont que les éléments d'une forme particulière et contingente du racisme, qui n'a rien d'originnaire. L'intolérance et la haine n'adviennent que dans des situations très spécifiques, lorsque le racisme rencontre « son autre » : l'affirmation de l'égalité. Ces situations de crise sont celles où



Tract diffusé par l'extrême droite au début des années 80

53 – Plus précisément, la percée du Front National, comme tout phénomène de cristallisation haineuse, advient lorsqu'il y a conjonction entre un acte insupportable posé par le *corps d'exception* (la manifestation et l'affirmation de l'égalité) et une autorisation délivrée par l'institution (un permis de tuer, symboliquement ou réellement). C'est bien ce qui est advenu dans l'après-coup de la « marche des beurs » : l'État, et avec lui l'ensemble de la classe politique, a adopté à l'égard de l'électorat Front national une posture empreinte de compréhension et d'écoute, et apporté à la stigmatisation de l'immigré la légitimation qui lui manquait, en délivrant un label officiel au présumé « problème de l'immigration ».

Cf. Saïd Bouamama, *Dix ans de marche des beurs*, Desclée de Brouwer, 1994.

54 – Cf. Sylvie Tissot, *op. cit.*

55 – Cf. Pierre Tévanian et Sylvie Tissot, *Le Ministère de l'injustice. Réflexions sur le nouvel ordre sécuritaire*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 97, 2003.

«la peur change de camp» : l'indifférence, le mépris ou la compassion se transforment en crainte ou en haine, et les corps invisibles ou infirmes deviennent des *corps furieux*. Un «seuil de tolérance» est alors dépassé, non pas un seuil numérique, mais un seuil politique : ce qui outrepassé les limites de la tolérance, ce n'est pas un nombre excessif de *corps d'exception*, mais leur excessive visibilité, et leur excessive prétention à la dignité, à la liberté et à l'égalité.

De ces remarques, on peut tirer au moins une conclusion pratique : pour un *corps d'exception*, la «sortie de l'ombre», la manifestation publique et l'affirmation égalitaire sont les seuls moyens de séparer le corps de l'image et de l'état d'exception permanent qui lui collent à la peau. Ce sont les seuls moyens de déchirer l'image, ou du moins de l'user, de la polir jusqu'à la rendre transparente. Mais c'est en même temps une véritable prise de risque, car cette sortie de l'ombre, même si elle demeure absolument pacifique, exerce une violence insupportable contre «l'ordre symbolique» inégalitaire, qui peut provoquer, comme en octobre 1961 ou en juillet 1973, une réponse extrêmement brutale de la part des «hommes civilisés».

D'où une dernière conclusion : il y a un rôle spécifique du citoyen quelconque qui n'est pas *corps d'exception* : faire acte de présence, se montrer au moment où les *corps d'exception* sortent de l'ombre et où, au sens fort, ils s'exposent – de manière à prendre sur soi une part de la haine que suscite l'accès des invisibles à la visibilité. De cette configuration ressort une haine de l'antiraciste (rebaptisé «raciste anti-français», ou «traître à sa race»), du «gauchiste», de «l'intellectuel», ou du «droit-de-l'hommiste» – bref : toutes formes de haines, qui ont l'avantage, par rapport à la haine raciste, de rester purement verbales. Comme exemple de ce type de soutien, on peut donner l'image de la foule qui, durant l'été 1996, nuit et jour, à la demande des sans-papiers, a entouré l'Église Saint-Bernard. Image à laquelle on peut opposer, en 1961, ce que Jean-Luc Einaudi a appelé «la solitude des Algériens»⁵⁶.

56 – Cf. Jean-Luc Einaudi, «La solitude des Algériens», in Sidi Mohammed Barkat (dir.), *Des Français contre la terreur d'État (Algérie, 1954-1962)*, op. cit.

Pierre Tévanian