

La «gauche», les Noirs et les Arabes

Laurent Lévy

**La « gauche »,
les Noirs et les Arabes**

La fabrique
éditions

© **La Fabrique éditions, 2010**

Conception graphique :

Jérôme Saint-Loubert Bié

révision du manuscrit :

Valérie Kubiak

Impression : Floch, Mayenne

ISBN : 978-2-91-3372-004-5

La Fabrique éditions

64, rue Rébeval

75019 Paris

lafabrique@lafabrique.fr

Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

Introduction — 9

I. Prologue : Une surprise politique — 13

II. Les termes du débat

1. Les grands principes du parti
prohibitionniste — 24

2. L'argumentation féministe — 38

3. L'argumentation théologico-politique — 51

III. Les acteurs du débat

1. Les « islamogauchistes » — 66

2. Les courants politiques — 83

IV. « Combien de divisions ? » — 127

À la mémoire de Hamida Ben Sadia, qui attendait avec impatience la sortie de ce livre dont nous avons longuement parlé.

À Abdelaziz Chaambi, pour son infatigable obstination.

À Christine Delphy, pour sa pensée claire et mordante.

À Hanane Mabchour, pour sa combativité joyeuse et son optimisme déraisonnable.

À Abdel-Kader Aït-Mohamed, parce qu'il ne marche pas dans la combine.

À Anna-Maria Rivera et à Pierre Tevanian, pour leur irremplaçable et fidèle amitié.

Introduction

*Je ne suis pas venu vous apporter la paix,
je suis venu vous apporter le glaive [...].
Je sèmerai la discorde dans les familles.*
(‘Issa ben Youssef)

Sur un mur apparemment lisse, une lumière rasante peut révéler une ligne de fracture autrement invisible. En France, une telle ligne de fracture divise ce que l’on persévère à appeler «la gauche». C’est cette fissure irrégulière, souvent méconnue et à l’occasion occultée, cette ligne de fracture aux contours complexes que l’on se propose ici de mettre en évidence et d’analyser, en tâchant d’en montrer la matérialité et d’en évaluer les enjeux.

Le rôle de la «lumière rasante» a d’abord été joué par le débat auquel a donné lieu l’affaire qui a mobilisé les médias et le petit monde de la politique entre 2003 et 2004, à savoir la question du «foulard» et de sa prohibition à l’école¹. Il peut sembler étrange

1. Sur l’ensemble de cette question, voir en premier lieu la remarquable synthèse publiée par Saïd Bouamama immédiatement après le vote de la loi «antifoulard» du 15 mars 2004, *L’affaire du Foulard islamique. La production d’un racisme respectable*, Le Geai Bleu, 2004, préface de Pierre Tevanian. L’ouvrage le plus complet sur la question, richement documenté et argumenté est certainement l’œuvre de l’historienne féministe américaine Joan Wallach Scott, *The Politics Of The Veil*, Princeton University Press, 2007. Voir également, sous la direction de Charlotte Nordmann, *Le Foulard islamique en questions*, Amsterdam,

2004 ; Pierre Tevanian, *Le Voile médiatique*, Raisons d’agir, 2005 ; *id.*, *La République du mépris*, La Découverte, 2006 ; Anna-Maria Rivera, *La guerra dei simboli*, Dedalo, 2005 ; Collectif sous la direction de Marc Jacquemain et Nadine Rosa-Rosso, *Du bon usage de la laïcité*, Aden, 2008. Adde Alma et Lila Lévy, *Des filles comme les autres*, La Découverte, 2004, préface de Yves Sintomer et Véronique Giraud. Le superbe film documentaire *Un racisme à peine voilé*, de Jérôme Host, fournit de bonnes bases de compréhension ; ce film est disponible, en accès libre, sur Internet.

d'y revenir aujourd'hui dans la mesure où la totalité des arguments rationnels qui auraient dû conduire à écarter la prohibition avaient été exposés par de nombreux intervenants dès l'automne 2003¹. Mais ce qui a empoisonné ce débat est précisément le fait qu'il ne s'est pratiquement jamais situé sur le terrain de l'argumentation rationnelle. Il a au contraire déclenché toutes les passions², surprenant les militantes et les militants de «la gauche» dans son ensemble, et singulièrement de la «gauche de gauche» ou gauche radicale, qui découvriraient soudainement qu'au-delà de ce qui les réunissait, ils étaient divisés sur des questions décisives. Les mêmes mots prenaient tout à coup des sens différents et les alliés d'hier découvriraient entre eux des gouffres d'incompréhension.

Ces déchirements ont souvent été décrits, et parfois vécus, comme concernant d'abord et avant tout la question de la «laïcité», mais ils ont également traversé d'autres terrains, et surtout soulevé d'autres enjeux. D'abord celui du féminisme, mais aussi celui de la République, de l'ordre, de la loi et des politiques sécuritaires, celui de l'État-nation, du colonialisme et de l'antiracisme, celui des politiques de la ville, et plus généralement celui de l'état du monde, de la montée de ses périls réels ou supposés, au premier rang desquels le «péril islamiste», objet en Occident de toutes les peurs modernes et de bien des fantasmes. Mais si les débats de la rentrée 2003 ont révélé ces divergences dans toute leur acuité, sur beaucoup de ces terrains elles étaient déjà patentes auparavant et parfois depuis de longues années ; elles

1. Voir en particulier, outre les références de la note précédente, les nombreuses analyses publiées sur le site animé sur Internet par le collectif Les Mots Sont Importants, <http://lmsi.net>, rubrique *Études de cas – le voile et ce qu'il dévoile*.

2. L'anthropologue Emmanuel Terray, dirigeant de la Ligue des droits de l'homme, évoquait ainsi une «hystérie politique» in *Le Foulard islamique en questions*, op. cit.

plongeaient leurs racines dans l'histoire politique et sociale de la France.

L'onde de choc de cette affaire s'est prolongée au cours de l'année 2005 avec la réception à gauche du texte connu sous le nom d'« Appel des Indigènes de la République ». On a vu à cette occasion, de manière parfois plus violente encore, se dessiner les mêmes clivages. Puis, à partir de la mi-2005, en particulier à l'occasion du référendum sur le projet de traité constitutionnel européen qui a donné lieu à une campagne résolument unitaire des différents courants de la gauche radicale, les blessures causées en son sein se sont peu à peu cicatrisées et la fracture est redevenue presque invisible, au point d'en être souvent oubliée.

Ce livre se propose d'examiner les termes et les enjeux de ces débats des années 2004 et 2005, tant d'une manière générale qu'au sein des principales composantes de la gauche radicale¹, sans oublier d'évoquer, même s'il ne s'agit pas de son principal souci, l'attitude et le positionnement du parti socialiste ou de telle ou telle de ses émanations, voire certaines opinions de droite. Outre les différents « courants », il sera d'ailleurs souvent nécessaire de se pencher sur l'attitude d'individualités particulières tant il est vrai que, dans ces débats, presque aucun courant politique n'a eu un comportement ou une « ligne » homogène.

Un point particulièrement remarquable des clivages mis en évidence par notre « lumière rasante » est

1. L'auteur a lui-même été partie prenante de certaines mouvances et initiatives qui relèvent de ces courants. Il a par ailleurs été membre du « Collectif une école pour toutes et tous » à partir de 2003 et a contribué en 2005 au lancement de l'appel dit « des Indigènes de la République ». Il tire de ces expériences une part des

éléments d'information et de réflexion mis en œuvre dans le présent livre. Naturellement, il porte seul la responsabilité de ses analyses, qui n'engagent aucun des mouvements auxquels il appartient ou a pu appartenir – et dans lesquels il connaît des militants qui ne les partagent pas.

qu'ils ne recoupent aucun de ceux auxquels on est accoutumé. Ainsi, on n'a pas retrouvé dans les mêmes «camps» celles et ceux qui partageaient les mêmes conceptions générales ou les mêmes stratégies ou tactiques politiques. Il semble au contraire qu'à de rares exceptions près, chaque courant, chaque organisation, chaque mouvance ait été affecté par cette «fracture», à un degré ou à un autre. Ce qu'aura révélé l'affaire du foulard, puis celle de l'Appel des Indigènes de la République, c'est le caractère pluri-dimensionnel de la «gauche» – chaque dimension étant potentiellement lourde de divisions particulières – c'est aussi la conception même de la politique dont ces différentes postures étaient porteuses, explicitement ou implicitement.

I. Prologue : une surprise politique

C'est un simple fait divers qui a déclenché l'explosion du débat sur « le foulard ». Jusque-là plus ou moins souterrain, ne suscitant que peu d'intérêt dans le public, il s'est emballé avec la médiatisation de « l'affaire d'Aubervilliers ». Au lycée Henri-Wallon, un certain nombre de jeunes filles se sont présentées à la rentrée scolaire de septembre 2003 la tête couverte d'un foulard porté pour respecter leurs convictions religieuses musulmanes. La réaction violente du corps enseignant et diverses pressions exercées sur et par les parents ont conduit à ce qu'après une semaine, il n'en reste que deux, Lila et Alma, respectivement âgées de 18 et 16 ans. Ces deux enfants étaient celles de l'auteur. Qu'il lui soit donc permis, puisqu'il devra solliciter son propre témoignage, d'écrire ce prologue à la première personne du singulier.

Situé dans la « petite couronne » de Paris, le lycée Henri-Wallon est un microcosme politique significatif. On y compte ainsi, pour ne parler que de « la gauche », des enseignants socialistes, communistes et d'extrême gauche. Alma avait par exemple pour professeur principal un membre du bureau politique de la LCR, aujourd'hui l'un des principaux animateurs du NPA, Pierre-François Grond. L'équipe enseignante comportait également, outre d'autres militants de ce même parti, un responsable national de Lutte ouvrière,

Georges Vartaniantz, et d'autres membres de cette organisation. Un ancien président de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF), passé du trotskisme lambertiste au parti socialiste, Philippe Darriulat, était lui aussi professeur dans l'établissement.

Les problèmes avaient commencé dès le mois de février, lorsque Alma, seule des deux sœurs alors inscrite dans ce lycée, s'était mise à porter le foulard au terme d'une longue démarche personnelle l'engageant dans la religion de sa famille maternelle. Le proviseur m'avait alors convoqué pour m'expliquer que sa tenue posait «des problèmes». Que certains parents d'élèves «d'origine juive» ainsi que «certains professeurs» avaient émis des protestations. Le ton était assez vite monté. Exerçant à l'époque la profession d'avocat, j'avais étudié de près la question juridique de la tenue vestimentaire de mes enfants. J'avais ainsi constaté que la jurisprudence du Conseil d'État était d'une très grande clarté et que, de manière constante, elle refusait toute exclusion de l'école pour cause de «foulard». Les choses s'étaient calmées et Alma avait pu terminer plus ou moins paisiblement son année scolaire malgré l'animosité de certains enseignants **qui, mobilisés dans un mouvement social, avaient relégué la question du «foulard» au second plan.** J'ignorais encore tout des engagements politiques de ces derniers dont je soupçonnai d'abord qu'ils étaient des réactionnaires isolés.

J'avais tenté à cette époque de prendre conseil auprès d'un «ami», militant «critique» du PCF chargé dans ce parti des questions scolaires, et son attitude m'avait laissé sans voix. Il avait commencé par me dire : «Il faut qu'elle comprenne qu'il y a des règles et qu'elle doit les respecter.» Mais c'est précisément du côté du lycée que l'on résistait à l'application de la seule règle en vigueur qui autorisait le port du foulard dans l'établissement. «C'est pour cela

qu'il faut faire une loi. Je suis d'accord sur ce point avec Marie-George Buffet », avait-il ajouté. Répondant à la question d'un journaliste, la secrétaire nationale de son parti s'était en effet exprimée peu de temps auparavant en ce sens¹. Justifier une prohibition par une « règle » qui n'existait pas était un raisonnement intenable et impliquait dès lors le recours à une loi d'exclusion, comme si la coercition par le bras armé de la justice pouvait, dans l'esprit de ce « communiste », remplacer l'action politique, ce qui me semblait scandaleux.

En outre, sur diverses listes électroniques de discussion de la gauche radicale, le débat avait commencé à prendre un tour assez effrayant : des arguments relevant de l'intégrisme laïque voisinaient avec des propos qui passaient si près de la frontière du racisme pur et simple qu'ils la franchissaient parfois, comme par inadvertance.

Timidement, ce débat prenait également place dans la presse. Dans une tribune parue dans *L'Humanité* du 5 mai 2003, tous les poncifs et toutes les incohérences de l'argumentaire prohibitionniste défilaient sous la plume d'un enseignant communiste. Il définissait ainsi le « problème » auquel les enseignants se trouveraient confrontés du fait du foulard à l'école : « Un jour, ils voient des jeunes filles modifier leur attitude et mettre un foulard. » Les lecteurs de *L'Humanité* étaient sans doute censés comprendre qu'il y avait en effet là, sur le plan scolaire, un « problème² », lequel, en toute logique, devait trouver une solution : et cette solution était bien sûr la prohibition afin, poursuivait notre enseignant, « de faire vivre ensemble et en bonne

1. Marie-George Buffet et une majorité de députés communistes se sont ultérieurement opposés à la loi.

2. En vérité, il n'est pas exagéré de dire que le seul « problème » scolaire

qui ait jamais été constaté du fait du port du « foulard » par des lycéennes a été l'intolérance radicale de certains enseignants : leur affirmation qu'il y avait là un « problème ».

harmonie [...] des jeunes qui appartiennent souvent à des milieux et à des cultures différentes». Mais il n'avait pas, et pour cause, préalablement montré que ce «vivre ensemble» harmonieux avait été rompu par quelques centimètres carrés de tissu. Et moins encore comment, pour assurer le «vivre ensemble», le mieux était de «vivre séparés» en excluant les filles voilées. Dans une telle ambiance, il était clair que mes enfants allaient au-devant de sérieux problèmes. Quoi qu'il en soit, c'est à la rentrée 2003 que, de simplement conflictuelle, la situation allait devenir explosive.

Très vite, après à peine deux semaines de cours et de négociations diverses, Lila et Alma étaient mises à pied dans l'attente d'un conseil de discipline dont l'issue ne laissait guère de place au doute. C'étaient les enseignants, et singulièrement les militantes et les militants de gauche et d'extrême gauche, qui avaient mené la bataille pour parvenir à cette fin. Mais je devais apprendre, sans surprise vu l'ampleur du débat nationalement suscité par cette affaire, que la décision finale avait été prise au plus haut niveau, au cabinet du Premier ministre¹.

Compte tenu du caractère islamophobe, à mon sens évident, des arguments prohibitionnistes, l'une de mes premières initiatives, avant la médiatisation de l'affaire, avait été de m'adresser au MRAP². Il m'était arrivé de plaider pour cette organisation et je connais-

1. Il s'agissait alors de Jean-Pierre Raffarin. Cette information, dont le proviseur lui-même m'a fait la confiance, m'a été confirmée par plusieurs journalistes. Le ministre de l'Éducation nationale, Luc Ferry, et le ministre délégué à l'Enseignement scolaire, Xavier Darcos, s'étaient eux-mêmes prononcés publiquement. Ce dernier avait, à cette occasion, précisé à propos de mes filles : «Quand on

n'aime pas la République française, on va ailleurs.» Ce qui est tout un programme, comme le remarqueront le communiste Jean-Claude Lefort et le Vert Noël Mamère au cours des débats parlementaires.

2. Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples, le MRAP est la principale association antiraciste en France.

sais l'un de ses présidents en exercice qui me conseilla de m'adresser à Mouloud Aounit, alors secrétaire général. Ce dernier m'offrit immédiatement d'intervenir, de façon amicale, auprès du proviseur qu'il avait déjà eu l'occasion de rencontrer¹. C'est ainsi que je découvris, stupéfait, l'aspect politique de cette affaire : c'étaient les professeurs de Lutte ouvrière et de la LCR qui menaient la danse !

Lorsque les journaux s'enflammèrent², alors qu'une solution amiable permettant à mes enfants de poursuivre normalement leur scolarité avait été trouvée, le secrétaire général du MRAP tint dans ses locaux une conférence de presse nous permettant de faire valoir notre point de vue. Il organisa une réunion avec certains enseignants afin de tenter une médiation, qui échoua³. Il m'accompagna ensuite à une réunion à l'inspection académique qui devait elle aussi se révéler vaine : l'inspecteur d'académie, Jean-Charles Ringard, décida en effet qu'il n'y aurait de compromis que si les filles acceptaient de laisser voir « la racine de leurs cheveux, le lobe de leur oreille et la naissance de leur cou » : mot pour mot l'exigence formulée au cours de la réunion avec les enseignants, « **c'est sur cela que repose l'équilibre du lycée !** » avait affirmé **l'un d'entre eux**. Pour les filles, cela équivalait à renoncer à leur foulard : il n'y aurait donc aucun compromis. Jusqu'à la fin, la solidarité de Mouloud Aounit ne se démentit pas. Mais je devais vite réaliser que cela n'al-

1. Lors d'un de ses entretiens avec des enseignants du lycée, l'un d'eux lui glissa : « Le père est un Juif converti à l'islam ; il paraît que ce sont les pires... » Ce qu'il démentit poliment mais le fit bien rire.

2. Pour mémoire, il est précisé que la médiatisation de cette affaire a commencé par un article paru dans le quotidien *Libération*, la journaliste ayant été avisée de la situation par des enseignants du lycée.

3. Au cours de cette réunion, dont les enseignants nous avaient demandé de ne pas faire état, et au cours de laquelle ils avaient insisté sur le fait qu'ils ne représentaient qu'eux-mêmes et ne disposaient d'aucun pouvoir ni d'aucun mandat, ils se sont bornés à dire que, si mes enfants s'obstinaient à ne pas montrer les parties de leur corps en litige, ils considéreraient leur exclusion comme une chose nécessaire.

lait pas de soi et le mettait en situation difficile dans sa propre organisation : le MRAP – et là encore, j’en fus stupéfait – était divisé sur cette question.

Plusieurs enseignants du lycée, de gauche et d’extrême gauche, choisirent de s’exprimer dans la presse. Il y eut d’abord une tribune dans *Le Monde* signée de Philippe Darriulat. Je pus lui répondre dès le lendemain par une tribune dans le même journal. Pierre-François Grond publia ensuite, avec divers coauteurs, des tribunes dans *Libération*, *l’Université syndicaliste*¹ et *Rouge*². Chaque fois l’accumulation de contre-vérités et de mauvaise foi était impressionnante, mais les réponses que j’adressai aux journaux ne furent pas publiées³. Un article haineux, paru sous pseudonyme dans *Lutte ouvrière*⁴, mettait dans la bouche de mes enfants des propos radicalement contraires à ce qu’elles exprimaient en permanence. Des militants de cette organisation diffusèrent en outre un « communiqué des professeurs » du lycée Henri-Wallon, dont chaque phrase comportait au moins un mensonge ou une approximation tendancieuse⁵.

Dans la perspective du conseil de discipline, Pierre-François Grond était allé jusqu’à se livrer à une curieuse enquête de police, interrogeant les élèves pour savoir si d’aventure, Alma ne se compromettait

1. Organe de la FSU.

2. Hebdomadaire de la LCR. Cette publication a depuis disparu pour laisser place à l’hebdomadaire du NPA, *Tout est à Nous*.

3. On peut les trouver, ainsi que ma réponse à Philippe Darriulat, sur le site du collectif Les Mots Sont Importants, <http://lmsi.net>, rubrique citée.

4. Hebdomadaire de l’organisation du même nom.

5. L’analyse de ce texte peut également être trouvée sur <http://lmsi.net>, rubrique citée. Il convient de préciser que certains enseignants du lycée ont témoigné

dans un autre communiqué (également disponible sur le même site, sous la même rubrique), rédigé comme une lettre ouverte m’étant adressée, de la violence politique que faisaient régner les prohibitionnistes dans le lycée, de la pression qui rendait impossible tout véritable débat, voire l’expression même de toute opinion divergente, pourtant bien représentées dans le corps enseignant. Le fait, pour les animateurs locaux de LO et pour ceux qui l’ont diffusé, de qualifier leur texte de « communiqué des enseignants » n’en est que plus significatif.

pas dans quelque prosélytisme. Étrange enquête au demeurant, dans la mesure où s'il est naturel, en présence d'un délit, de rechercher le coupable, il est moins admissible en présence d'un coupable *a priori*, de consacrer son enquête à chercher un délit à lui mettre sur le dos. Mais les réponses de toutes les lycéennes interrogées, selon lesquelles jamais Alma n'avait cherché à « convertir » ou à entraîner qui que ce soit, ne devaient pas décontenancer notre enseignant « militant » : témoignant à charge devant le conseil de discipline, il qualifia sans sourciller son élève de « militante¹ ». Militante de quoi ? Sans doute, dans son esprit, d'un quelconque « islamisme ».

Dans le même temps, j'étais approché par diverses personnes me proposant leur soutien. Ainsi, la conseillère générale communiste du canton², de même que le conseiller régional communiste membre du conseil d'administration du lycée³, se proposèrent d'intervenir en faveur de mes enfants. Des militants de la LCR s'adressèrent à moi, soit pour m'indiquer les actions de soutien qu'ils envisageaient, soit pour me demander des précisions. À chaque fois je manifestais ma surprise compte tenu de l'attitude du dirigeant de leur organisation qui, au lycée, était l'un des maîtres d'œuvre de l'ordalie dont mes filles étaient victimes. Et je compris que les choses étaient plus compliquées que je ne l'avais imaginé, d'autant que celles et ceux qui militaient ainsi contre l'exclusion

1. Cela manque d'autant moins de piquant lorsque l'on sait que non seulement il l'était lui-même, mais qu'il avait en outre été naguère dirigeant des Jeunesses communistes révolutionnaires (JCR), organisation de jeunesse liée à la LCR, dont les membres ne devaient pas trouver infamant de « militer » dans les lycées...

2. Nathalie Buisson. Mariée à un iranien, et familière de l'Iran, elle

m'expliqua n'avoir aucune sorte de sympathie pour le port du « foulard » auquel elle avait été astreinte lors de ses visites dans ce pays. Elle n'en était pas moins hostile à la prohibition – de même que le furent plus tard Shirin Ebadi ou Marjane Satrapi.

3. Jean Brafman. Lui-même, comme il me le dit alors, d'origine juive, marié à une femme d'origine maghrébine et père d'une petite fille.

étaient issus de tous les courants, majoritaires et minoritaires, de la Ligue et défendaient, sur les questions de politique générale, des positions parfois diamétralement opposées.

Dans leur ensemble, les JCR prirent parti contre l'exclusion et contribuèrent à l'organisation d'actions de protestation devant le lycée¹.

Je reçus également par courrier des soutiens de Noël Mamère et de Alain Lipietz, personnalités des Verts, ainsi qu'un sympathique témoignage de solidarité de l'écrivain d'extrême gauche Didier Daeninckx, lui-même habitant d'Aubervilliers et qui avait dans sa jeunesse été exclu de son lycée pour cause de... cheveux trop longs.

L'un des premiers à répondre aux appels au secours que je lançai alors en tous sens fut Gilbert Wassermann, fondateur et rédacteur en chef de la revue *Mouvements*, et qui était depuis des années l'une des chevilles ouvrières de la plupart des tentatives de réunir la «gauche de gauche». Avec Yves Sintomer et Irène Jamy, il publia une tribune dans *Libération*.

La Ligue des droits de l'homme (LDH) souhaita nous rencontrer avant de prendre position. Un entretien eut donc lieu entre son président Michel Tubiana, son responsable aux questions scolaires, mes filles et moi-même, qui prit la forme d'un interrogatoire en règle, nos interlocuteurs voulant s'assurer de la sincérité de Lila et Alma² et du fait qu'elles n'étaient pas manipulées par un quelconque groupe «fondamentaliste». À l'issue de cette rencontre, la LDH décida également de nous soutenir.

Je profitai de ma participation à une rencontre nationale organisée par «l'Appel Ramulaud¹» en sep-

1. Ni mes filles ni moi n'avons participé à ces actions.

2. Cette sincérité avait été mise en doute par la Licra, trouvant le cas des

«sœurs Lévy» trop beau pour être vrai, et qui y voyait une opération... du MRAP !

tembre 2003, qui réunissait plusieurs centaines de militants et militantes de la gauche radicale, pour solliciter encore quelques soutiens. Il me paraissait évident que les plus efficaces et les plus déterminés devaient venir, outre des antiracistes, des féministes. La posture prohibitionniste me semblait en effet clairement sexiste puisqu'elle condamnait des jeunes femmes à la déscolarisation, alors que les jeunes gens qui auraient partagé les mêmes convictions ne risquaient aucune sanction². Le soutien que j'avais, très tôt, reçu de Christine Delphy³, me confirmait dans cette intuition. Je m'adressai donc en particulier à trois féministes notoires présentes à la rencontre : elles m'assurèrent spontanément de leur appui. Toutefois, l'une d'entre elles, responsable d'un important réseau national et qui m'avait expliqué son refus de l'exclusion par la formule imagée : « Je préfère Montaigne avec le tchador au tchador sans Montaigne », devait très vite reculer devant les réactions de membres de son organisation, et verser ultérieurement elle-même avec virulence dans le camp prohibitionniste. Une autre m'adressa un communiqué de soutien de son réseau, non sans de longs pourparlers préalables avec l'une de ses animatrices, mais battit également en retraite quelque temps plus tard.

1. Cet Appel fut l'une des étapes des tentatives unitaires de la « gauche de gauche » qui devaient aboutir à la création de « Convergence citoyenne pour une alternative à gauche » (CCAG) à l'occasion des élections régionales de 2004, ainsi qu'à la campagne unitaire pour un « non de gauche » en 2005, puis à la dynamique des « collectifs unitaires antilibéraux » qui se prolongea ultérieurement avec la Fédération pour une alternative sociale et écologique (FASE).

2. L'affirmation du ministre Luc Ferry selon laquelle le port de la barbe

pourrait être considéré comme un « signe religieux ostensible » n'a jamais été prise pour autre chose qu'une plaisanterie.

3. Cofondatrice du Mouvement de libération des femmes (MLF), directrice de la revue *Nouvelles questions féministes* (NQF), Christine Delphy est l'une des principales théoriciennes du féminisme d'orientation matérialiste. Voir en particulier *L'Ennemi principal*, Syllepse, deux volumes 1998 et 2001, ainsi que *Classer, dominer*, La Fabrique, 2008.

Seule des trois, Clémentine Autain s'en tint sans barguigner à son soutien initial.

Au cours de la même rencontre, Mouloud Aounit essuya à sa grande surprise un refus cinglant de la part de Christian Picquet, alors principal animateur du courant «unitaire» de la LCR. Le panorama des positions de la «gauche de gauche» sur cette question était décidément terriblement embrouillé.

En attendant, l'exclusion de mes enfants fut prononcée par un conseil de discipline unanime. On a pu lire ensuite sous la plume de Pierre-François Grond et de ses coauteurs que c'était «à contrecœur» qu'ils avaient dû «se résigner» à cette exclusion. Mais qui a vu son sourire victorieux lorsque la décision fut annoncée n'est pas près de l'oublier.

Un autre sujet de méditation fut pour moi le communiqué rendu public et largement distribué dans les boîtes aux lettres de la ville par le maire communiste d'Aubervilliers, Pascal Baudet. Compte tenu de l'attitude adoptée par les élus communistes auxquels j'avais eu affaire, à laquelle s'ajoutait le soutien du député de la Seine-Saint-Denis Patrick Braouezec, j'en commençais la lecture avec confiance. Malgré les lourdeurs de sa rédaction et certains accents «républicains», je devais reconnaître que j'étais d'accord avec la quasi-totalité de ce texte. Il y était question de «vivre ensemble», de «respect des différences» et autres thèmes de la même eau qui n'engageaient certes à rien mais n'appelaient pas d'opposition tranchée. La seule phrase avec laquelle j'étais vraiment en désaccord était celle qui disait: «C'est pourquoi j'ai approuvé l'exclusion...» Que l'on puisse tirer pareille conclusion de telles prémisses, voilà qui me laissait songeur quant à la portée du discours «républicain». Peut-être n'était-ce pas un hasard si ce même maire devait quelque temps plus tard faire donner la police contre

des familles de migrants africains sans logement qui demandaient à être relogées après avoir été expulsées d'appartements vides qu'elles avaient occupés.

La LCR, le MRAP et le mouvement féministe ne semblaient pas avoir le monopole de la division sur cette question : au parti communiste aussi, les avis les plus opposés coexistaient.

Durant toute cette période, je fus l'objet d'attaques plus ou moins violentes, en particulier de certains secteurs de « la gauche ». Chaque fois que je rencontrais une connaissance dont j'ignorais le point de vue sur cette question du « foulard », j'étais pris d'appréhension. Des relations amicales prirent fin. Dans les milieux militants que je fréquentais, ces appréhensions se révélèrent le plus souvent infondées. La plupart des militants et militantes que je connaissais dans ces mouvances adoptèrent soit une position anti-prohibitionniste, soit une certaine réserve. Cela dit, lors de la campagne pour les élections régionales du printemps 2004, certains, tout antiprohibitionnistes qu'ils fussent *in petto*, me « conseillèrent » de me tenir à l'écart, de crainte que les échos de cette affaire se traduisent en fiasco électoral. Ce que je fis, non sans amertume.

Mais des marques de sympathie me venaient aussi, tant de proches que de nombreux anonymes. Et le portrait-type de ces soutiens anonymes était cette jeune femme maghrébine d'une trentaine d'années, en jeans et cheveux au vent, qui, reconnaissant mon visage à une sortie de métro à Paris, se retourna vers moi et me dit avec un sourire grave : « C'est bien, ce que vous faites... Ça doit être dur... Tenez bon ! »

II. Les termes du débat

*Seigneur Dieu ! quelles vérités élémentaires
on est obligé de rabâcher, en ce temps
où toutes les notions sont confondues.*
(Lénine)

1. Les grands principes du parti prohibitionniste

Un adage populaire voudrait qu'en France, tout finisse toujours par des chansons. La réalité est plus prosaïque : il semble plutôt qu'en France, tout finisse toujours par des lois. La compulsion législative est sans doute l'une des caractéristiques de la République. Il en fut ainsi de la « querelle du foulard¹ ».

Commencé dès avant la rentrée scolaire de septembre 2003, poursuivi après la promulgation de la loi « antifoulard » du 15 mars 2004, c'est surtout entre ces deux dates que le débat sur le « foulard islamique » battit son plein. Comme on l'a vu, dans presque chaque organisation ou mouvance, il se forma deux camps.

À vrai dire, ces deux camps n'étaient pas complètement inconnus ; ce qui apparut de façon nouvelle fut la profondeur du clivage, ainsi que son extension. Dans les années précédentes, on avait déjà connu une certaine dérive « républicaniste » d'une fraction de la gauche, facilement tentée par les thèmes sécuritaires et les trémolos nationalistes. Ce courant aurait pu être symbolisé par un leader comme Jean-Pierre

1. Une chanson, pourtant, a bien illustré le débat sur la loi antifoulard : *Le Voile à l'école*, écrite et chantée

avec son talent et son humour décalé par la grande Brigitte Fontaine.

Chevènement et ses partisans en rupture de ban plus ou moins avancée, ou par des écrivains comme Max Gallo ou Régis Debray. Le premier avait inventé les «sauvageons», plagiat par anticipation de la «racaille» sarkozienne. Les seconds avaient pris des positions assez tranchées sur le «foulard» dès 1989¹, et plus généralement sur les sujets leur semblant mettre en cause «l'identité française» ou les «traditions républicaines». Cette rhétorique ainsi remise à la mode par le président du Mouvement des citoyens² avait inspiré les politiques sécuritaires de la «gauche plurielle» entre 1997 et 2002.

Si l'on pouvait y voir les bases du retour d'un thème politique classique, il était pourtant encore difficile d'y voir une fracture séparant «la gauche» en blocs hostiles tant il est vrai que combattre la rhétorique républicaine apparaissait, au sein de la gauche traditionnelle, quasi impensable. Nul ne pouvait prétendre à quelque légitimité politique à défaut de s'affirmer ou au moins de se reconnaître républicain³, et le débat portait dès lors sur les conséquences que l'on choisissait de tirer, ou non, de cette affirmation ou de cette reconnaissance. En un sens, le thème républicain, longuement endormi, était à la disposition de ceux qui s'en empareraient les premiers et le modèleraient à leur manière.

Mais si elle est efficace dans ses grandes lignes, la comparaison de la «fracture» mise à jour à la lumière de l'affaire du foulard avec la division de la gauche

1. C'est en 1989, à Creil, que fut déclenchée la première «affaire du foulard» à l'initiative du proviseur Ernest Chénier, plus tard député chiraquien. Fort de son expérience, il devait, en 2004, alors qu'il n'était plus élu, se prononcer contre la prohibition.

2. Mouvement des citoyens (MDC), parti fondé par Jean-Pierre

Chevènement après sa rupture avec le parti socialiste. Le MDC s'est ultérieurement transformé en MRC, Mouvement républicain et citoyen.

3. Sur la force du mythe républicain, voir Laurent Lévy, *Le Spectre du communautarisme*, Amsterdam, 2005.

en fonction de son plus ou moins grand tropisme républicain n'en est pas moins une simplification : certains, plutôt rares, se disant «républicains» choisirent néanmoins la réserve, voire le parti de la non-prohibition. À l'inverse, la plupart des courants se disant «libertaires» prirent avec plus ou moins d'enthousiasme celui de la prohibition. Ainsi, même si l'on peut déjà faire l'hypothèse que le républicanisme a pu servir de colonne vertébrale au prohibitionnisme, le nombre d'exceptions est suffisant pour ne pas les assimiler purement et simplement.

Dans la sphère médiatique, les choses prenaient un tour contrasté. Si le quotidien *Libération* ou les hebdomadaires *Marianne*, *Le Nouvel Observateur* et *Charlie-Hebdo*¹ se firent les hérauts attitrés du combat prohibitionniste, *Le Monde*, tout en ouvrant ses colonnes à toutes les opinions, penchait plutôt pour la non-prohibition. Du côté de la presse de la «gauche de gauche», le panorama était nuancé. La rédaction de *L'Humanité* semblait divisée et les articles prenaient parti au hasard des journalistes chargés de les écrire. La tendance générale était plutôt prohibitionniste mais la nuance ou le contrepoint n'étaient pas exclus, surtout dès lors que le groupe des députés communistes eût majoritairement décidé de ne pas voter la loi antifoulard. *Le Monde Diplomatique* était également divisé², et si sa rédaction ne devait pas échapper dans les temps qui suivirent à une sorte de «guerre interne», celle-ci fut évitée en l'occurrence par un compromis : un dossier consacré à cette question fut partagé entre deux articles de fond déve-

1. Sous l'impulsion dictatoriale de Philippe Val – depuis devenu directeur de France Inter – et avec la complicité de Caroline Fourest, ce journal s'est transformé d'icône libertaire en feuille de propagande bushienne dans la guerre des civilisations.

2. Si Bernard Cassen ou Anne-Cécile Robert prirent parti pour la prohibition, Alain Gresh ou Dominique Vidal prirent expressément le parti inverse.

loppant chacun leur thèse sur une pleine page : sur celle de gauche, un article de Pierre Tevanian, l'un des animateurs du collectif « Une école pour toutes et tous » dont l'objet était la lutte contre le prohibitionnisme¹, et sur celle de droite, un article de Henri Peña-Ruiz, promoteur patenté de la prohibition, alors en passe de devenir le Grand Prêtre de la « révolution conservatrice dans la laïcité² ». *Politis* en revanche s'en tint à une position antiprohibitionniste discrète mais dépourvue d'ambiguïté.

Avant d'analyser les motifs explicites autour desquels se déroula la querelle du « foulard », il n'est pas inutile de montrer comment, indépendamment des prises de positions relatives à ces motifs, le choix de la prohibition était sous-tendu par un certain nombre de principes difficilement compatibles avec ceux traditionnellement attachés aux positions « démocratiques » de la gauche. Ces principes, dont l'un au moins est nécessairement présent dans tout argumentaire prohibitionniste, se résument dans quatre figures qui constituent l'architecture politique et pratique de la prohibition :

1) La fin justifie les moyens. La prohibition aurait en effet été justifiée par le souci de protéger les jeunes filles qui ne voulaient pas porter le foulard sous la pression de leurs familles, et la déscolarisation de celles qui le portaient aurait été le prix à payer pour parvenir à ce résultat. Mais rien ne montrait que le résultat recherché pouvait ainsi être atteint, ni qu'il était impossible d'obtenir ce résultat à moindre frais. Or, rares sont les prohibitionnistes « de gauche » qui

1. Sur ce collectif, voir p. 67.

2. Sur cette expression, voir Pierre Tevanian, *La République du mépris*, La Découverte, 2007.

admettraient faire leur l'adage selon lequel la fin justifie n'importe quels moyens. Il est plus courant, et plus juste, de soutenir que les moyens mis en œuvre doivent toujours être adéquats aux buts poursuivis.

2) Les problèmes politiques et idéologiques peuvent être réglés par des mesures administratives, autrement dit, par la répression et des mesures de police. À supposer qu'il existerait bien un «problème du foulard à l'école», il est en effet clair que ce «problème» ne serait pas celui de comportements asociaux, relevant de la délinquance de droit commun, mais bien de comportements liés à certaines conceptions du monde, à certaines attitudes sociales. Si la discussion a largement porté sur l'existence du «problème», sur son ampleur, sur sa portée – sans qu'au demeurant rien de bien convaincant n'ait pu être avancé pour le caractériser ainsi – c'est bien toujours en termes idéologiques et politiques qu'il a été posé. Le choix d'une «riposte» strictement répressive marque ainsi la prégnance dans bien des politiques «de gauche» de modèles bureaucratiques contraires aux ambitions démocratiques affirmées par ceux-là mêmes qui ont en l'occurrence choisi de les fouler aux pieds.

3) L'émancipation des opprimés sera le fait de ceux qui ne le sont pas. Autrement dit on peut, on doit même, faire le bonheur des gens sans eux, et pourquoi pas contre eux. Beaucoup de prohibitionnistes ont justifié leur position par ce type de paternalisme pédagogique. C'est pour leur bien que nous voulons contraindre ces filles à se dévoiler ; c'est pour favoriser leur émancipation. Pourtant, à supposer que le port du foulard soit la marque d'une aliénation plus caractérisée que nombre d'autres comportements sociaux, pour lesquels aucune mesure de répression n'a jamais été envisagée, force serait de reconnaître qu'il se serait

agi là d'un genre « d'aliénation volontaire » à laquelle on opposait donc une « émancipation obligatoire », comme si une telle obligation d'émancipation était même simplement possible. Le paradoxe est d'autant plus grand que, de l'avis général, l'un des principaux moyens d'émancipation qu'offre la société est précisément l'apprentissage scolaire.

4) L'école publique peut choisir son public. Autrement dit, l'école peut cesser d'être un service public¹. Là encore, énoncée dans sa nudité, cette figure est inacceptable pour les tenants, « à gauche », de la prohibition. Les croisés antifoulard disposaient toutefois ici d'une échappatoire : il ne s'agit pas, disaient-ils, d'interdire à qui que ce soit l'accès au service public de l'éducation nationale ; seul « le foulard » en serait exclu. Ce sophisme a été répété *ad nauseam* et a émaillé les débats de l'Assemblée nationale : les récalcitrantes s'excluaient d'elles-mêmes, il ne tenait qu'à elles de rester à l'école...

On comprend bien pourquoi ces quatre figures ne se donnaient généralement pas comme telles et se sont donc retrouvées largement hors du « débat ». Les motifs explicites les ont en effet dissimulées et ont donné le ton : celui de la laïcité et celui du féminisme en tout premier lieu, plus accessoirement celui de « l'intégration » et divers motifs plus ou moins nationalistes cachant mal – ou pas du tout – leur caractère islamophobe. L'ensemble de ces motifs était lui-même souvent subsumé sous celui de la République, dans le cadre de la réappropriation déjà évoquée de la rhétorique républicaine par certains courants étatistes, nationalistes et sécuritaires de la

1. L'un des mots d'ordre les plus populaires dans les manifestations organisées par le collectif « Une école

pour toutes et tous », était précisément : « École publique ! Choisis pas ton public ! »

gauche. Mais c'est bien la mise en œuvre des principes souterrains que l'on vient d'expliciter qui a abouti à la déscolarisation de quelques centaines de jeunes filles. Et tous convergent vers une conception générale de la société marquée par la domination d'élites légitimes, la force de la loi et l'étatisme sous une forme ou sous une autre. Ce n'est donc pas anticiper de manière trop arbitraire sur les résultats de notre étude que de voir là l'un des aspects fondamentaux de la fracture révélée dans la gauche par la lumière rasante de «l'affaire du foulard».

L'articulation des motifs explicites avec les principes implicites, la manière dont ils ont pu s'imposer, au rebours de toute rationalité, dans le débat public et dans les positions soutenues par une fraction hégémonique¹ de «la gauche», voilà ce qu'il s'agit à présent de mettre en évidence et de chercher à comprendre. Si le motif laïque a été d'emblée mis au premier plan, c'est le motif féministe qui a semblé-t-il, en définitive, soudé le consensus prohibitionniste – à tel point que les «ultras», les représentants des courants les plus laïcistes de la galaxie laïciste se réclamant de la «gauche républicaine²», prétendent désormais faire du combat féministe un aspect du combat laïque – et vice-versa. Cette nouvelle alliance paraîtra relever d'une ironie douteuse à qui se rappelle le caractère particulièrement sexiste des barbus qui furent les «pères fondateurs» de la laïcité à

1. Hégémonique ne signifie pas ici nécessairement majoritaire. Mais les formes prises par le débat ont rendu très difficiles l'expression des avis divergents ; la diabolisation, sous l'appellation «d'islamogauchistes», des antiprohibitionnistes, y a sans doute contribué.

2. Par exemple, «l'Union des familles laïques» (UFAL), présidée par

Bernard Teper, qui semblerait vouloir jouer le rôle d'une sorte de Congrégation pour la doctrine de la foi laïque, ou la feuille électronique ResPublica. Ces courants extrémistes ont toutefois ultérieurement réussi l'exploit de se laisser déborder dans leurs excès rhétoriques par le courant «Riposte Laïque» animé par Pierre Cassen.

la française, expliquant même leur hostilité au droit de vote des femmes par le fait qu'elles auraient été trop sensibles à la propagande des curés¹...

L'argumentation laïque

C'est d'abord au nom de la « laïcité » que les bons esprits commencèrent à s'en prendre au « foulard à l'école » et aux lycéennes qui le portaient. Le fait n'était pas nouveau et c'est déjà sous cet angle que la question avait été abordée lors de chacune des précédentes « affaires », ainsi celle qui avait une première fois défrayé la chronique à Creil en 1989 et qui s'était, sur le strict plan juridique, conclue par la déroute des prohibitionnistes. Contre l'opinion du proviseur du lycée, la juridiction administrative avait finalement considéré que le port du « foulard islamique » par une élève ne pouvait être considéré en lui-même comme une atteinte au principe, tant légal que constitutionnel, de la laïcité et ne pouvait à lui seul justifier une exclusion. Cette solution allait de soi, dans la mesure où le principe de laïcité avait toujours été considéré comme s'imposant au service public de l'école et non à ses bénéficiaires². Ce n'est qu'au prix d'une véritable révolution conservatrice

1. Voir Monique Crinon, *Féminisme et laïcité, non aux amalgames*, sur le site Internet de l'IPAM.

2. On a parfois invoqué comme précédent, voire comme texte justifiant à lui seul l'exclusion, une circulaire de Jean Zay, ministre du Front populaire, interdisant en particulier aux élèves des lycées le port d'insignes politiques. Cette interdiction, destinée à garantir la paix scolaire à une époque où se multipliaient les affrontements entre jeunes gens d'extrême gauche et d'extrême droite, entre communistes

et activistes des Ligues, n'avait en fait, au-delà d'une référence formelle, proprement rien à voir avec la laïcité – tout au moins dans sa définition traditionnelle. C'est donc de manière tendancieuse qu'elle est invoquée. Voir par exemple Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard, 2003 ; id. *Histoire de la laïcité*, Gallimard, 2005. La circulaire de Jean Zay affirme le refus de tout prosélytisme à l'école, mais ce refus est bien pris en compte par la jurisprudence du Conseil d'État.

que, pour le cas particulier du «foulard¹», une telle exigence put être formulée à la charge des élèves.

Mais s'il était juridiquement intenable, le motif laïque présentait un indiscutable avantage rhétorique – tant la question de la laïcité est sensible en France – autant qu'un avantage identitaire pour une certaine sensibilité de gauche. En effet, la mise en place de l'école publique par Jules Ferry et la séparation, en 1905, des Églises et de l'État sont le résultat de combats menés par la gauche dans un contexte où le rôle réactionnaire de l'Église catholique, qui ne s'était pas résignée au principe républicain, était l'une des données importantes des rapports de force politiques. Ces combats demeurent des éléments du patrimoine idéologique et politique de la gauche. Si le principe de la séparation des Églises et de l'État n'a plus guère été remis en cause par la République², il n'en va pas de même de l'école publique, laïque et obligatoire, souvent attaquée, et toujours défendue avec un juste acharnement par toutes les tendances confondues de la gauche³. Le fait que, en France, pour une part non négligeable, l'école privée soit l'école catholique a puissamment contribué à assimiler défense de l'école publique et défense de la laïcité.

1. Que, malgré ses termes généraux, la loi du 15 mars 2004 ait été conçue spécifiquement pour le «foulard» est un point sur lequel il ne semble pas utile de revenir ici. Il n'est d'ailleurs contesté par aucun observateur sérieux, et les parlementaires qui l'ont adoptée en avaient pleinement conscience. Les quelques garçons sikhs exclus en application de la loi font à l'évidence figure de dégâts collatéraux.

2. En tout cas du point de vue institutionnel. Mais d'un point de vue plus symbolique, les références religieuses des autorités de l'État ont eu dans la dernière période tendance à se multiplier ; les discours de Nicolas

Sarkozy au Latran et à Ryad flirtent en particulier avec la remise en cause de la laïcité. Voir Laurent Lévy, *Nicolas Sarkozy, apprenti sorcier de la laïcité*, sur le site Internet du collectif Les Mots Sont Importants, <http://lmsi.net>.

3. Cette attitude constante de la gauche ne rend que plus surprenante – et scandaleuse – l'affirmation parfois proférée, en particulier par Élisabeth Guigou, ancienne ministre de la République et députée socialiste de Seine-Saint-Denis, expliquant devant l'Assemblée nationale que les filles voilées n'avaient qu'à se contenter des écoles privées.

Quoi qu'il en soit, la défense de la laïcité est depuis plus d'un siècle un des points de ralliement de la gauche, le Veau d'or de la République, l'une de ses idoles sacrées¹.

Si, appliqué à la question du « foulard à l'école », ce thème était d'une efficacité rhétorique redoutable – son caractère intouchable rendant scandaleuse toute posture suspectée de lui porter atteinte – il était néanmoins, sur le strict plan de l'argumentation rationnelle, totalement dépourvu de pertinence². Qu'à cela ne tienne : on allait simplement changer la définition même de la laïcité pour pouvoir faire entrer sous sa juridiction le comportement des bénéficiaires du service public. C'est ainsi que, de manière d'abord insensible, les intégristes de la laïcité mirent en avant, et firent partager à des secteurs de plus en plus larges de l'intelligentsia médiatico-politique, la définition suivante : la laïcité serait le principe de séparation « de la sphère publique » et « de la sphère privée³ ». Même le petit père Combes⁴ aurait eu du mal à y retrouver ses ouailles. Car d'une telle définition il n'est même pas possible de tirer l'idée d'une séparation de l'Église et de l'État, ni d'une École publique non confessionnelle, sauf à supposer admise la thèse, réfutée par toute l'expérience historique et anthropologique, que la religion appartiendrait par nature à une quelconque « sphère privée ». Comme si les cimetières municipaux n'étaient pas couverts de croix

1. La formule peut sembler paradoxale. Elle est pourtant employée ici ou là. Ainsi, à la tribune de l'Assemblée nationale, le député communiste André Gérin pouvait-il s'écrier : « La laïcité est une valeur sacrée de notre République ! » Lors de la manifestation célébrant le centenaire de la loi de 1905, on pouvait voir cet étrange slogan : « Laïcité sacrée ! »

2. Voir Marc Jacquemain, « Dix arguments laïques contre l'interdiction législative du voile », in *Du bon usage de la laïcité*, op. cit.

3. Cette « définition » fait l'objet d'une critique détaillée in Laurent Lévy, *Le Spectre du communautarisme*, op. cit.

4. Ardent défenseur, lors des débats sur la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, d'une laïcité anticléricale de combat.

chrétiennes, comme si les églises ne trônaient pas au centre des villages¹.

Mais surtout, on allait donner à ce thème une nouvelle jeunesse en le parant de toutes les vertus. Dans le vocabulaire relooké de tout un secteur de la gauche et de la droite à l'unisson, la laïcité allait cesser d'être le principe de l'indépendance de la politique à l'égard des religions, mais devenir le cœur même de toute politique, liberté, égalité et fraternité confondues, un principe d'ailleurs que l'on projetait d'adjoindre, comme pour être plus sûr, à la devise de la République. Cette nouvelle fortune de la laïcité n'avait en tout et pour tout qu'un seul fondement : ce qui la rendait si puissante et si désirable, c'est qu'elle était l'instrument par lequel on condamnait le «foulard» et avec lui l'ensemble des images fantasmagoriques véhiculées dans le débat public par cette campagne : le «danger intégriste», le «péril islamiste», le terrorisme rampant et tout ce qui s'ensuit.

C'est ainsi qu'André Gérin² pouvait déclarer crânement à l'Assemblée nationale : «La laïcité est un idéal positif, à partir duquel nous repolitiserons notre pays.» Et pour donner une connotation «antilibérale» à sa diatribe, il ajoutait : «L'intégrisme religieux se nourrit de la dérégulation libérale comme tous ceux qui se croient au-dessus des lois.» Ce qui ne l'empêchait pas de compléter : «Je fais mienne la proclamation solennelle du Président : "La République s'opposera à tout ce qui sépare, à tout ce qui retranche, à tout ce qui exclut."» Pour ce faire, elle devait exclure les filles voilées de l'école publique.

1. Sur la distinction foi / religion, voir Bernard Dréano, site IPAM.

2. Député communiste du Rhône, maire de Vénissieux, André Gérin est connu comme l'un des animateurs du courant «orthodoxe» au sein du PCF. Friand de thèmes républicains et

sécuritaires, il est entre autres l'auteur d'un livre sur les banlieues dont il a confié l'élogieuse préface au député UMP de Seine-Saint-Denis, Éric Raoult, qui partage ses conceptions répressives. Depuis, il s'est illustré par une campagne contre la «burqa».

Pourtant, ce serait une erreur de croire que l'ensemble du mouvement laïque en France a milité pour la prohibition. Bien au contraire, en conformité avec le sens que la laïcité avait toujours pris dans ce pays, de grandes organisations laïques et nombre de groupes locaux se prononcèrent en sens inverse.

Ainsi la direction nationale de la Fédération des conseils de parents d'élèves (FCPE), dont l'attachement à la laïcité est l'une des caractéristiques identitaires, se plaça résolument dans le camp antiprohibitionniste, même si cela ne fut pas toujours la ligne suivie par l'ensemble des militants ou des conseils locaux. Il en fut de même des principaux syndicats enseignants (à l'exception notable du principal syndicat des proviseurs de lycée) et de la Ligue de l'enseignement. La Ligue des droits de l'homme, organisation assurément laïque même si la laïcité n'est pas son premier objet, se prononça aussi très clairement contre la prohibition ; son président d'alors, Michel Tubiana, ainsi que son successeur Jean-Pierre Dubois intervinrent à de nombreuses reprises dans ce sens. De vieilles organisations laïques comme l'Union rationaliste et sa revue *Raison présente* s'abstinrent également de hurler avec les loups. Lorsque, par l'effet de la loi, les déscolarisations d'élèves se multiplièrent¹, ce furent souvent des associations ou des amicales laïques qui, au niveau local, entreprirent de les soutenir, y compris par l'organisation de cours de rattrapage et d'aide scolaire à celles qui pouvaient s'engager dans une scolarité par correspondance. Les missionnaires de la prohibition se sont plutôt recrutés dans de petites organi-

1. Le nombre des déscolarisations d'élèves par l'effet de la loi est difficile à évaluer ; pour la seule rentrée 2004, il est en toute hypothèse supérieur à 300, et doit être plus proche de 600. On trouvera de nombreux témoignages sur l'application concrète

de la loi in *Les filles voilées parlent*, *op. cit.* Voir aussi l'ouvrage réalisé par le « Comité 15 mars et libertés » : *Rentrée 2004 – Une vérité dévoilée*, éd. Bayane, 2005. Ce dernier document peut être téléchargé en ligne.

sations d'activistes saisissant cette aubaine pour faire parler d'elles et sortir de leur relatif anonymat¹.

Il n'en est pas moins vrai qu'un certain nombre de personnes et de regroupements, conformément aux calculs des ultras, se découvrirent soudainement un profond attachement à la laïcité, en faisant même un aspect de leur identité, quand bien même ils n'en auraient jamais soufflé mot auparavant. C'est ainsi que le mouvement SOS-Racisme mit ce thème au cœur de ses interventions ou que les membres de la minorité prohibitionniste qui, au MRAP, condamnaient le choix inverse de leur secrétaire général Mouloud Aounit, imposèrent l'affirmation laïque comme un des « fondamentaux » de cette organisation – ce qui eut d'ailleurs pour effet, sans doute paradoxal à leurs yeux, de faire du MRAP une autre organisation « laïque » antiprohibitionniste.

Le cas le plus exemplaire à cet égard est certainement celui de l'association Ni Putes Ni Soumises (NPNS), produit marketing conçu par la socialiste Fadela Amara, portée sur les fonts baptismaux par ses grands frères de SOS-Racisme, et largement commercialisée par le PS et de larges fractions de « la gauche » (et de la droite). Dans le livre éponyme signé par sa fondatrice², le thème de la laïcité n'occupe qu'une part très accessoire, il est simplement men-

1. C'est en particulier le cas de l'Union des familles laïques (UFAL), officine dont le président Bernard Teper, républicaniste de choc, par ailleurs membre de la direction de Attac, ne ménagera ni sa peine, ni ses réseaux, ni son aptitude à l'omniprésence et au lobbying en milieux militants, dans sa croisade. L'UFAL et son président – qui ont dans cette période multiplié les outrances, développant de façon significative, entre autres par le biais d'Internet, en même temps qu'un

discours d'exclusion, un discours sécuritaire et une islamophobie compulsive (que ce soit lors des attentats de Londres de l'été 2005 ou lors des révoltes des quartiers populaires en octobre de la même année) – se sont d'ailleurs vantés *urbi et orbi* d'avoir porté à bouts de bras ce courageux combat contre quelques adolescentes.

2. Fadela Amara, avec la collaboration de Sylvia Zappi, *Ni Putes Ni Soumises*, La Découverte, 2003.

tionné parmi d'autres sans jamais être mis particulièrement en avant, et Fadela Amara, qui ne cache certes pas son hostilité au voile¹, y affirme néanmoins nettement que ce serait une erreur de légiférer à son sujet. Manque de chance, le livre, paru en septembre 2003, avait été écrit juste un peu trop tôt. Quelques semaines plus tard, quand le parti socialiste eut pris position pour la prohibition, NPNS se mit à faire de la laïcité un thème central de toutes ses actions et Fadela Amara devint l'une des plus ardentes parmi les défenseurs de la loi antifoulard².

On peut donc parler d'une recomposition du parti laïque, ses branches les plus traditionnelles ayant été les moins enthousiastes dans le combat prohibitionniste alors que des organisations prohibitionnistes en venaient à se déclarer laïques pour justifier leur posture. La laïcité, en cette circonstance, s'est transformée en un étendard vide de sens ou plutôt a prêté sa forme irrécusable, inattaquable en tant que telle, pour servir de feuille de vigne au véritable fondement du prohibitionnisme, le rejet, rarement assumé³, de l'islam.

Le thème du féminisme fut instrumentalisé de la même manière.

1. Elle n'en évoque pas moins avec quelque tendresse le « petit foulard » porté par les mères de familles qui défilaient avec les marcheuses de NPNS le 8 mars 2003.

2. Comme on le sait, les retournements de veste de la présidente de NPNS ne s'arrêteront pas là : elle deviendra sous-ministre de Nicolas Sarkozy, chargée de la kärcherisation des quartiers populaires. Voir Laurent Lévy, *L'Odeur de la soupe*, <http://lmsi.net>.

3. Rarement, mais parfois tout de même ! Ainsi, le groupe « Riposte laïque » s'est-il démarqué de l'islamophobie trop implicite à son gré de l'UFAL ou de la feuille *ResPublica*, pour en faire un thème explicite, au centre de toute son activité.

2. L'argumentation féministe

Et moi pour la juger qui suis-je ?
(Aragon)

Les prohibitionnistes ne pouvaient se borner à mobiliser le thème laïque. Malgré son côté «intouchable», il n'était en réalité pas aussi mobilisateur que l'auraient souhaité ses promoteurs, et pouvait même apparaître auprès de certains comme fleurant bon la naphtaline. En outre, du fait de son absence de pertinence au regard de l'histoire même du principe de laïcité en France¹, sur laquelle était fondée la jurisprudence constante du Conseil d'État, il manquait en partie son effet. C'est pour cela que s'est trouvé mobilisé celui, bien plus facile à exploiter, du féminisme².

Personne ne s'était jamais tant prévalu du féminisme que durant cette période où les lycéennes musulmanes furent exposées sur le devant de la scène. Il ne s'agissait plus de critiquer ou de combattre le patriarcat, la division de la société en genres ; il suffisait de rejeter, sans le moindre effort d'analyse et en s'appuyant sur les clichés les plus sommaires, l'islam et plus précisément ce nouvel ennemi : le «garçon arabe³». Encore une fois, l'efficacité rhétorique était du côté des prohibitionnistes car si la laïcité mobilisait assez peu l'opinion publique, il n'en allait pas de même de l'égalité entre les sexes. Et dans un pays où, chaque semaine, trois femmes meurent sous les coups de leur compagnon, où les salaires des

1. Rappelée en particulier par son principal théoricien, Jean Baubérot, seul membre de la Commission Stasi, chargée d'un rapport au président de la République sur cette question, à avoir voté contre ce rapport.

2. Sur l'argumentation féministe, voir Christine Delphy, *Classer, Dominer*,

op. cit., Pierre Tevanian, *La République du mépris*, *op. cit.*, Joan W. Scott, *op. cit.*, ainsi que Monique Crinon, *op. cit.*

3. Voir Éric Macé et Nacira Guénif-Souillamas, *Les Féministes et le garçon arabe*, L'Aube, 2005.

femmes restent, en toute illégalité, inférieurs à ceux de leurs collègues masculins, où le droit à l'interruption volontaire de grossesse se heurte à des procédures et des pratiques qui en restreignent toujours plus le libre exercice, où le corps des femmes est un argument de vente pour la moitié des produits industriels, où la représentation nationale est l'une des plus mâles d'Europe, il semblait rassurant de laisser entendre que la dernière Bastille à faire tomber pour parachever l'émancipation féminine se trouvait dans les banlieues, sillonnées de hordes sauvages de caïds et de barbus en djellaba, et prenait la forme d'un morceau de tissu.

Il est aussi significatif qu'étrange de pouvoir évoquer comme document emblématique, à propos d'un clivage politique au sein de la gauche, et au moment où l'on se penche sur le thème du féminisme, un texte paru dans le magazine *Elle*. C'est pourtant dans les colonnes de ce journal féminin, dont le caractère progressiste n'avait jamais frappé les imaginations, qu'on put prendre connaissance de la pétition « Notre appel à Monsieur Jacques Chirac » et de ses prestigieuses signataires¹, pressant le président de la République de promouvoir l'adoption d'une loi prohibant le foulard à l'école. Semblant se considérer investies d'une mission de salubrité publique et certaines de représenter une opinion unanime, les signataires déclaraient : « Le voile islamique nous renvoie toutes, musulmanes et non musulmanes, à une discrimina-

1. Citons, pêle-mêle et entre autres, parmi les premières signataires : Élisabeth Badinter, Fadela Amara, Edmonde Charles-Roux, Sonia Rykiel, Nicole Garcia, Yvette Roudy, Colline Serreau, Catherine Breillat, Julia Kristeva, Isabelle Huppert, Éliette Abecassis, Josiane Balasko, Caroline Eliacheff, Antoinette Fouque, Inès de la Fressange, Benoîte Groult, Corinne

Lepage, Élisabeth Roudinesco, Bettina Rheims, Isabelle Adjani, Emmanuelle Béart, Dominique de la Garanderie, Leïla Babès, Catherine Millet, Michelle Perrot, Line Renaud, Muriel Robin, Ariane Mnouchkine, Valeria Bruni-Tedeschi, Françoise Héritier, Jane Birkin, Dominique Méda, Françoise Chandernagor...

tion envers la femme qui est intolérable. Toute complaisance à cet égard serait perçue par chaque femme de ce pays comme une atteinte personnelle à sa dignité et à sa liberté.» La liberté et la dignité des lycéennes voilées semblaient oubliées dans cette déclaration mais sans doute les pétitionnaires ne les considéraient-elles pas comme des femmes «de ce pays». Elles concluaient : «Nous toutes, citoyennes de ce pays, attendons de la République un symbole fort pour défendre nos droits et de vous, Monsieur le Président, un soutien indéfectible à notre cause légitime. Sinon, l'égalité et la laïcité ne seraient que des mots.» Racleur, l'article était annoncé dès la page de couverture du magazine, transmué pour la circonstance en feuille militante, sur laquelle se déployait comme accoutumé l'image suggestive d'un évanescant mannequin anorexique.

De même que les ultras de l'intégrisme laïque étaient loin de représenter le mouvement laïque dans son ensemble, le «féminisme de *Elle*» était bien loin de représenter le mouvement féministe dans son ensemble. Ce dernier se montra plus paralysé que levé en masse pour la croisade prohibitionniste. De nombreuses militantes féministes, investies quotidiennement dans la défense des droits des femmes, choisirent simplement de se taire sous la pression des courants prohibitionnistes, afin d'éviter les risques d'éclatement d'organisations ou de regroupements aux équilibres fragiles.

De petites organisations féministes, comme Femmes publiques ou Femmes plurielles, prirent toutefois clairement, et dès l'origine, une position antiprohibitionniste tranchée. Il en fut de même de certaines personnalités, dont la plus emblématique, compte tenu à la fois de son importance dans l'histoire et dans la théorie du féminisme et du rôle actif qu'elle a joué dans la lutte antiprohibitionniste, est certai-

nement Christine Delphy¹. Il demeure que le mouvement féministe fut profondément divisé sur cette question. Ce n'était pas la première fois qu'il l'était, les débats sur la parité par exemple n'avaient pas toujours été de tout repos ; de même, il y existait d'importantes divergences sur la question de la répression de la prostitution². Mais le débat sur le « foulard » y prit comme dans l'ensemble du pays un tour passionnel.

Le fait que le mouvement féministe ne se soit pas engagé en bloc pour la défense de jeunes filles que la loi se proposait de réprimer est d'autant plus paradoxal que cela n'avait pas été le cas en 1989. Une première explication est sans doute celle que donne de manière ironique Christine Delphy qui a théorisé, entre autres choses, les relations entre la pensée féministe et celle de l'antiracisme³ : « Mis à part le fait, important, qu'elles sont féministes, les féministes sont des hommes comme les autres⁴. » Le féminisme ne les rend pas comme par magie imperméables au discours ambiant et il ne suffit pas d'être ou de se dire « féministe » pour porter sur toute question un regard spontanément féministe.

Le premier argument spécifiquement « féministe », ou se voulant tel, mis en avant dans le débat est tiré d'une interprétation aussi sommaire qu'intemporelle de la « signification » du foulard, souvent qualifié, pour les besoins de la cause, de voile⁵, de tchador⁶ ou

1. On peut aussi citer Françoise Gaspard, Huguette Bouchardeau, Françoise Collin ou Clémentine Autain, au nombre des féministes notoires à s'être prononcées contre la prohibition.

2. Voir Christelle Taraud, *Les Féminismes en questions – Éléments pour une cartographie*, Amsterdam, 2005

3. Voir Christine Delphy, *op.cit.*

4. Conversation avec l'auteur.

5. Les femmes musulmanes portant le foulard ne refusent généralement pas de l'appeler « voile » ; en toute hypothèse, il s'agit de traduire en français ce qu'en arabe on désigne comme « hijab ».

6. Le tchador est une version iranienne, particulièrement austère et couvrante, de hijab.

de burka¹. Le voile serait, par essence même, à la fois le symbole et l'instrument de l'oppression des femmes musulmanes – et à travers elles des femmes tout court. Ainsi, beaucoup de féministes, tout comme les féministes de *Elle*, se dirent «agressées» par la simple vue d'un foulard ; mais l'inverse était sans doute plus vrai encore, et beaucoup de personnes se sentant «agressées» à la vue d'un foulard se prétendirent féministes, voire en conclurent ou se persuadèrent qu'elles l'étaient, venant grossir les rangs du «féminisme prohibitionniste». Si certaines femmes voilées se bornent, avec un certain à-propos, à leur suggérer une bonne psychothérapie pour soigner cette phobie², on n'en est pas moins obligé de prendre en compte, comme un fait, cette réaction comme physique de refus du foulard, cet arc-réflexe qui se donne pour féministe.

Pour de nombreuses féministes, en particulier parmi celles qui avaient contribué aux grands combats pour l'émancipation et les droits des femmes dans les années 1970, le foulard apparaissait comme la marque d'une régression au regard de leurs luttes passées, et elles supportaient difficilement le spectacle de ces jeunes femmes s'engageant dans une voie qui leur semblait tellement étrangère à celle qu'elles avaient défrichée et à laquelle elles avaient consacré des années de militantisme. Mais cette interprétation unilatérale du «foulard» qui sert de justification essentielle au prohibitionnisme militant soulève immédiatement une remarque : c'est la pre-

1. La burka est la tenue vestimentaire traditionnelle des femmes afghanes, qui couvre la tête d'un genre de panier grillagé à travers lequel elles peuvent voir, mais qui masque la totalité de leur visage.

2. L'idée n'est pas absurde, et certains psychanalystes observent que le

sentiment d'agression personnelle en présence d'un voile renvoie les femmes, sous couvert d'opinion, à une part de leur propre inconscient. *De te fabula naratur* («c'est ton histoire que je raconte»), semblent leur dire les femmes voilées.

mière fois dans l'histoire du féminisme que pour lutter contre ce que l'on estime être une forme d'aliénation et d'oppression des femmes, c'est aux femmes que l'on considère opprimées que l'on décide de s'en prendre. Ce « féminisme contre les femmes », tout comme le « féminisme de *Elle* », semble relever du même phénomène : au mieux, un féminisme approximatif, au pire un féminisme factice. Pourtant, on ne peut se borner à ce constat dans la mesure où des militantes, dont le féminisme n'avait rien de factice, ont participé à ce concert.

Leur réponse à cette objection consistait en deux arguments. Le premier est une simple application du principe évoqué plus haut, « la fin justifie les moyens » : l'exclusion de l'école des élèves voilées serait le seul moyen, pour les filles de familles musulmanes ne souhaitant pas porter le foulard, de résister à la pression de leur entourage. Ce serait ainsi une aide qui leur serait apportée dans « leur propre chemin d'émancipation¹ ». Mais la prohibition limitée au seul milieu scolaire n'empêcherait aucun père de famille de contraindre sa fille à porter le foulard en dehors de cet espace du collège ou du lycée de l'enseignement public. En outre, elle pourrait – et cela a été le cas – conduire à la déscolarisation de filles de plus de 16 ans.

Le second argument opposé consiste à dire que les filles voilées ne seraient pas elles-mêmes des victimes mais des complices des oppresseurs, elles auraient choisi leur camp et devraient en assumer les conséquences. Cet argument guerrier est particulièrement mal venu dans la mesure où personne n'a jamais pu

1. C'est la formule par exemple employée à l'Assemblée nationale par le député communiste de Seine-Saint-Denis François Asensi pour justifier son soutien à la loi d'exclusion.

citer un seul cas d'une fille voilée voulant rendre obligatoire pour les autres ce qu'elle s'impose à elle-même. En outre, ce que montre un examen attentif des réalités, c'est que nombre d'entre elles appartiennent à des fratries dans lesquelles certaines sœurs le portent et d'autres non, ou encore le portent contre le souhait ou la volonté de leurs parents. Cette théorie policière de la «complicité» ou du «camp choisi» était étrangère à l'arsenal militant du féminisme qui, jusqu'alors, ne s'était jamais retourné contre les femmes s'identifiant à des modèles qu'il rejetait.

L'un des éléments qui a fait du débat sur le foulard un faux débat est précisément le refus d'entendre ce que les filles voilées pouvaient bien avoir à en dire¹, et même d'envisager, au-delà de leur propre discours, la portée de leur choix indépendamment de la tradition dont elles pouvaient se réclamer. Or, si l'on met à part les travaux simplement apologétiques ou journalistiques en quête d'exotisme orientaliste, les études des sociologues comme le discours des intéressées laissent apparaître des significations bien plus complexes et multiples au choix du foulard par de jeunes musulmanes dans la France d'aujourd'hui. Le besoin d'affirmation identitaire ou personnelle dans un monde aux repères brouillés, la volonté de résistance culturelle aux moules dominants ou le souci d'une adhésion scrupuleuse à des règles religieuses vécues comme impératives s'y mêlent et s'articulent, ren-

1. Ce fut le choix explicite de la commission Stasi de ne pas entendre de femmes voilées : « Nous ne sommes pas convaincus par vos arguments », leur disait-on à l'avance. L'un des buts de l'ouvrage précité *Les filles voilées parlent* est précisément de proposer un rééquilibrage, même limité, au débat.

dant caduque toute tentative d'une explication simpliste de cette réalité¹.

Ainsi, dans le mouvement féministe comme ailleurs, le débat à propos du foulard a divisé les tenantes et tenants d'une dogmatique abstraite, cantonnée dans l'ignorance plus ou moins consciente et plus ou moins volontaire, et donc plus ou moins coupable, des réalités vécues, et celles et ceux qui reconnaissaient sous le voile des êtres pensants, faits de chair et de sang, et parfaitement dignes d'écoute et de respect.

Il ne semble pas qu'on ait assisté à de tels déchirements dans le mouvement féministe à propos d'autres pratiques vestimentaires ; et là encore, comme dans le cas du prohibitionnisme « laïque », on ne peut s'empêcher de s'interroger sur les raisons qui font un sort particulier au foulard, dans des termes impensables, par exemple, pour les talons-aiguilles ou pour la minijupe. On a dit que la femme voilée se soumettait ainsi au désir de l'homme ; il est pourtant difficile de faire du hijab un attribut particulièrement érotique. On a reproché au foulard d'être en toute hypothèse un marqueur d'identité sexuelle, inadmissible en tant que tel ; le point n'est pas inexact, mais de tels marqueurs sont nombreux dans des usages qui ne sont que rarement remis en cause, *a fortiori* réprimés ou condamnés, et on a pu entendre ce reproche dans la bouche de femmes qui n'hésitent pas à porter du rouge à lèvres ni à chausser des talons hauts².

1. Voir entre autres, Saïda Kada et Dounia Bouzar, *L'une voilée, l'autre pas*, Albin Michel, 2003 ; Charlotte Nordmann et alii, *Le Foulard islamique en question*, op. cit. ; Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995 ; Joan W. Scott, op. cit. ; Yves Sintomer et Véronique Giraud, introduction à

Alma et Lila Lévy, op. cit., et les nombreux travaux cités ; Collectif, *Les filles voilées parlent*, op. cit.

2. L'auteur garde le souvenir d'une militante « historique » de la LCR, Jeannette Habel, le pointant du doigt du haut de ses talons lors d'un débat public pour l'interpeller : « Les hommes, eux, ne portent pas la burka, n'est-ce pas, Laurent Lévy ! »

À propos de la minijupe, on peut citer cette éclairante remarque de l'anthropologue italienne Anna-Maria Rivera, militante féministe et antiraciste, dans un article publié au début de l'année 2004 par le quotidien communiste indépendant *Il Manifesto*. Pour introduire une réflexion sur la querelle française du «foulard», elle rappelait ce souvenir personnel de l'époque où elle était une jeune activiste féministe dans le Mezzogiorno profond : «À la fin des années 1970, les jeunes femmes que nous étions quittèrent tout à coup minijupes et jeans moulants pour revêtir de longues jupes à fleurs. La “jupe féministe” se répandit dans les écoles et les universités et il n'y eut ni professeur ni professeur qui parvînt à avoir raison de ce signe ostentatoire. Toutes, peut-être, n'en étaient pas conscientes mais cette façon de se vêtir *si féminine* était le résultat du mécanisme qui peut se définir comme “retournement du stigmat” : la transformation d'un signe d'une appartenance dévalorisée en emblème orgueilleusement affiché, selon le classique modèle de *black is beautiful*. Avec un brin de génie et d'ironie, la multitude (comme on dirait de nos jours) des jeunes femmes de tous âges qui composaient la marée du mouvement féministe redonna vigueur à un costume qui, dans l'opinion commune, pouvait évoquer une féminité traditionnelle et passivement acceptée. Dans cette tenue (qui par la suite, comme il arrive souvent, devint une mode) il y avait le manifeste du mouvement : la critique de l'émancipation à tout prix, le droit de définir sa propre appartenance singulière de genre. C'était surtout un symbole ironique et puissant de rébellion contre la marchandisation du corps féminin¹. »

1. L'opinion commune évoquée est bien sûr italienne. L'auteure prend soin de ne pas filer la métaphore et précise qu'elle n'entend pas

«procéder ici à une assimilation entre le *foulard* [en français dans le texte] islamique et la jupe féministe.» Mais elle poursuit : «La comparaison,

L'argument du prohibitionnisme « féministe », tiré d'une interprétation univoque de la signification du foulard, se prolonge et s'explique par un second argument, tiré de la situation des femmes musulmanes dans divers pays du monde où l'islam est la religion dominante, voire exclusive, de la société. L'Arabie Saoudite, l'Iran, l'Afghanistan, la région de Kano au Nigeria et surtout l'Algérie de la guerre civile ont ainsi été mobilisés en exemples. Ces exemples renforçaient la stigmatisation des filles voilées comme « complices » de l'oppression des femmes musulmanes dans ces pays. Il va de soi que ces arguments n'étaient guère convaincants : d'une part, on voit mal comment de jeunes françaises seraient comptables de ce qui se passe en Afghanistan ou au nord du Nigeria, à quoi elles ne peuvent rien et que, généralement, elles réprouvent sans ambages ; d'autre part, il y aurait quelque forfanterie occidentale à croire que la répression de lycéennes françaises serait de nature à venir en aide aux femmes du monde musulman. Le caractère français du port du hijab est ainsi d'une certaine manière dénié, et l'islam de France est considéré comme l'incursion en France d'une civilisation étrangère, exigeant ses Charles Martel. Cette assimilation de la question du foulard à une question étrangère, qui fait ici une nouvelle apparition dans le discours du prohibitionnisme féministe, aura été l'une des constantes du débat – et une marque de ses implicites xénophobes, quelle que soit l'allure « géopolitique » qu'ils ont pu prendre.

Le thème de la situation des femmes en Algérie, ou dans divers pays du Moyen-Orient ou de l'Afrique, invite à comparer la ligne de fracture relative au « fou-

toutefois, me permet de remarquer une banalité oubliée dans la *querelle* autour de la loi française « contre le voile » : la liberté féminine – pour

reprendre une formule abusive – ne se mesure pas aux centimètres de corps exposés aux regards. »

lard» à une autre ligne de fracture, qui avait quelques années plus tôt opposé, dans l'appréciation de la situation algérienne lors de la guerre civile, les courants «démocratique» et «éradicateur» de la gauche. Celles et ceux qui, même en dénonçant le Front islamique du salut (FIS), avaient désapprouvé le coup d'État par lequel il avait été mis fin au processus électoral algérien lorsqu'il avait été au bord de la victoire, et celles et ceux qui l'avaient applaudi. Si certains «éradicateurs», comme le sociologue d'orientation marxiste Saïd Bouamama, auteur d'analyses sans complaisance de la situation algérienne, violemment hostiles au FIS¹, ont néanmoins choisi le camp antiprohibitionniste dans la querelle du foulard en France, on a retrouvé la plupart des autres dans le camp prohibitionniste par un réflexe d'assimilation de deux situations pourtant profondément différentes. Les militantes et militants français qui avaient noué au cours de la guerre civile des relations étroites avec les féministes algériennes² ont, très souvent, cru poursuivre ce même combat en militant contre le port du foulard en France – comme si le foulard avait été en lui-même l'enjeu essentiel de la situation algérienne des années précédentes. Prévalait ainsi l'interprétation théologique du foulard comme marque d'intégrisme. C'est sans doute, pour une part, ce qui explique l'engagement radical de l'association Femmes solidaires³ dans le combat prohibitionniste.

1. Saïd Bouamama, *Algérie – Les Racines de l'intégrisme*, EPO, 2000, dans lequel le FIS est caractérisé comme «fasciste».

2. La plupart des féministes algériennes ont pris le parti prohibitionniste dans le débat français, comme s'il s'agissait d'une continuité de leurs combats dans leur pays, à tel point que certaines d'entre elles, pourtant toujours algériennes et

toujours féministes, mais antiprohibitionnistes, en vinrent à se définir comme «ex-féministes algériennes».

3. Anciennement Union des femmes françaises (UFF), organisation de femmes longtemps liée au PCF. Lors de la Fête de l'Humanité de 2009, elle poursuivait ce combat douteux en organisant un débat avec André Gérin sur le «problème de la burka».

Quoi qu'il en soit, la querelle du foulard aura profondément affecté l'unité du mouvement féministe en France. On a ainsi pu voir des cortèges de manifestations se diviser, certains groupements refusant de défiler, sur des mots d'ordre pourtant communs, avec des femmes voilées. À l'occasion de la « journée des femmes » du 8 mars 2005, l'association Ni Putes Ni Soumises, entraînant une part du mouvement derrière elle, faisait carrément sécession et organisait son propre cortège deux jours plus tôt, au motif que les mots d'ordre retenus par les organisatrices n'insistaient pas assez sur la défense de la laïcité républicaine et de la mixité. Et à la manifestation « officielle » organisée par le Collectif national pour les droits des femmes, qui fédère la plupart des organisations féministes, le Collectif des féministes pour l'égalité¹ et le Collectif une école pour toutes et tous s'imposaient dans le cortège, voilées et non voilées manifestant dans la joie avec les gays et les lesbiennes des « Panthères Roses », mêlant les slogans contre la prohibition à ceux pour le libre choix de sa sexualité.

Quelques mois plus tard, lors de la manifestation organisée à l'occasion du trentième anniversaire de la loi Veil libéralisant l'interruption volontaire de grossesse, les militantes voilées du Collectif des féministes pour l'égalité étaient cette fois chassées *manu militari* par les organisatrices. À la vue de l'une de ces féministes voilées qui portait une pancarte marquée d'un des slogans de la manifestation « Mon corps m'appartient », une militante furieuse s'écria : « Toi, ton corps t'appartient ? ça m'étonnerait ! » S'il lui avait

1. Le Collectif des féministes pour l'égalité est un mouvement féministe qui comprend des femmes musulmanes, voilées ou non, et des femmes non-musulmanes ; il a été créé par des militantes du Collectif une école pour toutes et tous (CEPT).

appartenu, sans doute aurait-elle dû éprouver, dans l'esprit de cette militante, le besoin de le montrer de manière ostentatoire.

Dans ce climat de tension, de nombreuses féministes préférèrent donc rester sur la réserve, ne pas intervenir dans ce débat complexe et passionnel, complexe parce que passionnel ; la crainte d'une fracture irréversible du mouvement devait conduire, sur cette question précise, à sa paralysie. Mais cette réserve, cette paralysie même, ne profitait sur le fond qu'au camp prohibitionniste. Ainsi, le Collectif national pour les droits des femmes refusait la participation de femmes voilées à ses réunions .

Le 4 février 2004, lors d'un grand rassemblement au Trianon à Paris qui réunissait, à l'initiative du Collectif une école pour toutes et tous, quelque cinq cents personnes pour protester contre la loi alors en discussion à l'Assemblée, Christine Delphy, très émue, devait faire référence à ce refus : « Essayons de voir le positif : le lien est désormais fait entre les féministes et les jeunes femmes voilées, dont beaucoup développent un féminisme non pas contre mais avec l'islam. Et pourquoi pas ? Il y a longtemps que nous dialoguons avec celles qui sont catholiques et féministes, protestantes et féministes, juives et féministes. Et si je termine par cette lueur rose dans un ciel plombé, c'est que j'ai vu et entendu hier soir s'exprimer, lors d'une réunion de "progressistes", l'arrogance coloniale et raciste la plus éhontée ; et que j'en ai conçu un grand découragement. Si j'essaie ce soir de vous convaincre que d'un mal peut sortir un bien, c'est que j'essaie d'abord de me convaincre moi-même ; et j'espère que vous m'y aiderez¹. »

1. Voir le texte complet de ce document essentiel in Christine Delphy, *op. cit.*

3. L'argumentation théologico-politique

Sganarelle : Qu'est-ce donc que vous croyez ?

Dom Juan : Ce que je crois ?

Sganarelle : Oui.

*Dom Juan : Je crois que deux et deux sont quatre
et que quatre et quatre sont huit.*

*Sganarelle : La belle croyance ! [...] Il faut avouer qu'il se met
d'étranges folies dans la tête des hommes.*

(Molière – Dom Juan, Acte III scène 1)

L'assimilation du port français du hijab avec la situation en Afghanistan ou dans d'autres pays où dominent des conceptions guerrières de l'islam a conduit les prohibitionnistes à énoncer, sous une forme plus ou moins euphémisée, leur conception : la prohibition aurait relevé du, bien sûr nécessaire, bien sûr essentiel et bien sûr urgent, combat contre le nouvel ennemi identifié par le Pentagone et le complexe militaro-industriel américain, une fois retombées les dernières poussières du Mur de Berlin : l'intégrisme musulman.

En témoigne l'emploi répété, sans la moindre distance critique, d'une série de mots pris comme autant de synonymes pour définir un « ennemi » que l'on ne prend jamais la peine d'identifier avec une précision raisonnable : intégrisme, fondamentalisme, islamisme¹. Dans le contexte de l'après 11 septembre 2001², ces mots résonnent comme autant de bombes, comme

1. Pour mémoire, on soulignera qu'au sens propre, l'intégrisme est un courant dissident de l'Église catholique, parfois nommé traditionalisme, refusant le tournant considéré comme « moderniste » du Concile Vatican II, et que le fondamentalisme désigne un certain nombre de courants réactionnaires du protestantisme aux États-Unis et dans certains autres pays. L'emploi de ces

mots à propos de l'islam ne peut qu'être métaphorique – une métaphore de qualité au demeurant médiocre, compte tenu des différences existant entre les structures et les traditions des religions en cause. Sur le mot « islamisme », voir *infra*.

2. Date à laquelle, comme chacun sait, « les musulmans » ont fait exploser des avions de ligne sur les tours jumelles du World Trade Center, à New-York.

un fracas meurtrier qu'il est légitime de dénoncer et de combattre par tous moyens, fût-ce au prix d'approximations sémantiques, d'à-peu-près rhétoriques, de confusions historiques et sociologiques, et plus généralement d'une ignorance totale. Et dans ce combat, la «voilée» et le «barbu» sont les figures majeures de l'ennemi.

Ce qui a construit l'image courante de l'islam en France, de son histoire et de son actualité, ce ne sont pas les recherches savantes de ceux qui l'ont étudié de près, c'est le travail patient de l'imagerie médiatique, forte de sensationnalisme orientaliste, dont ont été abreuvées les représentations communes¹. La vision qui en est sortie, loin de permettre de comprendre la réalité du monde musulman ou celle de l'islam en France, fournit tous les instruments nécessaires à remplacer leur connaissance par de simples jugements, négatifs et sans appel. Durant les mois qui précédaient la «querelle du foulard», cette campagne prit des proportions invraisemblables². Pas une semaine sans qu'un ou plusieurs magazines n'arbo- rent en page de couverture des images de hijab ou de burka, de barbus à l'air féroce, de foules musulmanes déchaînées. Le thème de la guerre ouverte entre «l'Islam» et «l'Occident» était devenu une constante de «l'information», et tout folliculaire en mal de reconnaissance professionnelle se faisait spécialiste de l'islam, sans avoir besoin de chercher ses sources au-delà des articles de ses collègues ou des

1. Voir sur ce point le travail impressionnant réalisé par Thomas Deltonbe dans *L'Islam imaginaire*, La Découverte, 2004. Pour les besoins de ce livre, un véritable modèle du genre par l'accumulation de faits qu'il analyse et la pertinence de son commentaire, Deltonbe a dépouillé des centaines d'heures de journal télévisé, afin de dégager les grands

traits de la construction médiatique du «musulman» dans l'imaginaire français.

2. Voir Pierre Tevanian, *Le Voile médiatique*, op. cit. Le documentaire de Jérôme Host *Un racisme à peine voilé* mentionné en note 1, rend judicieusement compte dans ses premières images de ce matraquage.

livres à grand tirage, lesquels ne puisaient d'ailleurs le plus souvent qu'aux mêmes sources d'information ; le système s'entretenait ainsi de lui-même. Quant aux rares ouvrages savants, ils étaient dans bien des cas le fait d'auteurs choisissant délibérément d'alimenter le thème de la guerre des civilisations et participant ainsi de la prophétie autoréalisatrice. Les quelques auteurs s'efforçant de penser contre et malgré le courant firent généralement l'objet dans les médias d'un assourdissant silence¹.

Dans un tel contexte, l'emploi acritique de mots comme « islamisme », « intégrisme » ou « fondamentalisme », ou encore d'une expression comme « l'islam politique » ne peut être que la reprise des clichés dominants tels qu'ils ont été élaborés en tant qu'objet de crainte ou de répulsion par des années de propagande guerrière ou de facilité journalistique. Ainsi, le mot « islamisme » est parfois utilisé comme signifiant simplement « islam² ». Ou encore, on identifie les mots « islamique » et « islamiste », donnant ainsi une coloration douteuse à tout ce qui a trait à l'islam. Et comme l'on passe vite de ce que l'on appelle « intégrisme » à l'image du « terrorisme », on a ici

1. Voir en particulier parmi d'autres les ouvrages pourtant remarquablement documentés de François Burgat (*L'Islamisme en face*, La Découverte, 1995 ; *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*, La Découverte, 2005), ou de Bruno Etienne (*L'Islamisme radical*, LGF, 1989 ; *L'Islam en France*, CNRS, 2000), sans parler de Jacques Berque ou de nombreux auteurs de la génération précédente. Pour une bonne synthèse à destination du grand public, débarrassée de tout préjugé orientaliste, par un journaliste arabisant, observateur attentif depuis plusieurs décennies du monde musulman et des réalités françaises, voir Alain Gresh, *L'Islam, la*

République et le monde, Fayard, 2005.

Un intéressant panorama des différents courants de l'islam en France a été dressé par Bernard Dréano, *op. cit.*

2. Dans l'imprécision du français classique à propos de questions qui demeuraient de l'ordre de l'exotisme, ces deux mots étaient souvent employés comme synonymes, pour désigner ce que l'on n'hésitait pas, par ignorance, à appeler la religion « mahométane ». Une telle confusion n'est plus aujourd'hui admissible.

affaire à un continuum sémantique qui va sans heurt apparent de l'islam au terrorisme¹.

Bernard Dréano² propose une tentative de définition différentielle de ces mots ainsi articulée : « Nous utiliserons le concept d'islam politique pour parler de l'ensemble des tendances qui fondent tout ou partie de leur action politique et sociale sur un positionnement religieux, d'islamisme pour parler de celles des tendances de l'islam politique qui considèrent comme surdéterminante leur interprétation religieuse, de salafisme celle des tendances de l'islamisme dont l'interprétation religieuse, en général littérale (sans interprétation de la lettre des textes sacrés), dresse les croyants contre le reste de la société, de djihadisme celles des tendances du salafisme qui privilégient la violence comme moyen d'action. »

Les ultras du camp laïque protestent avec énergie contre la caractérisation de leur attitude comme islamophobe, et plus encore contre son assimilation à un racisme. D'une part, disent certains, leur combat n'est pas dirigé contre la religion musulmane en général, mais seulement contre l'intégrisme musulman en particulier ; et de citer en exemple de « bons » musulmans, des musulmans « modérés », auxquels ils donnent volontiers un bon point et sont même disposés à accorder le Bon Dieu sans confession³. D'autre part, disent d'autres, l'islamophobie n'est rien d'autre que la critique, en elle-même légitime, d'une religion, l'islam, un simple exercice des Lumières de la Rai-

1. Philippe de Villiers, dans un significatif rapprochement avec les porte-parole de certaines fractions de la « gauche » national-républicaine, devait déclarer que « derrière tout musulman, il y a un intégriste, et derrière tout intégriste un terroriste ». Le plus fameux raccourci pour exprimer cette thèse est la célèbre

« caricature » présentant le prophète de l'islam avec une bombe cachée sous son turban.

2. Site IPAM.

3. L'anthropologue et essayiste Malek Chebel est ainsi en France l'une des figures les plus représentatives du « bon musulman ».

son, ou la mise au goût du jour d'un traditionnel anti-cléricalisme bien de chez nous, et n'est donc en aucune manière assimilable à un racisme.

Le problème de la première objection est qu'à défaut de définir d'une manière précise ce qu'ils entendent par « intégrisme », au motif sans doute que tout le monde le sait bien par la lecture assidue de *Marianne*, du *Nouvel Observateur* ou du catéchisme islamophobe que constituent les œuvres croisées de Caroline Fourest et de Philippe Val, les prohibitionnistes en développent *de facto* une conception hyperextensive, leur permettant d'y englober qui ils veulent.

La dénonciation de « l'islamisme » ou de « l'intégrisme » ainsi dégagée de toute définition ou caractérisation rigoureuse était naturellement pain béni pour les prohibitionnistes : car à défaut d'une analyse objective, ils établissaient une équivalence facile entre ces épouvantails à la mode et la question du foulard. Cette équivalence étant posée, il ne pouvait plus être question de faiblir : ce n'était plus seulement la laïcité de l'école que menaçaient quelques lycéennes voilées, ce n'était même plus la République, ce n'était plus l'égalité entre les sexes, c'était la Civilisation, rien moins. Et la preuve en était doctrinale. Les parangons de la prohibition développèrent ainsi dans l'improvisation théologique – ce qui est un comble lorsque l'on prétend promouvoir la laïcité – un nouvel argument pour justifier leur posture : ils affirmèrent, le Coran dans une main et un recueil de *hadith*¹ dans l'autre, que le port du « foulard » par les femmes n'était pas en islam une obligation religieuse, en accord sur ce point avec un certain nombre de musulmanes et de musulmans, mais tranchant

1. Les *hadith* sont, dans la tradition musulmane, les paroles du prophète Muhammad, telles qu'elles ont pu être recueillies par ses contemporains.

chemin faisant dans des débats internes à une religion dont ils ne connaissaient pas grand-chose et pour la discussion de laquelle ils n'avaient en toute hypothèse aucune compétence. Le tour était joué : ils en tiraient la conclusion que le port de cet attribut vestimentaire était tout simplement la manifestation d'une adhésion à ce fameux islam intégriste. Les mêmes tiraient la même conclusion d'un autre principe théologique suivant lequel la religion « c'est dans son cœur et non pas dans son vêtement », faisant de certaines conceptions occidentales un principe universel¹. Dès lors, ledit « foulard », ainsi caractérisé comme l'apanage des « intégristes », devait à l'évidence être combattu sans pitié.

Quoi qu'il en soit, l'emploi intempestif des épithètes « intégriste » ou « islamiste » pour désigner la plupart des manifestations d'appartenance à l'islam² relève à l'évidence de l'islamophobie, puisqu'il permet de dénoncer d'une formule la plupart des musulmans comme terroristes en puissance.

Si l'anticléricalisme ne dit pas toujours son nom il est au nombre des réflexes les plus profondément enracinés de toute une fraction de la gauche française. En France, ce réflexe a d'indiscutables lettres de

1. Ce qui est soit dit en passant le propre de l'universalisme, toujours abstrait, qui tient aujourd'hui lieu de doxa occidentale. Le politologue Gil Anidjar, professeur à l'université de Columbia, disait dans une conférence que le concept même de « laïcité » était un concept typiquement chrétien. De la salle, une intervenante l'interpella : « Alors moi, qui suis une musulmane laïque, vous allez dire que je suis chrétienne ? » Après un instant de réflexion, il répondit : « En un sens, oui... »

2. Certains musulmans, instruits par des expériences douloureuses, expliquent qu'ils évitent, dans leur

milieu professionnel, de se rendre aux soirées organisées entre collègues, de peur d'intriguer ou de choquer par leur abstention d'alcool et de voir d'un coup les regards se détourner à leur passage. Le livre *Les filles voilées parlent* (op. cit.) relate une anecdote de ce type à propos de Hanifa Cherifi, médiatrice désignée par le gouvernement pour les « problèmes de voile », qui n'hésitait pas à raconter aux lycéennes avec qui elle tentait une médiation qu'elle jeûnait pendant Ramadan et s'abstenait d'alcool, mais « sans le dire » : « Parfois, je commande même un truc, et discrètement, je ne le bois pas. »

noblesse qui expliquent sa permanence. Alors que dans nombre de pays ou de régions du monde c'est au nom ou avec le soutien de telle ou telle religion qu'ont à l'occasion été menés les combats émancipateurs qui ont scandé l'histoire¹, en France, ils furent menés le plus souvent, en tout cas à l'époque moderne, contre la puissance temporelle et spirituelle de l'Église catholique. La puissance du clergé, qui a mis plus d'un siècle et demi à se résigner au fait accompli de la Révolution française et à accepter l'idée même de l'État républicain, était pour la gauche du XIX^e siècle l'un des principaux obstacles à vaincre ; et cette lutte contre le clergé s'est transformée dans des secteurs entiers de la gauche en athéisme militant.

Le jeune Marx disait de la religion qu'elle est « d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part une protestation contre la misère réelle, le soupir de la créature accablée, le cœur d'un monde sans cœur, l'esprit d'un temps privé d'esprit. » Que dans un monde à la dérive, où aucune perspective crédible ne semble ouverte aux victimes du système dominant, où les grandes synthèses idéologiques qui pouvaient souder les oppositions ont fait long feu, où la vie sociale est déstructurée et où la « misère réelle » d'un « monde sans cœur » et d'un « temps privé d'esprit » prend des proportions qu'on croyait définitivement dépassées, il n'y a sans doute pas à s'étonner que des jeunes gens toujours plus nombreux cherchent dans des idéologies religieuses, susceptibles de structurer leur vie quotidienne et de rendre leur vie tout court psychologiquement supportable, un moyen d'étayer leur existence et un langage donnant sens au monde. Avant de partir en guerre contre des conséquences, les militants anticlé-

1. L'oubli de cette réalité pourtant très fréquente dans l'histoire est sans doute dû à un certain franco-centrisme. Il explique la tendance à

considérer la conjoncture française des siècles passés comme dotée d'une validité universelle, dans l'espace et dans le temps.

ricaux ou antireligieux auraient pu se préoccuper des causes, et constater qu'une part d'entre elles se trouve précisément dans les échecs passés et dans l'impuissance présente de la gauche dans son ensemble, et de la gauche radicale en particulier.

Cela dit, le problème de l'anticléricalisme, dirigé dans la France d'aujourd'hui principalement contre l'islam, est que cette religion – dans sa version sunnite, presque seule représentée dans ce pays – est précisément une religion sans Église, donc sans véritables prêtres : les imams ne sont pas des curés musulmans, et la Mecque n'est pas un Vatican oriental. L'anticléricalisme se trouve ainsi privé d'objet. Il est dès lors réduit à une simple hostilité à la religion musulmane : la lutte contre l'islam est la principale préoccupation des anticléricaux d'aujourd'hui. Un Michel Onfray, qui fait profession d'athéologue, l'exprime très clairement : si toutes les religions sont pour lui détestables, celle des musulmans l'est plus encore que les autres. Et l'on finit par prendre pour articles de foi les diatribes de Voltaire contre l'islam, alors même qu'elles n'étaient sous sa plume, comme pour ses lecteurs, que des attaques transparentes contre la puissance du catholicisme dominant, contre l'Église apostolique et romaine, contre l'Infâme.

Que la critique de toute idéologie, religieuse ou non, soit légitime, n'interdit pas de réfléchir à ce que l'on fait lorsqu'on la met en œuvre. L'islamophobie contemporaine ne se borne jamais à une simple « critique de l'islam », laquelle supposerait une étude patiente et objective. Généralement elle procède même d'une ignorance méprisante de sa réalité. Ce n'est pas un système de croyances, de pratiques ou de pensée, ce n'est pas un corps de doctrine qu'elle vise, mais la population de celles et ceux qui y adhèrent. Or, si la critique d'une religion est assurément légitime, la stigmatisation, sous couvert de critique

religieuse, de toute une population ne l'est pas¹. C'est en cela que l'on peut assimiler l'islamophobie à une forme de racisme, ce que font d'ailleurs la plupart des mouvements antiracistes du monde, si bien qu'il y a lieu de s'interroger sur les longues et tumultueuses discussions que ce principe a pu susciter en France, jusque dans les rangs d'une organisation antiraciste progressiste comme le MRAP.

C'était donc au tour du mouvement antiraciste de se diviser sous la pression de l'islamophobie ambiante. Cette division devait s'illustrer de façon publique à l'occasion d'une manifestation organisée « contre tous les racismes » le 7 novembre 2004. La Licra, SOS-Racisme, le CRIF, l'Union des étudiants juifs de France et l'Union des familles laïques (UFAL) refusèrent de participer à cette manifestation au motif que, parmi les signataires de l'appel, dont ils avaient accepté les termes, on trouvait le Collectif des musulmans de France et le Collectif une école pour toutes et tous. Ils justifèrent au plus fort leur refus lorsque, au dernier moment, l'Union des organisations islamiques de France² ajouta sa signature à celle des quelque quarante organisations initiatrices. Le Mouvement des jeunes communistes (JC³), tout en participant à la manifestation, prenait fait et cause pour les scissionnaires. Les arguments mis en avant pour contester la participation de ces organisations à la manifestation étaient essentiellement fondés sur la mise en cause de leur sincérité dans le combat contre l'antisémitisme. Dominique Sopo, président de SOS-Racisme, expliquait ainsi que ces trois organisations n'avaient

1. Voir Laurent Lévy, *Censure, droit au blasphème, et islamophobie*, <http://msi.net>

2. L'Union des organisations islamiques de France est l'une des principales associations musulmanes françaises. L'UOIF est en particulier

l'organisatrice d'un rassemblement annuel au Bourget, qui attire un public allant bien au-delà de sa propre influence, et constitue pour de nombreux musulmans un temps fort de l'année.

3. Mouvement lié au PCF.

pas leur place dans un cortège antiraciste : « Ce sont des organisations qui ne sont pas au clair sur des questions fondamentales comme l'égalité homme-femme, l'homophobie et la laïcité et qui laissent en leur sein se produire des dérapages antisémites¹ [...] Avec une stratégie d'entrisme dans les rangs progressistes, ils cherchent une estampille de respectabilité² ! »

Peu importait dès lors que le Collectif des musulmans de France, par exemple, ait déclaré dans un communiqué antérieur à cette manifestation : « Nous ne pouvons tolérer, ni accepter, qu'un acte discriminatoire d'ordre social, culturel, ethnique, religieux ou sexiste soit cautionné [...] Ainsi, nous refusons, notamment, toute forme de complaisance à l'égard de l'extrême droite, de l'antisémitisme et de l'islamophobie³. » Quant au refus de la participation du Collectif une école pour toutes et tous, il reposait sans doute sur sa caractérisation « d'islamogauchiste ». Il est clair que le fond de l'affaire était en réalité la mention de l'islamophobie parmi les racismes à combattre ; les organisations scissionnaires avaient en effet souhaité que la manifestation soit exclusivement dirigée contre l'antisémitisme.

Les objections paradoxales à l'assimilation de l'islamophobie à un racisme sont au nombre de deux. La première, on l'a vu, consiste à dire qu'elle est simplement une critique légitime de la religion musul-

1. Une telle accusation avait naguère été portée contre le MRAP lui-même, ce qui avait valu à l'avocat Arno Klarsfeld, qui l'avait proférée, d'être reconnu coupable de diffamation envers cette organisation par le tribunal correctionnel.

2. Cité par Sylvia Zappi, in *Le Monde*, 7 novembre 2004.

3. Bernard Dréano, *op. cit.*, caractérise ainsi le CMF : « Un groupe qui tire ses origines du mouvement

social des banlieues à l'époque de la "marche des beurs", en particulier en région Rhône Alpes [...] Ce mouvement se réclame de la laïcité. Ses militants participent aux mouvements associatifs progressistes en France, dont l'altermondialisme n'est qu'une des formes, constituent des alliances et développent des échanges avec des mouvements non musulmans, parfois très éloignés des conceptions musulmanes. »

mane ; cette objection repose donc sur un travestissement de la notion même d'islamophobie, dont Bernard Dréano propose une définition : « Il ne s'agit pas de l'appréciation que l'on peut avoir de la religion musulmane en tant que corps de doctrine, ni des prescriptions qui en découlent, appréciation qui peut être négative pour certains, et exercer son droit de critique n'est pas faire acte d'islamophobie. Il s'agit de la stigmatisation des musulmans dans leur "essence", de leur attribuer collectivement des comportements négatifs jugés "caractéristiques", en les rattachant ou non à des prescriptions religieuses, sans tenir compte de la réalité des pratiques, et à partir de quoi on justifie [...] des discriminations¹. » Ainsi, l'un des gourous du groupe Riposte laïque voit dans le célèbre « coup de tête » de Zinedine Zidane lors de sa dernière Coupe du Monde le résultat d'une éducation musulmane.

La seconde est la plus stupéfiante venant de la part de militants de la gauche antiraciste : elle consiste à dire que l'islamophobie ne peut pas être assimilée à un racisme puisque les musulmans ne constituent pas une « race ». Or, s'il est un point bien acquis dans la pensée antiraciste – comme dans la génétique des populations – c'est que les « races » en général n'existent pas en tant que réalités naturelles, biologiques, mais sont des constructions sociales. Il n'y a pas plus de « race juive » que de « race rom », de « race noire » ou de « race maghrébine » et cela n'empêche pas d'observer ni de combattre les racismes antisémite, antirrom, négrophobe, ou antimaghrébin. C'est le racisme qui constitue les races ; c'est l'essentialisation de certaines populations auxquelles le racisme prétend attri-

1. *Op. cit.* Et d'ajouter : « C'est la même forme de racisme, justifiée par des *a priori* d'hostilité à une religion, qui a fourni, en France, la base de

l'antisémitisme contre les juifs et leurs supposés comportements caractéristiques. »

buer des caractéristiques communes spécifiques et socialement significatives, les distinguant comme objet de rejet ou de discrimination¹.

Comment une certaine «gauche» a pu se compromettre dans l'élaboration et la diffusion de l'islamophobie la plus caricaturale, voilà qui est bien illustré par la fortune de la best-selleuse médiatique Caroline Fourest². Cette auteure produit ainsi un long plaidoyer contre l'usage du terme «islamophobie». Confondant tout à loisir la lutte contre un «islamisme» qu'elle s'abstient bien entendu de définir et une détestation de l'islam qu'elle prétend n'être pas hostilité aux musulmans, elle en vient à dire que «les associations antiracistes qui l'utilisent sont devenues de véritables chiens de garde au service de la religion». Elle reprend quelques lignes plus loin sa formule dans les mots suivants: «Le terme "islamophobie" transforme les associations antiracistes qui l'emploient en chiens de garde de l'intégrisme.» Cette formule révèle bien qu'elle identifie religion et intégrisme – cette identification étant dans son discours limitée au cas de l'islam. C'est également tout à loisir qu'elle confond la situation française avec celles des pays où l'islam est religion officielle, en évoquant les «procès en apostasie» et la «persécution des musulmans laïques» auxquels

1. Voir en particulier, pour une analyse théorique du racisme, Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, Gallimard, 2002, ou Albert Memmi, *Le Racisme*, Gallimard, 1982. Voir également les *Réflexions sur la question juive* de Jean-Paul Sartre, et Pierre Tevanian, *La Mécanique raciste*, Dilecta, 2008.

2. Voir Caroline Fourest, *La Tentation obscurantiste*, Grasset, 2005, dont sont extraites les citations ici commentées. Après avoir milité essentiellement pour le libre choix de la maternité et contre l'homophobie dans la revue *Pro-Choix*, Caroline

Fourest est aujourd'hui éditorialiste à *Charlie-Hebdo*, et s'est fait, dans divers ouvrages et dans ses chroniques, une rémunératrice spécialité du discours islamophobe «de gauche». Sur cette auteure, qui rappelle elle-même comment Mona Chollet a pu la définir comme «ex-féministe», et à laquelle Joan W. Scott (*op. cit.*) consacre d'intéressants développements, ironisant sur le «prix du livre politique» décerné à l'ouvrage précité, voir le dossier de documents du site Les Mots Sont Importants (<http://lmsi.net>, rubrique *Études de cas*, Caroline Fourest).

risquerait de procéder, en France, l'Union des organisations islamiques de France¹.

La seule explication que l'on puisse trouver à la répétition à l'envi de ces objections intenable est que le refus de reconnaître l'existence de l'islamophobie et sa place dans l'idéologie raciste est une expression de l'islamophobie elle-même – comme le refus de reconnaître une forme quelconque de racisme est une expression de ce racisme.

Et la conséquence de cette explication a quelque chose de terriblement angoissant : l'islamophobie a tellement pénétré la société qu'on la trouve, sous couvert de laïcité, de féminisme ou d'anticléricalisme, même si c'est souvent de manière inconsciente, jusqu'au sein d'organisations antiracistes, chez des militants «de gauche» : aussi paradoxal que cela paraisse, cela signifie bien que l'on a trouvé jusque dans le MRAP un courant que l'on peut en un sens qualifier de «raciste». Une membre du bureau national pouvait, lors de l'un de ses congrès, ironiser sur la position de la Ligue des droits de l'homme en disant : «La Ligue, c'est la Ligue arabe !» On a aussi vu, sur des listes de diffusion de ce mouvement, un militant, par ailleurs adhérent de la LCR, tenter de décrédibiliser la posture antiprohibitionniste d'un membre du bureau national, Ahcène Taleb, en le dénonçant comme «musulman pratiquant», ou celle de Pierre Tevanian en laissant entendre qu'il était peut-être bien lui-même converti à l'islam.

Cette explication par l'islamophobie demande toutefois elle-même à être expliquée : pourquoi tant de préventions à l'égard de la religion musulmane ? Qu'elle serve de dérivatif au racisme antimaghrebin

1. Comme si l'UOIF était une autorité religieuse. La méconnaissance de son sujet dont fait preuve cette

«spécialiste» frise une fois de plus l'indécence.

ne suffit pas à expliquer sa prégnance au sein même d'une gauche radicale traditionnellement «antiraciste», parmi des militants qui se mobilisent par ailleurs contre toutes les discriminations lorsqu'elles ne peuvent être mises en relation avec la question religieuse¹. Il semble en fait qu'il faille y voir la pénétration de la société française par le thème de la «guerre des civilisations», par l'angoisse obscure massivement diffusée d'une civilisation étrangère qui viendrait menacer un ordre établi, par la crainte d'un retour au Moyen Âge auquel est assimilé l'Islam dans son ensemble, bref, par l'idée d'un «complot islamiste» qui aurait son centre occulte quelque part dans les montagnes afghanes, et dont toute expression de l'islam serait la manifestation.

Est-ce cette analyse de l'état du monde qui détermine l'islamophobie ? Est-ce l'inverse ? Les deux mouvements sont sans doute à l'œuvre simultanément, et s'étaient l'un l'autre, l'ensemble plongeant ses racines dans les processus de colonisation et de décolonisation, leurs imageries respectives, leurs représentations populaires et leurs contradictions propres. Si l'islamophobie a trouvé une source dans le racisme antimaghrebín, elle a trouvé un affluent dans la montée du thème idéologique du «danger islamique», qui rend plus facile encore l'expression, à travers elle, du racisme classique.

Ainsi, si l'on a accusé de la rage islamiste les lycéennes voilées, c'est peut-être bien parce que l'on a effectivement cru, à travers cet entrecroisement de confusions diverses, qu'elles en étaient atteintes – et donc porteuses.

*

1. Ainsi, l'un des plus farouches prohibitionnistes de la LCR est par

ailleurs l'animateur du réseau Éducation sans frontières (RESF).

Pas plus qu'ils n'étaient soudainement devenus féministes, les Français ne s'étaient pas dans leur masse enrôlés dans les armées d'une laïcité de combat. Si l'on veut chercher les raisons du succès public du programme prohibitionniste, il faut à coup sûr regarder ailleurs.

Une explication convaincante, et sans doute « islamogauchiste » avant l'heure, avait été proposée en son temps par Pierre Bourdieu à propos de l'affaire de Creil, en 1989, dans un article qui ne fut hélas publié qu'à titre posthume¹ : « En projetant sur cet événement mineur, d'ailleurs aussitôt oublié, le voile des grands principes, liberté, laïcité, libération de la femme etc., les éternels prétendants au titre de maître à penser ont livré, comme dans un test projectif, leurs prises de position inavouées sur le problème de l'immigration : du fait que la question patente – faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? – occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ? – ils peuvent donner à cette dernière une réponse autrement inavouable. »

C'est sans le dire, et pour certains de ses promoteurs sans en avoir conscience, à cette question qu'a répondu à sa manière, et par la négative, la loi du 15 mars 2004.

1. Voir « Un problème peut en cacher un autre », *in* Collectif sous la direction de Charlotte Nordmann, *op. cit.*

III. Les acteurs du débat

I'll let you be in my dreams if I can be in yours.
(Bob Dylan)

1. Les « islamogauchistes »

Évoquons pour commencer les principaux courants qui se sont opposés au discours dominant.

*Les antiprohibitionnistes :
le Collectif une école pour tou-te-s*

Si, au fur et à mesure que s'amplifiait la campagne de presse, un vague consensus national se construisait autour du principe de la prohibition, cela n'allait pas sans résistance. Premières concernées par cette campagne, les personnes issues de l'immigration coloniale et postcoloniale, ces « immigrés » des première, deuxième et troisième génération ont ainsi globalement et massivement été antiprohibitionnistes – mises à part certaines exceptions anecdotiques systématiquement mises en avant par les médias. Déjà montrés du doigt et frappés par les politiques sécuritaires, victimes de discriminations et d'exclusions de toutes sortes, premières cibles des violences policières, ces « indigènes » des deux sexes, qu'ils soient ou non « croyants », comprenaient spontanément que cette campagne était dirigée contre eux ; qu'il s'agissait, à travers leur religion de référence, même s'ils ne s'en réclamaient pas eux-mêmes¹, d'une stigmatisation de plus.

Mais ils n'étaient pas seuls. Nombre de militants « blancs » partageaient leur refus de la prohibition et analysaient le projet de loi comme étant à la fois sexiste et raciste, en ce qu'il visait spécifiquement des jeunes femmes et en leur seule qualité de musulmanes. Ces antiprohibitionnistes, d'abord isolés et submergés par l'hégémonie du discours ambiant, devaient rapidement trouver des points de ralliement pour produire un autre discours. Dès avant la rentrée scolaire 2003, divers appels ou pétitions circulaient sur Internet et dans certains milieux militants.

Deux de ces appels, qui développaient de manière voisine leur argumentation antiprohibitionniste, devaient assez vite se fédérer autour de la pétition intitulée *Oui à la laïcité, non aux lois d'exception*² et diffusée sur son site Internet par le collectif « Les Mots Sont Importants ».

C'est ainsi qu'après plusieurs réunions informelles, se constituait à l'échelle nationale le « Collectif une école pour toutes et tous » dont l'objet était de s'opposer au projet de loi par différents modes d'action, allant de la publication de textes à la manifestation de rue, en passant par l'organisation de débats publics. Le film documentaire réalisé par un militant du collectif, Jérôme Host, et intitulé *Un racisme à peine voilé*³, ser-

1. À cet égard, on peut sans hésiter qualifier de mensongère l'affirmation par Bernard Teper, président de l'UFAL, qui déclarait devant la commission Stasi : « Nous pouvons dire [...] que la majorité des personnes d'origine maghrébine sont favorables à la loi car elles demandent d'être protégées des pressions intégristes. » Ces personnes en effet, quelle que soit leur relation avec l'islam, n'adhèrent généralement pas à la théologie de bazar du parti prohibitionniste qui fait du « foulard » un emblème « intégriste ».

2. Le quotidien *Libération*, malgré un prohibitionnisme radical, accueillit ce texte en transformant le titre en *Oui au foulard dans l'école laïque !* — titre permettant de qualifier les signataires de « provoile » malgré les termes exprès du texte qui disait « nous ne sommes pas des partisans du voile » et continuait en précisant : « Nous sommes simplement partisans d'une école laïque qui œuvre à l'émancipation de tous et non à l'exclusion. »

3. Voir note 1, p. 9.

vit d'appui à cette campagne. Quelque temps plus tard était créé le «Collectif des féministes pour l'égalité».

L'une des caractéristiques de ces collectifs est qu'ils rassemblaient des militantes et des militants dont les références intellectuelles et culturelles étaient très variées, des mécréants et des religieux d'origines diverses et d'horizons politiques différents. Ils constituèrent des lieux de rencontre tout à fait inaccoutumés, des lieux de convergences, d'intelligence collective, d'imagination, de réflexions, de confrontations et d'enrichissement mutuel d'une grande intensité.

Les idéologues du parti prohibitionniste trouvèrent cet assemblage trop hétéroclite pour être honnête et cherchèrent une caractérisation politique à ces collectifs pas comme les autres qui prétendaient que l'école devait être pour toutes et tous. Derrière tout cela ils eurent tôt fait de flairer l'odeur de soufre de Tariq Ramadan – depuis quelque temps constitué en ennemi public numéro un par la plupart des médias. Ce dernier, qui n'était pour rien dans l'initiative, avait en effet été en étroite relation avec les fondateurs du Collectif des musulmans de France, partie prenante du Collectif une école pour toutes et tous, et continuait à faire pour nombre d'entre eux figure de référence intellectuelle. Pour charger le trait, ils décrétèrent que le Mouvement de l'immigration et des banlieues (MIB), mouvement notoirement séculier, était désormais contaminé par l'intégrisme – ce qui fit bien rire dans les cages d'escalier. Et pour les personnalités de la gauche radicale n'ayant rien à voir ni de près ni de loin avec l'islam, ils répandirent l'idée que les «islamistes» avaient trouvé pour complices, ou pour «idiots utiles¹», quelques «gauchistes» en mal de combat

1. Cette expression, tirée par les prohibitionnistes de la rhétorique anticommuniste, désignait dans les

années 1950 les «compagnons de route» du PCF. Elle est devenue quasi rituelle dans la dénonciation des

tiers-mondiste. Ils introduisirent donc dans le vocabulaire politique un nouveau syntagme : on avait affaire avec ce collectif à un complot « islamogauchiste », néologisme calqué sur la vieille expression stalinienne « hitlérotrotskiste ». Il est difficile de retracer l'origine de cette nouvelle expression, qui semble avoir été d'abord utilisée par les intégristes laïques de l'UFAL et de la feuille électronique ResPublica, mais le fait est qu'elle s'est répandue comme une traînée de poudre dans de larges secteurs de la mouvance prohibitionniste, et a été reprise telle quelle par des auteurs aussi « divers » que Alain Finkielkraut, Pierre-André Taguieff ou Caroline Fourest.

Bien au-delà des membres du Collectif une école pour toutes et tous, cette appellation en vint à désigner la plupart des antiprohibitionnistes, autrement stigmatisés comme « provoile », et en particulier les signataires de la pétition « Oui à la laïcité, non aux lois d'exception » accusés de « faire alliance » avec ce que le parti islamophobe qualifiait en vrac « d'extrême droite islamiste ». Cette dernière expression était forgée à la faveur d'un nouveau glissement sémantique permettant d'y englober à peu près n'importe quel courant culturel, politique ou religieux se réclamant de l'islam, et de confondre dans une même stigmatisation des organisations vaguement réactionnaires comme l'Union des organisations islamiques de France, d'autres qui l'étaient franchement, comme le Parti des musulmans de France¹ de Mohamed

militantes et militants de la gauche antiprohibitionniste.

1. Le PMF, dont la base principale se trouve à Strasbourg, est une organisation très marginale dans le « paysage islamique français », d'orientation sectaire – d'aucuns diraient « communautariste » – et dont

les thèmes flirtent volontiers avec l'idée de la séparation des musulmans de la communauté nationale et qui ne recule pas devant la rhétorique antisémite et la provocation. Il tient souvent lieu d'épouvantail pour les islamophobes, sans considération pour son peu d'influence réelle. Sur

Latrèche, et des mouvements ouverts au dialogue et dans l'ensemble plutôt « progressistes » comme le Collectif des musulmans de France.

Or, il se trouve que la grande réunion qui devait déboucher sur la création du Collectif une école pour toutes et tous, réunion organisée par diverses organisations musulmanes « citoyennes » et à laquelle étaient invités un certain nombre de militantes et de militants de la gauche radicale, fut précisément organisée le jour même où Mohamed Latrèche menait à Paris une manifestation « provoile » à laquelle, par hypothèse, ceux qui allaient devenir les militants du collectif s'abstinrent de participer¹.

Lors des manifestations plus tard organisées par le collectif, certains prohibitionnistes firent courir le bruit qu'il s'agissait là de défilés de « voilées encadrées par des barbus ». Fort heureusement, il existe des images pour rétablir la vérité de ces cortèges joyeux où hommes et femmes de tous âges, voilées et non voilées, musulmans et non musulmans, membres ou non du collectif, défilaient côte à côte sur des mots d'ordres communs².

Ainsi, parallèlement à la chasse à « l'intégriste », la chasse à « l'islamogauchiste » était ouverte. On se mit à les traquer et à les dénoncer à longueur de colonnes, visant tour à tour Pierre Khalfa ou Annick Coupé, en passant par Michel Tubiana, Patrick Braouezec, José

les différents courants de l'islam de France, voir Bernard Dréano, *op. cit.* Sur la manière dont se sont effectuées les « rencontres » de militantes et de militants de courants de la gauche radicale et d'organisations musulmanes à l'occasion de la création du Collectif une école pour toutes et tous et du Collectif des féministes pour l'égalité, voir Catherine Samary, *op. cit.*

1. Cela n'empêchera pas Caroline Fourest d'écrire que cette réunion était organisée « en marge » de la manifestation du PMF (Caroline Fourest, *La Tentation obscurantiste*, *op. cit.*).

2. Certains extraits du film précité de Jérôme Host, *Un racisme à peine voilé*, en donnent une belle illustration.

Bové ou Alain Gresh, la majorité du MRAP ou les organisateurs du Forum social européen.

Dans cette chasse à l'islamogauchiste, l'un des outils fétiches des ultras fut la censure. On ne compte plus les cas dans lesquels la projection du film *Un racisme à peine voilé* fut interdite d'une manière ou d'une autre, les salles mises à disposition des collectifs pour une telle initiative leur étant retirées inopinément à la suite de pressions du parti prohibitionniste. Ce fut le cas à Bagnolet, municipalité communiste, à la demande d'élus des Verts¹. Il ne put jamais être question d'une projection à Montreuil² ou à Garges-lès-Gonesse. À l'université de Paris VIII (Saint-Denis) l'administration coupa le courant dans l'amphithéâtre où la projection était prévue. Sans doute aucun film, depuis la grande époque du porno clandestin, n'avait autant provoqué la fureur des censeurs. Les ultras le qualifiaient de «film pyromane» au motif sans doute qu'il risquait, selon eux, de mettre le feu aux banlieues en faisant témoigner des filles voilées victimes d'exclusion scolaire et en montrant des militantes et militants apportant témoignages et analyses. Mais partout où il put être diffusé – et il y eut plusieurs dizaines de représentations – il connut un succès certain et suscita de passionnantes discussions, permettant souvent de comprendre et de faire partager la posture antiprohibitionniste. C'est sans doute cela que les très républicains censeurs voulaient éviter³.

L'un des avantages de ce nouveau certificat d'infamie, «islamogauchisme», était que comme «hitléro-trotskyisme», il était conçu pour comporter dans son

1. Au niveau national, la fraction prohibitionniste, même si elle fut minoritaire au sein de ce parti, est constamment demeurée active.

2. Ville dont le député-maire était Jean-Pierre Brard, l'un des champions

de la loi tendant à l'exclusion des lycéennes voilées de l'école publique.

3. Le rôle de l'UFAL de Bernard Teper dans cette campagne de censure est souligné par Joan Scott, *op. cit.*

libellé même une dénonciation sous couvert de caractérisation. Il renforçait l'idée du «complot islamiste» et leur prétendue alliance avec les intégristes devait faire obstacle à toute discussion avec les militants de la gauche radicale. La passion «laïque» était devenue croisade. En même temps que la gauche antiraciste ou la gauche féministe, c'est l'ensemble des secteurs de la gauche radicale qui se trouvait ainsi mis en demeure de choisir son camp.

*Les nouveaux anticolonialistes :
l'Appel des Indigènes*

*Ce sont des Français comme les autres, mais il y a certaines
de nos valeurs qui leur paraissent inaccessibles.*
(Jean-Pierre Raffarin, Premier ministre)

Les «islamogauchistes», dont certains, n'hésitant pas à «retourner le stigmate», finirent par revendiquer ce qualificatif, avaient eu l'occasion, dans leur lutte contre la prohibition du foulard à l'École, de se confronter à nombre d'arguments qui leur semblaient à l'évidence relever du «racisme républicain¹». Derrière le mépris pour les femmes voilées, présentées comme de pauvres victimes incapables de penser par elles-mêmes ou comme des agents plus ou moins inconscients d'une offensive intégriste, on pouvait en effet voir ressurgir tous les lieux communs de l'idéologie colonialiste : présentation méprisante de l'islam, pratique politique consistant à opposer de prétendus «musulmans modérés» à la grande masse des autres, paternalisme pédagogique s'arrogeant le droit et le devoir d'expliquer aux dominés ce qui est bon pour eux, choix de la répression par la loi, thé-

1. Voir Pierre Tevanian, *La République du mépris*, op. cit.

matique de « l'intégration républicaine¹ », discours abstrait de l'universalisme occidental².

Le Collectif une école pour toutes et tous avait été l'occasion de rencontres entre militantes et militants issus de la tradition anticolonialiste et de descendants de colonisés, dont les luttes de leurs parents avaient contribué à forger la mémoire et la conscience politique. La thématique anticolonialiste faisait ainsi sa réapparition dans l'analyse du prohibitionnisme.

Quant aux « immigrés des deuxième et troisième génération », dénoncés aux sommets de l'État pour leur « insolence³ », ils avaient reçu une première claque avec le succès, à gauche, de l'opération Ni Putes Ni Soumises par laquelle la question des quartiers populaires était ramenée à celle du comportement du « garçon arabe ». Ils se rappelaient avec amertume la récupération idéologique et politique des « Marches pour l'égalité » des années 1980, auxquelles les plus anciens avaient apporté leur contribution, et sur lesquelles le parti socialiste au pouvoir avait mis une OPA avec la création de SOS-Racisme. Le débat sur la loi antifoulard et le large consensus national autour du prohibitionnisme dont le PS, censé représenter « la gauche », avait été le véritable fer de lance, avait tout naturellement renforcé leur méfiance à l'égard des institutions politiques et de la gauche. À cela s'ajouta un simple fait divers au début de l'été 2004 : l'affaire dite « du RER D ». Lorsqu'une malheureuse mythomane se plaignit d'avoir été victime d'une agression antisémite, elle qui n'était pourtant

1. Sur cette thématique, voir Laurent Lévy, *Le Spectre du communautarisme*, op. cit.

2. Sur la critique de l'universalisme, toujours abstrait, *idem*. Voir en outre Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2003 ; Anna-Maria Rivera, op. cit. ; Immanuel Wallerstein,

L'Universalisme européen, Demopolis, 2006 ; Marcel Detienne, *Où est le mystère de l'identité nationale ?*, Panama, 2008.

3. C'est Xavier Darcos qui s'était illustré avec cette sortie : « Le problème est celui de l'insolence des immigrés de la troisième génération. »

pas juive, par une bande de jeunes de banlieue, pour moitié noirs et pour moitié arabes, la «classe politique» et les médias unanimes multiplièrent dans l'urgence déclarations et analyses de ce dangereux phénomène. Quand, après quelques heures, la supercherie fut dévoilée, personne ne songea à présenter des excuses aux prétendus «nazillons de banlieue» que l'on avait traînés dans la boue¹.

L'idée germa parmi certains «islamogauchistes» de provoquer un grand débat national autour de la nouvelle question coloniale en convoquant des «Assises de l'anticolonialisme postcolonial». Autour d'un noyau initial se rassemblèrent des militantes et des militants de divers horizons. Pour eux, les thématiques de l'idéologie coloniale contribuaient à expliquer les aspects les plus saillants du racisme contemporain, elles fondaient et justifiaient les relégations et discriminations dont étaient victimes les populations «issues de l'immigration», ici qualifiées comme «issues de la colonisation». L'une des volontés de ces initiateurs, outre la mobilisation des victimes de ces discriminations, était de soumettre cette hypothèse à de larges secteurs de l'opinion publique, et particulièrement à ceux qui se réclamaient de «la gauche», et de réhabiliter les thèmes et les analyses de l'anticolonialisme². Réunir des «Assises» à cette fin leur semblait le meilleur moyen de donner quelque publicité à ces analyses et de «contribuer à l'émergence d'une dynamique autonome qui interpelle le système politique et ses acteurs, et, au delà, l'ensemble de la société française», et ce «dans la perspective d'un combat

1. Voir *Marie-Léonie n'est pas coupable*, <http://ToutEsEgaux.net>; Laurent Lévy, *Trois fois merci*, <http://oumma.com>.

2. Ce type d'analyse ne leur appartenait pas en propre et avait été exprimé à plusieurs reprises, en

particulier par les historiens Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, et Françoise Vergès. Voir *La République coloniale* (Albin Michel, 2001). Il avait par ailleurs en sociologie une source dans l'œuvre de Abdelmalek Sayad.

commun de tous les opprimés et exploités, pour une démocratie sociale véritablement égalitaire¹ ». Le seul lancement de leur appel intitulé « Nous sommes les Indigènes de la République » souleva des tempêtes de protestations où l'on retrouva en première ligne les principaux protagonistes de la querelle du foulard, cette dernière se trouvant ainsi expressément élargie aux questions connexes du passé colonial de la France et des discriminations persistantes au sein de la « République ».

Un certain nombre des formules employées dans l'Appel des Indigènes ont été la cible privilégiée des attaques et ont cristallisé les débats qui ont eu lieu au sein de la gauche et au-delà.

En premier lieu, l'appréciation portée par l'Appel sur la loi antifoulard, qui n'avait pourtant rien de centrale dans le texte et aurait pu en être retranchée sans en changer la portée. Elle n'était évoquée que dans l'énumération de diverses pratiques et divers comportements qui, pour les initiateurs de l'Appel, pouvaient s'interpréter comme le prolongement de pratiques et de comportements liés à l'idéologie coloniale. Parmi d'autres discriminations et stigmatisations, elle était évoquée ainsi : « Discriminatoire, raciste, sexiste, la loi antifoulard est une loi d'exception aux relents coloniaux. » Cinq caractérisations en une courte phrase qui résumaient les analyses antiprohibitionnistes. Mais l'Appel en lui-même, de portée beaucoup plus générale, ne pouvait être considéré comme un simple prolongement de ce combat.

1. Extraits de l'appel pour des « Assises de l'anticolonialisme postcolonial » connu sous le nom d'« Appel des Indigènes de la République », ou plus simplement « Appel des Indigènes ». Le texte de cet appel et la liste de ses premiers

signataires peuvent être consultés sur <http://oumma.com> ; il est également cité et commenté par Évelyne Perrin, *Jeunes maghrébins de France – la place refusée*, L'Harmattan, collection Logiques Sociales, 2008.

C'est pourtant ainsi qu'il fut reçu par nombre de ses détracteurs.

Une autre des formules de l'Appel qui provoqua d'incroyables cris d'orfraie dans certains secteurs de la gauche, fut celle qui énonçait cette évidence : « La République de l'Égalité est un mythe. » Pourquoi cette affirmation somme toute banale a-t-elle pu sembler scandaleuse à toute une partie de la gauche ? Les Indigènes mettaient le doigt où cela faisait mal, car derrière le mythe de l'égalité républicaine, c'est le mythe républicain lui-même qui se trouvait atteint¹. Comme on l'a vu, divers courants de « la gauche » avaient depuis quelques années, sous l'impulsion de certains intellectuels et du Mouvement des citoyens de Jean-Pierre Chevènement, remis au goût du jour le thème de la République, Grande et Généreuse, enveloppée dans un drapeau tricolore sans tache et sans faux pli. Et ce thème était loin d'être dépourvu d'écho dans la société française, dont il avait longtemps constitué, principalement à gauche, l'une des références politiques les plus consensuelles. Toutefois, la formule visée était en elle-même difficilement contestable, et il suffit de l'inverser pour s'en assurer : on douterait sans doute de la bonne foi de qui viendrait à dire que la République de l'Égalité est une réalité dans la France d'aujourd'hui. En somme, on ne reprochait pas aux Indigènes de dire une chose erronée, mais de dire une chose qu'ils auraient dû taire. Pour les républicanistes, il semble en effet secondaire que la République tienne ou non ses promesses, de liberté, d'égalité, ou de fraternité – mots d'ordre jamais contestés en tant que tels, et même expressément revendiqués par les Indigènes dans leur appel ; c'est la promesse elle-même qui compte. La réalisation du

1. Voir Laurent Lévy, *Le Spectre du communautarisme*, op. cit.

projet, le respect du programme, c'est une autre histoire, à la limite accessoire, dont la critique relèverait du mauvais esprit, d'un genre d'impiété subversive et de mauvais aloi. Dénoncer comme « mythe » la République de l'Égalité revenait en effet dans l'esprit des « enragés de la République¹ » à dénoncer comme « mythique » le mot d'ordre de ses sectateurs. En réalité, on reprochait aux Indigènes de constater que la République avait, depuis ses origines, qu'on les fasse remonter à 1848, 1870, 1946 ou 1958, porté des politiques concrètes d'inégalité, dont les politiques coloniales ou néocoloniales avaient été le témoignage le plus accablant.

Il n'y en avait pas moins une cohérence profonde dans l'indignation républicaine suscitée par l'Appel des Indigènes. Les courants les plus républicanistes de la gauche étaient également les plus étatistes, ceux qui de manière constante avaient repris à leur compte le thème électoral et politique de l'insécurité : et ces options étaient également dénoncées par l'Appel des Indigènes. S'affirmer blessés dans leur sensibilité républicaine avait pour eux quelque chose de plus noble que se reconnaître blessés dans leur amour de la matraque et de la grenade lacrymogène, du contrôle d'identité et du charter – surtout s'ils avaient pris l'habitude de justifier leur compulsion sécuritaire par leur rigueur républicaine. Le plus grave pour eux était sans doute le rappel que la République avait toujours été une République coloniale², rappel qu'accentuait le titre même de l'Appel, et que non seulement elle n'avait pas tenu ses promesses mais que ces promesses se révélaient être un leurre.

1. Titre d'un ouvrage de Hugues Jallon, *La Découverte*, 2000.

2. Voir à ce sujet le livre de Gilles Manceron, historien et dirigeant de la Ligue des droits de l'homme,

Marianne et les colonies, La Découverte, ainsi que Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Françoise Vergès, *op. cit.*

Mais ce qui, dans les cénacles médiatico-politiques, fit le plus hurler les adversaires de l'Appel fut cette petite phrase : « Une frange active du monde intellectuel, politique et médiatique français, tournant le dos aux combats progressistes dont elle se prévaut, se transforme en agents de la “pensée” bushienne. » Le plus surprenant dans les réactions suscitées par cette phrase est la manière dont, bien au-delà de ceux auxquels pensaient les rédactrices et rédacteurs de l'Appel, un nombre invraisemblable d'intellectuels, de personnalités politiques ou de journalistes ont pu se sentir visés. Sans doute l'Appel visait-il juste, mais les dimensions réelles de sa cible lui avaient échappé ; la « frange » était plus large que prévu¹. Et la précision donnée plus loin dans le texte, au lieu de soulager celles et ceux qui se seraient sentis visés à tort, fit l'objet d'une significative surinterprétation : « Frauduleusement camouflée sous les drapeaux de la laïcité, de la citoyenneté et du féminisme, cette offensive réactionnaire s'empare des cerveaux et reconfigure la scène politique. Elle produit des ravages dans la société française. Déjà, elle est parvenue à imposer sa rhétorique au sein même des forces progressistes, comme une gangrène. » Pour toute personne refusant de se considérer comme « agent de la “pensée” bushienne », il était facile de se dire que cela ne la concernait pas. Que la rhétorique de la guerre des civilisations ne l'avait pas atteinte, que les Indigènes exagéraient le danger, ou au contraire qu'ils lançaient un salutaire appel à la vigilance. Mais non : dans un bel ensemble, le chœur des idéologues à la mode, y compris à l'extrême gauche², se considéra simple-

1. Dans le livre *Les Filles voilées parlent*, op. cit. une militante « voilée » d'extrême gauche propose cette explication : « Pourquoi des gens de gauche se sont-ils sentis visés par les Indigènes ? Parce qu'ils ne sont pas de

gauche, mon frère (*rires*). Parce que le paternalisme est là, même à gauche. »

2. Voir en particulier, au chapitre suivant, les reproches adressés à l'appel par le bureau politique de la LCR.

ment renvoyé de l'autre côté de la barrière.

Les réactions les plus politiques au sein de la gauche radicale visaient trois points principaux.

Le premier consistait à reprocher à l'Appel de « tout ramener » à la question coloniale : s'agissant d'un appel visant précisément à critiquer la permanence de l'idéologie coloniale dans les représentations et les pratiques dominantes, l'importance que cette question y prenait était dans la nature des choses. Mais l'Appel disait pourtant explicitement qu'on ne pouvait y résumer l'ensemble de ces représentations et pratiques. Un de ses sous-titres énonçait précisément : « Le traitement des populations issues de la colonisation prolonge, sans s'y réduire, la politique coloniale. » Le reproche était donc au mieux le fruit d'une lecture superficielle, au pire celui d'une lecture de mauvaise foi.

Le deuxième, le plus fondamental sans doute dans les courants traditionnels de la gauche radicale, consistait à reprocher à l'Appel d'oublier la « question sociale », entendue comme « question économique », et à lui substituer une « question ethnique », dont certains acceptaient et d'autres refusaient d'admettre l'existence, mais dont tous s'accordaient à dire qu'elle ne pouvait en aucun cas être mise au premier plan. Les Indigènes auraient au moins pu prendre la précaution élémentaire de colorier leur Appel d'un peu de lutte des classes ; ne pas en parler revenait à la nier et cette négation renvoyait l'Appel dans le purgatoire de la pensée prémarxiste, si ce n'est dans l'enfer de la pensée réactionnaire. Or, l'Appel n'était pas un « manifeste » mais une dénonciation de certains aspects de la réalité sociale. De plus, outre sa dénonciation de l'impérialisme ou de la gestion de la force de travail des migrants par les politiques patronales, il débouchait sur la nécessité d'unir les combats « de tous les opprimés ».

Le troisième point concernait la volonté exprimée par l'Appel de voir émerger une «dynamique autonome» des victimes des discriminations. Sur le fond, c'était sans doute là la critique la plus grave de la part de certaines fractions de la gauche radicale. Subjectivement grave, dans la mesure où l'Appel mettait en cause le rôle central que voulaient bien s'attribuer les organisations traditionnelles ; objectivement grave, dans la mesure où il récusait par avance un combat émancipateur qui serait soumis à la tutelle de ces organisations. C'est ainsi qu'au cours d'un débat public, Michel Tubiana, pourtant «islamogauchiste» avéré, compara au grand scandale de l'assistance, la démarche des Indigènes à celle du CRIF¹, la taxant ainsi implicitement de «communautarisme». Comme le remarqua Pierre Zarka, évoquant en termes généraux la légitimité d'initiatives autonomes et l'hostilité qu'elles rencontraient trop souvent de la part des partis institués : «une chose qui a par exemple valu bien des reproches aux Indigènes de la République, c'est justement qu'ils n'ont demandé l'autorisation à personne pour lancer leur Appel²!»

Enfin, l'Appel des Indigènes fut très naturellement dénoncé comme «islamiste». Peu importait à cet égard qu'il ne comportât aucune connotation religieuse de quelque sorte que ce soit. La puissance rhétorique de la dénonciation du «danger islamiste» est telle que les républicanistes auraient eu tort de s'encombrer de trop de scrupules. Le fondement de cette accusation, s'il ne pouvait être trouvé dans les termes

1. Conseil représentatif des institutions juives de France, sans doute le prototype de l'organisation véritablement communautariste dans notre pays.

2. Propos tenus lors d'une réunion de «Alternative citoyenne en Île de France», février 2005 (souvenir de l'auteur). Ancien directeur de

L'Humanité, Pierre Zarka, lui-même signataire de l'Appel, était alors membre de l'exécutif du PCF, et l'un des animateurs de son courant «refondateur». Il est aujourd'hui l'un des animateurs de l'Association des communistes unitaires (ACU) et de la Fédération pour une alternative sociale et écologique (FASE).

de l'Appel, était tiré de la liste de ses initiateurs au nombre desquels, parmi des personnalités connues pour des engagements politiques et sociaux n'ayant rien à voir avec l'islam, des organisations classiquement laïques de lutte de l'immigration, des militants de la gauche radicale, des anti-impérialistes et des altermondialistes, on trouvait un certain nombre de personnes de confession musulmane et des structures se revendiquant expressément de l'islam, comme le Comité des musulmans de France ou le site Internet Oumma.com¹. On peut être à la fois musulman et citoyen. Le plus étonnant est que l'on puisse s'en étonner. Et le plus scandaleux que l'on puisse s'en scandaliser².

Mais avant même que ces attaques ne soient lancées, l'Appel des Indigènes reçut dès sa publication plus d'une centaine de signatures par jour. Il répondait manifestement à une attente, et aux côtés de signatures de militantes et de militants de l'antiracisme, des droits humains ou de la gauche radicale, ce fut la longue cohorte d'hommes et de femmes issus de l'immigration postcoloniale qui témoignaient ainsi leur joie et leur fierté de voir enfin exprimé publiquement un sentiment qu'ils portaient en eux. C'est ainsi qu'un signataire de la première heure, professeur d'origine maghrébine, racontait : « Ce n'est plus pareil dans la salle des profs. Depuis que j'ai trouvé l'Appel, depuis que je l'ai signé, j'ai l'impression d'avoir grandi de cinq centimètres ! » Ou cette étu-

1. Pas plus que le CMF, cet important média ne saurait être qualifié « d'intégriste ». Il suffit de le consulter pour le savoir, ce qui prive de toute excuse ceux qui, comme l'intégriste laïque Jean-François Chalot ou le propagandiste bushien Alexandre Adler, prétendent le contraire. Ouvert à diverses sensibilités, musulmanes ou

non, il se caractérise, sur le plan politique, par des options le plus souvent « progressistes ».

2. Comme le fait Bernard Cassen, qui dénonce ceux qui « se présentent en tant que musulmans donc et pas en tant que citoyens. » (« Ces altermondialistes en perte de repères », *Politix*, 20 janvier 2005).

dianté qui disait : « Quand je l'ai lu, j'ai cru que je l'avais écrit ! »

Ce que les initiateurs de l'Appel attendaient des Assises projetées était déjà pour une part atteint par sa seule publication. Le « débat colonial » était ouvert¹.

La question du colonialisme occupa une place d'autant plus centrale dans le débat public de l'année 2005 que, au moment même où était lancé « l'Appel des Indigènes », le législateur adoptait de son côté une loi qui, passant dans un premier temps inaperçue, vantait les mérites de « l'œuvre » colonisatrice de la France outre-mer. Si les débats provoqués par cette loi furent souvent réduits à la question des « lois mémorielles » et de l'indépendance scientifique des historiens à l'égard de la politique et de l'État, ils affrontèrent également la question même de la permanence des thématiques colonialistes dans la pensée dominante.

Cette question s'imposa ainsi symboliquement tout au long de l'année, ponctuée par un grand nombre de publications², au point de s'installer durablement dans le paysage idéologique, politique et éditorial³. Les révoltes des quartiers populaires à la fin de cette même

1. Les dimensions et le propos de ce livre, axé sur la « fracture cachée » de « la gauche », ne permettent pas d'insister sur les reproches faits à l'Appel des Indigènes par certains secteurs de la corporation des historiens, qui entendaient faire de l'histoire une chasse gardée ; aussi bien, l'intention des Indigènes n'était-elle pas de faire œuvre d'historiens, mais de provoquer un débat politique (voir LL, *Débat colonial, question mémorielle ou question politique ?*, <http://oumma.com>). Cela n'empêcha pas un Gilles Manceron, par exemple, de signer l'appel en ligne dès qu'il en eut connaissance ; sans doute

n'agissait-il pas en tant qu'historien du colonialisme, ni en tant que dirigeant de la LDH, mais simplement en tant que citoyen qui se trouvait être tout cela à la fois.

2. Voir entre autres : Collectif, *La Fracture coloniale*, La Découverte, 2005.

3. Voir Laurent Lévy, *Les Indigènes s'invitent à la rentrée littéraire*, <http://lmsi.net>. Le courant d'études et de recherches « postcoloniales », largement ignoré en France jusqu'alors, a pris depuis ces événements un certain développement qu'il est difficile de ne pas leur associer.

année donnèrent à l'ensemble une portée politique concrète et soulignèrent l'urgence, pour la gauche radicale, d'un retour sur ses propres insuffisances.

2. Les courants politiques

Le paradoxe est que, dans leur croisade, les militants prohibitionnistes et les contempteurs de l'Appel des Indigènes issus de la « gauche de gauche » se trouvaient dans une alliance avec les courants les plus défraîchis de la gauche tout court, et singulièrement sa fraction dominante, celle-là même dont ils prétendaient contester l'hégémonie, le parti socialiste tous courants confondus. Car si l'on s'intéresse ici avant tout à la gauche radicale, il convient de ne pas perdre de vue que ce n'est pas elle qui porta l'essentiel du combat prohibitionniste mais bien le parti socialiste qui occupa massivement le terrain lors des débats parlementaires. Cette loi fut ainsi l'œuvre d'une majorité associant droite et « gauche » dans un combat commun. Que des fractions, même marginales, de la gauche radicale aient pu conférer un rôle central à une question permettant une telle alliance « républicaine » transcendant le clivage traditionnel de la gauche et de la droite, et mettant en évidence un clivage interne à son propre camp, voilà sans doute l'un des aspects les plus significatifs de toute cette histoire.

Il y aurait trop ou trop peu à dire sur l'attitude du parti socialiste. Il a été le principal promoteur de la loi anti-foulard et ses députés l'ont votée avec une belle unanimité, non sans avoir laissé planer, pendant tout le débat, le doute sur leur vote final : non parce qu'ils reprochaient à la loi de conduire à l'exclusion de jeunes lycéennes, mais parce que bien au contraire ils lui reprochaient de ne pas le faire assez sûrement.

On a même pu voir le cynisme poussé à ses conséquences les plus extrêmes, lorsque le porte-parole du groupe socialiste alla jusqu'à assumer l'éventualité d'une loi tellement discriminatoire qu'elle en deviendrait contraire à la Constitution. Comme il était mis en garde par un député UMP, s'inquiétant : « Imaginons l'effet que produirait une annulation du texte par le Conseil constitutionnel ! », le socialiste Jean Glavany répondit sans se démonter : « À la suite d'un recours déposé par qui¹ ? »

Dans la polémique qui a suivi l'Appel des Indigènes, on a également trouvé au parti socialiste nombre des protestations les plus véhémentes. C'est ainsi que pour avoir signé cet appel, Fernanda Marrucchelli, élue communiste du XX^e arrondissement, et seule élue municipale étrangère dans la capitale, s'est vue convoquée – en vain – par son maire, le socialiste Michel Charzat, pour la sommer de rétracter publiquement sa signature. Elle devait plus tard expliquer comment, en cette occasion, elle avait ressenti concrètement ce qu'avaient pu vivre les communistes américains à l'époque de la chasse aux sorcières, et les communistes dissidents à la grande époque du stalinisme.

En revanche, plusieurs raisons conduisent, tout en évoquant d'autres mouvances de la vie politique française, à centrer plus particulièrement l'analyse sur la manière dont ces débats ont traversé le Parti communiste français et la Ligue communiste révolutionnaire. D'une part, malgré leur disproportion numérique en

1. Comme on le sait, il faut un tiers des parlementaires pour saisir le Conseil constitutionnel. Or, l'Assemblée était quasi unanime sur le principe de la loi, à laquelle seuls 36 députés se sont opposés.

2. Au moment de sa dissolution en janvier 2009, la LCR revendiquait environ 3000 adhérents ; à la même époque, les chiffres officiels pour le PCF étaient de l'ordre de 130 000 ;

même s'il faut faire la part du volontarisme des chiffres et de l'écart pouvant exister entre le nombre d'adhérents et le nombre de militants effectivement actifs, et même si la LCR avait fini, sur le plan électoral, par dépasser le PCF, par le double effet de l'amélioration des résultats de l'une et de l'effondrement de ceux de l'autre, il s'agit d'un écart non négligeable. Pour mémoire, le NPA créé à l'initiative de

termes de nombre d'adhérents², ces deux forces constituaient les deux plus importantes de la « gauche de gauche ». D'autre part, compte tenu de leur influence dans divers secteurs du mouvement social, la manière dont ces débats se sont déroulés en leur sein a contribué d'une manière ou d'une autre à irriter le débat public bien au-delà de leurs rangs. Par ailleurs, on y a retrouvé, sous des formes variées, tous les thèmes en cause. Enfin, ils illustrent, précisément par la diversité des positions qui y ont été adoptées, comment la ligne de fracture révélée par la « question indigène » traversait la plupart des courants de la gauche, même les plus structurés autour de lignes politiques et idéologiques que l'on pouvait penser bien établies.

Le cas du Parti communiste français

Le positionnement du PCF dans la querelle du foulard n'y a pas fait l'objet de débats importants. Le groupe communiste à l'Assemblée nationale a majoritairement voté contre la loi, mais les prohibitionnistes ont demandé – et obtenu – leur liberté d'expression et de vote¹. Ce vote n'était toutefois pas

la LCR a tenu son premier congrès en déclarant plus de 10 000 adhérents. 1 Parmi les députés du groupe « communistes et républicains », sept ont ainsi choisi, en toute connaissance de cause et parfaitement informés des conséquences de leur choix, de prendre le « chemin du déshonneur » et de condamner quelques centaines de jeunes filles, pour la plupart issues de milieux populaires, à la déscolarisation. Il s'agit de François Asensi, Jean-Pierre Brard, Jacques Brunhes, André Gérin, Jacques Desallangre, Muguette Jacquaint et Jean-Claude Sandrier. Les quatre premiers ne se bornèrent pas à voter la loi, mais intervinrent à la tribune

pour la soutenir. Ces députés, le fait est remarquable, ne représentent pas un « courant » particulier du PCF ; on y trouve aussi bien des « légitimistes » ou des « orthodoxes » que des communistes « critiques ». On trouve la même diversité parmi ceux qui ont choisi de résister à l'air du temps et se sont prononcés contre la loi. Sont intervenus dans le débat pour s'opposer à la loi : Marie-George Buffet, Daniel Paul, Frédéric Dutoit, Michel Vaxès, Patrick Braouezec, Jean-Claude Lefort, Georges Hage, et Jacqueline Fraysse. Huguette Bello, députée communiste de la Réunion, non inscrite au groupe, est également intervenue en ce sens.

dépourvu d'ambiguïté et les discours prononcés montrent en fait une grande diversité d'approches. Si, par exemple, Jean-Claude Lefort, Georges Hage ou Patrick Braouezec ont remarquablement soutenu une opposition raisonnée et circonstanciée à la loi et au principe même de la prohibition, d'autres parlementaires communistes, et singulièrement Marie-George Buffet, en ont surtout condamné certains aspects, sa limitation à la question du voile et plus généralement la méthode employée par le gouvernement, tout en adoptant quelques-uns des thèmes des prohibitionnistes comme l'attribution au «foulard» d'une signification univoque de symbole et instrument d'oppression. On a vu que *L'Humanité* avait été divisée sur la question. La revue *La Pensée* qui, sans être une publication officielle du PCF, est éditée par l'institut Espace Marx qui en dépend, consacra un numéro spécial à la laïcité, la situant dans le camp prohibitionniste. La Fondation Gabriel Péri, présidée par Robert Hue, compta parmi ses premières publications la retranscription d'une conférence de Caroline Fourest. Il n'y eut par ailleurs aucune expression publique de la direction du parti en tant que telle, ni d'aucun dirigeant notoire susceptible de représenter une «ligne officielle». Il est probable que, si un véritable débat avait eu lieu au PCF comme il a eu lieu dans la LCR, le même clivage y serait apparu – clivage dont rendent compte à leur manière les positions adoptées par les députés communistes. Comme on l'a vu, Marie-George Buffet elle-même s'était dans un premier temps prononcée pour une loi ; et l'association Femmes solidaires, très liée au parti, se mobilisa dans le camp prohibitionniste. En revanche, les personnes qui animaient alors le secteur «immigration et antiracisme» du PCF, Serge Guichard, Fernanda Marrucchelli et Moustapha Gueye, se prononcèrent clairement contre la loi.

Le débat, du moins au niveau des cercles dirigeants, devint plus âpre lors de la publication de l'Appel des Indigènes. Deux militants du parti, Moustapha Gueye et Abdelmajid Guelmani, faisaient partie du collectif de ses initiateurs et un bon nombre de militants et de responsables communistes furent parmi les premiers signataires. La plupart d'entre eux appartenaient à la sensibilité critique constituée autour des « refondateurs », comme Pierre Zarka ou Roger Martelli, mais ce n'était pas le cas de tous et par ailleurs, certains membres de ce courant manifestèrent même de l'hostilité à l'Appel¹ tandis que d'autres préféraient le soutenir sans le signer. L'exécutif du parti évoqua cet Appel à quatre reprises. Au cours de l'une de ces réunions, ses signataires furent qualifiés de « rouges-bruns » par Marie-Pierre Vieu, une militante alors proche de l'ancien secrétaire national Robert Hue. Une telle stigmatisation tendant à assimiler les signataires à des antisémites négationnistes traduisait bien la violence des oppositions.

Clémentine Autain qui, sans être membre du PCF, était alors élue apparentée communiste au Conseil municipal de Paris, où elle occupait le siège d'adjointe à la jeunesse, fut également l'une des premières signataires de l'Appel des Indigènes. Elle ne résista toutefois pas à la pression de ses proches, en particulier dans les milieux féministes, et demanda le retrait de sa signature lorsqu'elle apprit que le texte avait également reçu celle de Tariq Ramadan. Elle expliqua dans une tribune au journal *Le Monde* qu'elle partageait le contenu de l'Appel, mais qu'elle ne voulait pas voir son nom associé à celui de l'intellectuel musulman. Elle faisait ainsi jouer ce qu'elle qualifiait de « principe de précaution » ; de fait, après

1. De même qu'on y trouvait de rares prohibitionnistes militants et, entre

autres, le député de Seine-Saint-Denis François Asensi.

sa signature et la publicité qui lui avait été donnée dans la presse, elle s'était retrouvée dans une situation intenable et la pression de certains de ses soutiens et de ses relations féministes était devenue trop forte.

Cette affirmation de solidarité «malgré tout» avec l'Appel ne fut pas prise au sérieux par nombre de ses initiateurs, considérant que la «ramadanophobie» n'était que l'une des modalités de ce qu'ils s'efforçaient de dénoncer ; il en résulta de leur part une certaine méfiance. De même, nombre d'initiateurs de l'Appel accueillirent d'une manière globalement négative l'initiative prise par Roger Martelli et d'autres militants «refondateurs» de diffuser un texte de soutien «critique» invitant à le soutenir, malgré ses «excès», en se concentrant sur le fond des questions qu'il posait. Les Indigènes n'étaient pas disposés à voir émousser leur discours pour le seul plaisir de se voir reconnus par les milieux de la gauche traditionnelle.

Il n'est d'ailleurs pas exagéré de dire que nombre d'initiateurs de l'Appel attendaient le PCF au tournant, à tel point que leur surprise fut grande de voir arriver une quantité non négligeable de signatures issues de ce parti et même de membres de sa direction, si bien que si la volte-face de Clémentine Autain les déçut, ils n'en furent pas étonnés. Il en alla de même lors de la défection de certains signataires communistes à l'occasion de la «première Marche des Indigènes de la République» organisée le 8 mai 2005 pour le soixantenaire simultané de la capitulation allemande et des massacres coloniaux de Sétif et de Guelma en Algérie.

Cette défection, qui passa largement inaperçue, fut le résultat d'un incident relevé avec complaisance par les médias : l'annonce par l'humoriste antisémite Dieudonné de sa participation à la marche. Lui-même n'était pas signataire de l'Appel ; et lorsque l'une de

ses amies, Ginette Skandrani, militante dont les dérives antisémites avaient valu sa mise à l'écart de la plupart des mouvements de solidarité avec la Palestine et son exclusion du parti des Verts, avait tenté, à plusieurs reprises, de signer « en ligne » l'Appel des Indigènes, sa signature avait été refusée. Mais s'il est techniquement possible d'enlever une signature d'une pétition, il est plus difficile d'empêcher *manu militari* un individu de participer à une manifestation de rue qui rassemble cinq à sept mille personnes. Dieudonné, entouré de ses gardes du corps, accompagné par les caméras des journalistes, fit donc une brève apparition dans le cortège. Plusieurs responsables communistes¹, mais aussi des Verts, annoncèrent alors publiquement leur retrait de la manifestation. Si ce geste pouvait s'expliquer par leur crainte de prêter le flanc dans leurs organisations à de nouvelles attaques, alors qu'on était à quelques semaines d'une échéance électorale européenne, il traduisait néanmoins une défiance que les Indigènes purent légitimement trouver mal placée : on n'avait jamais vu qui que ce soit abandonner, par exemple, une manifestation en faveur des mal logés, ou le cortège du premier mai, au prétexte de la présence de l'humoriste.

Car s'il est une fracture à gauche qui, à défaut d'avoir été toujours bien analysée, est bien connue, c'est bien celle qui existe entre ses principaux courants et les populations issues de l'immigration postcoloniale². La mémoire récente de l'immigration³ fait volontiers

1. Parmi lesquels trois militants alors membres de la direction, Serge Guichard, Fernanda Marrucchelli et Élisabeth Gauthier.

2. Voir par exemple Olivier Masclet *La Gauche et les quartiers populaires – le rendez-vous manqué*, La Dispute, 1999.

3. On n'évoque ici pour l'essentiel que l'immigration maghrébine contemporaine.

grief au PCF de plusieurs manquements ou faux pas, invoquant ainsi une attitude ambiguë au cours de la guerre d'Algérie – en particulier le vote des «pouvoirs spéciaux» au gouvernement de Guy Mollet –, un long refus à admettre le principe du droit de vote des immigrés étrangers, le mot d'ordre «Produisons français», les «affaires» de Vitry et de Montigny en 1981 et, dans la période la plus récente, la participation du PCF aux calamiteux gouvernements de la «gauche plurielle» par laquelle il avait avalisé et soutenu diverses politiques impopulaires, comme le tout-sécuritaire mis en œuvre par Jean-Pierre Chevènement et Daniel Vaillant, la non-régularisation des sans-papiers et la poursuite des expulsions, y compris par «charters», l'association aux «politiques de la ville»... Si ces griefs ne sont jamais dépourvus de fondement, ils reposent parfois sur une vision erronée du cours des choses et souvent sur une simplification de réalités contradictoires. Il n'est pas question d'examiner ici chacun de ces griefs mais il est possible de saisir, à travers certains exemples, la cohérence d'ensemble de ce qui est en jeu¹.

Les ambiguïtés de la posture du Parti communiste dans ses rapports avec les migrants se traduisent dans certaines publications des années 1970, dernière période au cours de laquelle le PCF a réellement envisagé d'exercer des responsabilités

1. Pour la période «classique», antérieure aux années 1960, on lira avec intérêt le beau texte de rupture de Aimé Césaire avec le PCF, connu sous le nom de *Lettre à Maurice Thorez*. Un recueil plutôt bienveillant d'articles de *L'Humanité* consacrés à la question coloniale a été publié par Alain Ruscio, (*La Dispute*). Un choix, plutôt accablant, de textes du PCF et de l'Internationale communiste de 1920 à 1965 a été publié par Jacob Moneta (*Le PCF et la question*

coloniale, Maspero, 1971). Un autre choix, animé par le parti pris inverse, avait été publié en 1962 aux Éditions Sociales sous le titre *La Lutte du parti communiste français contre le colonialisme*.

gouvernementales tendant à un changement radical de société¹.

Georges Marchais, alors secrétaire général du PCF écrivait ainsi en 1975²: «Les quatre millions d'immigrés qui travaillent ou vivent aujourd'hui en France sont des ouvriers avec leur famille (*sic*), qui constituent une part importante de la classe ouvrière dans notre pays.» Et non *de* notre pays. «Ils sont des travailleurs étrangers auxquels il est normal que le parti de la classe ouvrière française [et non *de France* – LL] affirme dans les faits sa solidarité active, dans l'esprit de l'internationalisme prolétarien [et non de la solidarité de classe – LL]. Pour ces raisons, le parti communiste français n'a jamais cessé d'être aux côtés des travailleurs immigrés...» Et non de les considérer comme étant ici chez eux. Plus loin, il ajoutait: «Les travailleurs immigrés connaissent une situation intolérable, indigne des traditions d'hospitalité et d'humanisme qui sont pour beaucoup dans le rayonnement de la France dans le monde.» Et non indigne de leur propre humanité. Entre-temps, il avait précisé: «La participation des travailleurs immigrés aux luttes de la classe ouvrière élève leur conscience de classe mais aussi leur sentiment national. [...] Loin de les éloigner, la participation aux luttes de la classe ouvrière rapproche les travailleurs immigrés des luttes de leurs propres peuples.» Et non de la classe ouvrière «française». Il indiquait en outre: «Si l'on ajoute à cela les problèmes posés par le logement et l'intégration des travailleurs

1. Un «Programme commun de gouvernement», d'un niveau d'exigence très supérieur à celui de bien des partis d'extrême gauche d'aujourd'hui, prévoyant outre la nationalisation de tout le secteur bancaire et financier et des plus grands groupes industriels, une extension considérable des droits des salariés et des citoyens, une

démocratisation de l'administration, une grande réforme de l'État et une grande réforme de la fonction publique, avait été signé en 1972 avec le parti socialiste, dont l'influence électorale était alors, et jusqu'en 1978, inférieure à celle du PCF.

2. Préface à André Vieuguet, *Français et immigrés – le combat du PCF*, Éditions Sociales, 1975.

immigrés et de leur famille (*sic*) à la vie urbaine dans les grandes concentrations ouvrières, on mesure mieux l'étendue du problème de l'immigration.» Et non des problèmes des immigrés.

Dans le même livre, André Vieuguet abordait la question symboliquement et politiquement décisive des droits civiques pour les immigrés de nationalité étrangère: le refus d'envisager leur droit de vote était longuement motivé sur le mode «positif» de ce que seraient les droits qu'il conviendrait de leur accorder: «Notre point de vue découle de notre position générale [...]: ni assimilation, ni isolement national. Nous voulons le plus grand respect de l'immigré comme travailleur en France et comme citoyen de son pays.» Et pas du «nôtre», celui où il vit et qu'il fait vivre, quelle que soit son intention éventuelle de s'y établir ou non de manière définitive.

Ces formulations, résultats de tensions contradictoires, ne résument pourtant pas l'ensemble de la position du PCF à l'époque, et moins encore aujourd'hui¹. À plus forte raison, elles n'expriment pas le sentiment ou l'attitude de tous les membres de ce parti. Mais elles illustrent comment, dans la mémoire longue du PCF, les immigrés étaient d'abord considérés comme «étrangers» avant d'être partie intégrante de la classe ouvrière «*de notre pays*». La vieille idée marxienne suivant laquelle «les ouvriers n'ont pas de patrie», qui constituait plus un programme qu'un constat, avait disparu de la culture communiste entre le Front populaire et la Libération. Elle n'y est jamais revenue².

1. La position officielle du PCF a par exemple évolué sur la question des droits civiques, et il se prononce désormais pour le droit de vote des étrangers résidents.

2. C'est ainsi que le PCF a volontiers accepté, fin 2001, le vote d'une loi

réprimant l'injure faite au drapeau tricolore ou à l'hymne national. La seule députée communiste présente lors des débats, Muguette Jacquin, s'est abstenue au motif, non que le principe lui semblait inadmissible, mais que les peines prévues étaient

Dans un ouvrage paru en 1976 pour donner un fondement sociologique au nouveau nom que le PCF donnait alors au rassemblement qu'il appelait de ses vœux, *Classes sociales et union du peuple de France*, l'économiste communiste Claude Quin ne consacre que deux ou trois phrases à la question de l'immigration. La résolution adoptée alors par le congrès se bornait à souligner que «les travailleurs immigrés sont particulièrement exploités», et n'évoquait la question du racisme qu'au milieu de l'énumération suivante : «Nous combattons la violence, la haine, le racisme, l'immoralité. »

Le livre de l'historien Roger Martelli paru en 1979 sous le titre *La Nation*, quant à lui, n'en dit pas un mot. Le cas de cet auteur, qui allait dans les années suivantes devenir l'un des animateurs du courant «refondateur» du PCF, est particulièrement significatif dans la mesure où il a ultérieurement révisé sa position sur la question nationale, notamment dans un important livre de 1998 intitulé *Faut-il défendre la Nation ?*, question à laquelle il semblait désormais répondre par la négative. Évoquant son antiprohibitionnisme en 2003, il confiait d'ailleurs : «Sur ces questions, j'ai viré ma cuti¹ ! » Il est clair qu'il n'était pas le seul dans ce cas au parti communiste, mais la culture ancienne, qui n'a jamais été remplacée par une construction collective cohérente, y a laissé plus que des traces.

En 1981, un incident particulièrement significatif fit la une des journaux : l'affaire dite «du bulldozer de Vitry». La municipalité réactionnaire de Saint-

trop élevées. Cela n'est peut-être pas sans rapport avec le fait qu'on l'ait retrouvée parmi les prohibitionnistes lors du vote de la loi antifoulard.

1. Conversation avec l'auteur.

Apprenant l'exclusion de ses filles,

Roger Martelli lui avait par ailleurs écrit : «Ce n'est pas ça la République ! » Et comme on l'a vu, il fut plus tard signataire de l'Appel des Indigènes.

Maur, dans le Val-de-Marne, avait fait en sorte d'éviter le maintien sur son territoire d'un foyer qui accueillait des travailleurs immigrés, pour la plupart maliens, et avait organisé, avec la complicité du préfet du département, un coup de force : les travailleurs concernés avaient été installés nuitamment sur la commune de Vitry-sur-Seine, administrée par les communistes, dans un immeuble édifié pour y loger de jeunes postiers. Un projet important de la municipalité était ainsi autoritairement réduit à néant, les élus étant simplement mis devant le fait accompli.

Il fut donc décidé de mettre en scène le refus « populaire » de ce coup de force. S'ils acceptaient volontiers l'idée d'une opération « coup de poing », de nombreux communistes refusèrent de s'y associer car ils ne voulaient pas s'en prendre à des ouvriers immigrés dont le besoin de logement était évident. Le maire en exercice ne se conforma lui-même qu'avec réticence à la décision prise. Ainsi, plusieurs élus, entourés d'un certain nombre de militants, se présentèrent sur le chantier, juchés sur une pelleuse, et endommagèrent les accès au nouveau foyer et ses raccordements aux réseaux, le rendant inhabitable. L'affaire fit grand bruit¹. Elle suscita de nombreuses protestations à l'intérieur du parti, au point de devenir une pomme de discorde tant nationale que locale. Les motifs de cette opération n'étaient liés qu'à la volonté de la ville de réaliser l'un de ses pro-

1. Une autre opération fut organisée dans le même temps à Montigny-lès-Cormeilles, dans le Val d'Oise. Le jeune maire de cette ville, alors inconnu du grand public, n'était autre que le futur secrétaire général du parti, Robert Hue. Il s'agissait là de « faire intervenir la population » contre le développement du trafic de stupéfiants, par la dénonciation

publique d'une « famille de marocains ». La logique politique spectaculaire était dans les deux cas la même, et les deux actions avaient été décidées par la direction du parti. Divers témoins en attribuent l'initiative à Charles Fiterman, alors « numéro 2 » du PCF, et bientôt ministre d'État.

jets mais ce qui était mis en évidence, dans les commentaires de presse, était le refus de voir s'installer ces travailleurs maliens. Dans le débat qui s'ensuivit, la direction du parti ne joua pas de finesse et se laissa entraîner dans une argumentation douteuse sur la nécessaire «répartition» des immigrés, et plus généralement des pauvres, entre les communes. On évoqua ici ou là la notion de «seuil de tolérance» à propos de la quantité d'immigrés qu'une ville pouvait accepter au sein de sa population; c'était prendre en compte, sans s'y opposer, une xénophobie populaire que l'on attribuait un peu vite aux habitants. Le thème, plus tard mis au goût du jour par Michel Rocard affirmant que la France ne pouvait pas «accueillir toute la misère du monde», trouvait ici une première illustration à un niveau local. La «municipalité ouvrière», fière de sa population modeste, s'enorgueillissait à juste titre d'une politique «au service des travailleurs». Mais il ne lui semblait pas aller de soi de considérer les nouveaux occupants du foyer d'abord comme des «ouvriers» ou des «travailleurs».

Plus de vingt ans plus tard, les connotations racistes de l'opération devaient d'ailleurs refaire surface de manière tout à fait explicite. À l'occasion d'un film documentaire consacré au PCF¹, Yves Jeuland interrogeait une militante de la ville voisine d'Ivry-sur-Seine, adjointe au maire de cette commune, sur cet incident qu'elle avait vécu à l'époque. En lieu et place d'une quelconque autocritique, elle tenta de justifier l'opération en expliquant: «Il faut bien voir que les municipalités communistes... on était devenus les dépotoirs!... on nous a mis les immigrés... les immigrés.» L'élue, en parlant, comptait sur ses doigts tout ce qu'on «avait mis» aux municipalités communistes,

1. Documentaire intitulé *Camarades*.

transformées en «dépotoirs», et l'énumération des détritits se limitait à ces deux choses : « les immigrés... les immigrés ». Le scandale fut moins large mais n'en fut pas moins intense sur le plan local.

Un autre élément « à charge » souvent invoqué contre le PCF est le mot d'ordre, apparu au tournant des années 1970 et 1980, de « Produire français ». Bien qu'il ait toujours été présenté comme signifiant « produire en France », et non « produire avec des travailleurs français », le moins que l'on puisse dire est que sa mise en avant, à une époque où les politiques étatiques multipliaient les incitations au « retour au pays » envers les immigrés, était d'une maladresse difficile à considérer comme totalement innocente. On pourrait penser que certains secteurs de la direction du PCF n'auraient pas été fâchés d'entretenir une certaine confusion pour faire bénéficier son mot d'ordre du soutien des fractions xénophobes que l'on pensait pouvoir identifier dans la population – et que l'émergence d'un certain vote populaire pour le Front national devait à sa façon mettre bientôt en évidence.

Si aucune « lumière rasante » n'avait donc laissé apparaître les lézardes existant au sein du PCF, elles n'en étaient pas moins anciennes ; derrière des unanimismes apparents coexistaient des sensibilités, voire des lignes politiques distinctes. Deux pôles de sensibilité étaient apparus à l'intérieur du parti au cours des années 1990. L'un, que l'on qualifie à l'occasion de conservateur, identitaire ou orthodoxe, souhaitait reprendre la route de la tradition communiste, qu'elle estimait abandonnée. Le second pôle était celui que l'on qualifie habituellement de « refondateur », en référence à la conception de l'un de ses inspirateurs, le philosophe Lucien Sève, estimant nécessaire de « refonder » le communisme. Après 2002, les refondateurs apportèrent une importante contribution à toutes les tentatives unitaires qui eurent lieu au sein

de la gauche radicale¹. Il n'est pas étonnant que l'on ait trouvé dans ce courant le plus grand nombre des membres du PCF qui voulurent soutenir l'Appel des Indigènes de la République.

La combinaison d'une culture délégataire de la politique – éloignant progressivement le parti communiste des milieux populaires tout en écartant ces derniers de l'action politique – et de l'abandon, lui aussi progressif, de tout l'effort de réflexion théorique qui avait caractérisé le communisme historique, l'avait, entre autres choses, fait passer à côté de l'émergence des luttes autonomes des nouvelles générations issues de l'immigration. Il n'avait pas mesuré les enjeux des « marches pour l'égalité » des années 1980 et avait accueilli avec indifférence ou hostilité la création du Mouvement de l'immigration et des banlieues (MIB). De la même façon, il était passé à côté de la lutte des OS immigrés de Talbot à Poissy derrière lesquels un Pierre Mauroy précurseur voyait déjà un complot islamiste manipulé par les ayatollahs iraniens. Cette cécité persisterait dans les années suivantes.

En effet, quelques années, plus tard on verra le PCF, à présent totalement dépourvu de théorie ou de ligne politique cohérente, avoir le plus grand mal à analyser les événements du 11 septembre 2001. On n'oublie pas comment Robert Hue, alors secrétaire national du parti, avait alors tenu à exprimer sa solidarité « avec le peuple américain et les dirigeants qu'il s'est donné ». Début octobre, alors que les premières bombes à fragmentation tombaient sur les populations civiles d'Afghanistan, à l'occasion d'une réunion-débat organisée par Espace-Marx, Patrice Cohen-Seat, président de cette association et faisant

1. Ils constituent à présent l'une des composantes essentielles de l'Association des communistes

unitaires (ACU), partie prenante de La Fédération.

alors figure de «numéro 2» du parti, déclarait devant un public attentif : « Bush a tout bon ! » Il ajoutait : « Nous sommes passés dans les années 1930 à côté du danger nazi ; nous ne sommes pas obligés de commettre la même erreur aujourd'hui face à un danger de même nature. »

Dans une perspective voisine, en juillet 2005, à l'occasion de la visite en France du criminel de guerre Ariel Sharon, le PCF renonça à participer au défilé de protestation organisé par l'ensemble des mouvements de solidarité avec la Palestine. Son responsable aux questions internationales, Jacques Fath, expliqua qu'une telle manifestation était devenue inopportune à la suite des attentats qui avaient ensanglanté la ville de Londres quelques jours plus tôt.

Il pourrait sembler que ces développements nous ont éloignés de notre propos général. Mais si l'on comprend que derrière la question du «foulard» ou de la réception de l'Appel des Indigènes, c'est celle du rapport des différentes forces politiques avec l'immigration postcoloniale qui est en jeu, on comprend par là même qu'il est aisé d'y retourner. Alors pourtant que le mythe du «retour au pays» a été largement abandonné par les familles immigrées, leurs enfants héritent, même s'ils acquièrent la nationalité française, d'une image de pièce rapportée à la «nation française», dans laquelle il leur appartiendrait de se fondre en abandonnant une identité liée à des origines devenues obsolètes. Ils ne sont pas considérés comme des Français «comme les autres» mais renvoyés à un statut d'importation récente. Une vieille militante communiste dit ainsi un jour des lycéennes voilées : « Mais enfin, elles sont chez nous, tout de même ! » Elle oubliait qu'elles étaient également chez elles. **Il ne suffit pas aux nationalistes et aux républicains que l'on soit «Français de papiers».** Et c'est

ce qui explique, dans le camp prohibitionniste, la nécessité de les « éduquer » à la laïcité républicaine, qui ne leur a pas été transmise avec leurs gènes.

C'est ainsi que l'un des plus acharnés des députés prohibitionnistes du groupe « communistes et républicains », Jean-Pierre Brard, dans son discours à l'Assemblée nationale, montrait le fond de sa pensée, et qu'apparaissait dans sa nudité le caractère simplement raciste de son positionnement : « Discuter aujourd'hui de sa pertinence et de son actualité [de la laïcité], c'est d'abord réfléchir sur la manière de faire vivre la loi de 1905 pour tous, y compris pour ceux qui sont arrivés récemment dans notre pays. » Pourtant, élu de banlieue, l'honorable parlementaire ne pouvait ignorer que la plupart des lycéennes qu'il se proposait d'exclure de l'École publique n'étaient arrivées « récemment dans notre pays » que du fait de leur jeune âge : ces « immigrées de la deuxième ou de la troisième génération » y étaient arrivées, comme lui-même, en sortant du ventre de leur mère. La question du « foulard » était ainsi réduite à celle de l'intégration d'étrangères, ou de quasi-étrangères, d'arrivée récente, dans le giron de la République ; or, c'est dans bien des cas de françaises dûment estampillées – et généralement de françaises de naissance – qu'il parlait de cette manière.

Ce choix de les ramener à un statut d'extranéité est caractéristique d'un grand nombre d'interventions dans le débat et pour l'essentiel représentatif du grand consensus qui s'établit alors au sein de la représentation nationale. Cette assimilation des personnes issues de l'immigration à des personnes étrangères, c'est-à-dire à des personnes privées de droits politiques, en situation d'infériorité dans le pays, est typique du racisme nationaliste.

Citons pour finir les propos tenus lors de ces débats par le très orthodoxe – et très islamophobe – André

Gérin. Celui-ci terminait son discours par une formule qui donnait la mesure de la confusion dans laquelle il entendait maintenir le débat : « Comme, hier, Maurice Thorez tendait la main aux chrétiens, tendons aujourd'hui la main aux musulmans¹ ! » Le problème est que la « main tendue » de Maurice Thorez était celle des communistes en direction des chrétiens de France pour aller vers une union de tous les opprimés, au-delà de leurs différences de conception du monde, et pas pour les « civiliser » ou leur montrer un quelconque « droit chemin ». En outre, ce n'était pas au nom des communistes qu'André Gérin prétendait alors tendre la main aux « musulmans », c'était au nom de la représentation nationale, autrement dit de la France elle-même. Et il s'agissait non d'associer les musulmans de France à des combats communs, mais de leur enseigner la bonne conduite républicaine. Une stratégie d'ouverture était ainsi singée en un discours d'exclusion. La « main tendue » communiste, dans son acception originelle, aurait dû conduire à l'antiprohibitionnisme.

Le cas de la Ligue communiste révolutionnaire

Quatre ans après la période considérée, la LCR s'est dissoute pour fonder un Nouveau parti anticapitaliste, le NPA. Il n'est naturellement pas possible d'étudier les positions du NPA lui-même à une époque où il n'existait pas ; mais on peut noter que si certains dirigeants de la LCR, qui vont être évoqués ici, jouent toujours leur rôle dans le NPA, d'autres s'en sont écartés. Il semble au demeurant que le débat se pose-

1. André Gérin fait ici référence à un célèbre discours de Maurice Thorez, alors secrétaire général du PCF, radiodiffusé le 17 avril 1936, dans lequel il disait notamment : « Nous te tendons la main, catholique, ouvrier,

employé, artisan, paysan, nous qui sommes des laïques, parce que tu es notre frère, et que tu es comme nous accablé par les mêmes soucis. » Voir Collectif, *Communistes et Chrétiens*, Éditions Sociales, 1976.

rait en termes différents au sein de ce nouveau parti. La manière dont il s'est déroulé dans la Ligue n'en est pas moins significative de l'attitude de la gauche radicale.

Organisation relativement récente – elle avait été créée en 1973, succédant à la Ligue communiste dissoute par le gouvernement – la LCR prenait sa source au milieu des années soixante dans le courant trotskiste de la IV^e Internationale, et l'internationalisme était en quelque sorte l'une de ses préoccupations premières. Ses membres ont toujours été très actifs dans le mouvement social, ce qui a rendu son influence significative alors même qu'elle est longtemps restée groupusculaire. Son influence électorale s'est elle-même développée à partir de 2002 avec la mise en avant de son jeune leader, Olivier Besancenot.

Effet d'une plus grande tradition de débat interne ? ou d'un plus grand investissement de ses militants ? Quoi qu'il en soit, la LCR fut le lieu de véritables affrontements autour des questions qui nous préoccupent. De vifs débats, souvent publics, ont ponctué ces deux années et c'est sans doute au sein de la Ligue que les argumentations les plus complètes ont été échangées. De façon plus claire encore que pour le PCF, on a vu la Ligue se diviser sur la question du foulard, puis sur l'Appel des Indigènes, suivant des lignes de fracture autonomes différentes des clivages classiques de cette organisation. La fracture passait à l'intérieur de presque chaque courant ; et si le camp des partisans de l'Appel des Indigènes, ou de ceux qui souhaitaient que la LCR le soutienne sous une forme ou sous une autre, était peut-être un peu plus large, il recouvrait pour l'essentiel celui des antiprohibitionnistes.

N'ayant pas de représentation parlementaire, la LCR n'était pas en situation de voter pour ou contre

la loi antifoulard, et la position qu'elle pouvait adopter demeurait sans autre effet que sa participation ou non aux initiatives menées contre la loi ou pour soutenir ses victimes. En revanche, le soutien à l'Appel des Indigènes, dont l'objectif de départ était l'organisation d'Assises, supposait une participation nécessairement visible, ce qui explique sans doute la plus grande difficulté à trouver un consensus viable au sein de l'organisation.

En ce qui concerne le «foulard», le consensus a pu être obtenu en oblitérant de façon adroite la question de la prohibition, pour ne retenir que la question de la loi. Ainsi que le rappelle Catherine Samary¹, la LCR avait adopté, en 1989, de manière tout à fait consensuelle, une posture antiprohibitionniste en s'opposant aux exclusions de Creil : « Cela n'a pratiquement pas fait débat à l'époque. La défense du droit à l'école publique apparaissait comme une évidence, quelle que soit l'hostilité au port du foulard, contre toute discrimination et logique "civilisatrice" en fait répressive : l'émancipation passe par les choix et l'engagement individuels, l'instruction est un enjeu fondamental notamment pour les femmes, ces exclusions sont injustes : ces jeunes filles ne menacent personne... Tels étaient en tout cas les motifs de base de notre positionnement d'alors. » Elle témoigne aussi, en tant qu'antiprohibitionniste, de certains aspects de l'état d'esprit qui a pu régner à la Ligue à partir de 2004, face à la nouvelle querelle du foulard : « Au mieux, j'étais devenue naïve, perdant mes repères par antiracisme, avec quelques autres, féministes de longue date comme Christine Delphy ; au pire, j'étais quasiment devenue une "musulmane progressiste" »

1. Économiste, militante de toujours de la IV^e Internationale et de la LCR, dont elle fut l'une des dirigeantes, Catherine Samary a été membre

active du Collectif une école pour toutes et tous et du Collectif des féministes pour l'égalité, et signataire de l'Appel des Indigènes.

(comme on me l'a dit), voire j'avais renoncé au féminisme en étant instrumentalisée par un projet caché visant à la destruction "du" mouvement féministe (porté, évidemment par Tariq Ramadan et ses ami-e-s); au-delà, c'est la boussole des solidarités de classe qui était menacée : du voile aux Indigènes (que j'ai également soutenus) une continuité fut établie, dans la vision fantasmée de "l'ennemi intérieur"¹. »

En 2004 quelque chose avait donc changé. S'il s'est trouvé certains défenseurs de la loi qui, à l'instar de Christian Picquet², fondaient leur position sur les arguments « républicains » les plus classiques comme la laïcité, c'est de très loin le thème féministe – plus ou moins agrémenté selon les cas d'un anticléricalisme vaguement islamophobe, et d'une analyse fantasmatique du « danger intégriste » en France – qui constitua le fondement le plus important du prohibitionnisme au sein de cette organisation. Non que toutes les féministes de la Ligue aient été prohibitionnistes, mais le secteur « femmes » du parti était dominé par une personnalité forte, dotée d'une grande légitimité au sein de la LCR, Josette Trat, et elle prit fermement parti pour la prohibition dans des termes qui ne semblaient pas négociables. Cette militante adhérait de manière radicale aux différents arguments « féministes », en particulier sur l'appréciation unilatérale de la « signification du voile », et les soutenait avec énergie dans les débats internes. Elle analysait en particulier la position de Tariq Ramadan, dont elle voyait la main derrière le Collectif une école pour toutes et tous et l'Appel des Indigènes, comme fondamentalement antiféministe, ce qui constituait un élément à charge décisif contre ces mouvances. Sur cette question du féminisme, dont elle était la « spécialiste »

1. *Op. cit.*

2. Animateur d'un courant

oppositionnel volontiers qualifié de « droitier » par ses camarades.

reconnue, la direction préféra reprendre son argumentation, partagée en outre par Maya Surduts, présidente du Collectif national pour le droit des femmes et militante de la LCR, et éviter le conflit interne – d'autant que la querelle du foulard prenait, dans les débats des instances dirigeantes, une place qui devenait démesurée : ainsi, à quinze jours des élections régionales pour lesquelles la LCR faisait listes communes avec Lutte ouvrière (LO), une réunion de la direction nationale pouvait-elle consacrer plus des deux tiers de son temps à « parler chiffons » ? Si pour les antiprohibitionnistes la question du foulard soulevait des enjeux décisifs, aux yeux de tous les autres elle devenait surtout paralysante pour l'organisation.

Pour autant, ces débats internes ne transparaisaient que peu dans le débat public. Si les diverses prises de position étaient bien présentes dans *Rouge*, l'hebdomadaire de la LCR, c'est dans les manifestations organisées contre la prohibition que ses militantes et militants étaient visibles, arborant autocollants, badges et drapeaux de leur organisation. C'est en tant que militant de la LCR, par exemple, que Léon Crémieux, membre du bureau politique, intervint au rassemblement du 4 février 2004 organisé par le CEPT au Trianon. De tous les courants politiques c'est certainement la Ligue qui, avec les Verts, a fourni le plus de militants au combat contre l'interdiction du foulard, à tel point qu'il fallait vraiment être au courant des conflits internes de l'organisation pour ne pas penser, de l'extérieur, qu'elle avait dans son ensemble rejoint le parti antiprohibitionniste.

La solution trouvée par la direction de la Ligue pour tenter de mettre fin à un conflit interne qui pouvait se révéler mortifère fut d'opter pour une position « nini » : ni voile ni loi. La loi, désignée comme « loi Chirac », était dénoncée comme « discriminatoire », sans spécifier autrement la « discrimination » en question,

et était donc rejetée en tant que telle ; mais l'analyse du caractère « oppresseur » du foulard était affirmée tout aussi nettement, si bien que la LCR se déclarait à la fois contre la loi et contre le foulard. La question du prohibitionnisme était ainsi passée à la trappe comme si le litige avait simplement opposé celles et ceux qui étaient en faveur de la loi et celles et ceux qui s'y opposaient. Mais en réalité le débat « pour ou contre la loi » ne recouvrait pas celui qui opposait prohibitionnistes et antiprohibitionnistes. Nombreux étaient les prohibitionnistes qui estimaient simplement qu'une loi n'était pas nécessaire à l'exclusion des lycéennes voilées : on se souvient qu'un dirigeant de l'organisation, Pierre-François Grond, avait à cet égard donné l'exemple en contribuant avant la loi aux exclusions du lycée Henri-Wallon d'Aubervilliers.

En définitive, le « ni-ni » officiel auquel durent ainsi se résigner les antiprohibitionnistes de la LCR, sans pour autant abandonner leur combat, n'était dans les faits rien d'autre qu'une version extralégale du prohibitionnisme.

Dans ses *Fragments mécréants*¹, le philosophe Daniel Bensaïd² se livre à un genre de « défense et illustration » des choix de la direction de la Ligue dans les querelles du foulard et des Indigènes. Oublieux de la part prise par des secteurs entiers de la gauche radicale – et par au moins un dirigeant de premier plan de son propre parti – dans la campagne prohibitionniste, il explique ainsi ce qu'il semble limiter à une manœuvre de la droite avec la complicité du parti socialiste : « Fixer l'attention sur la loi en question permettait de sceller une union sacrée républicaine entre droite de droite, droite du centre et gauche du

1. Lignes & Manifestes, 2005.

2. Professeur de philosophie à l'université de Paris VIII et auteur de très nombreux ouvrages, Daniel

Bensaïd, membre fondateur de la LCR, peut en être considéré à bien des égards comme le principal théoricien.

centre.» S'il juge la loi «inutile» c'est dans l'esprit du ni-ni: la réglementation antérieure, affirme-t-il¹, permettait déjà d'agir en cas de besoin. Semblant considérer que *tous* les cas de «port de foulard» ne justifiaient pas l'exclusion, il admet implicitement que de telles mesures pouvaient être justifiées dans certains cas sans qu'il soit pour cela besoin de loi. Il n'en reconnaît pas moins l'ambiguïté du «ni-ni»: «Il s'agit [...] d'un compromis boiteux, d'une fausse symétrie entre deux défis relevant de registres et de temporalités différents.» On ne saurait, poursuit-il, «banaliser le port du voile». Et de conclure: «Ici et maintenant, la loi et le voile sont à combattre. Pas par les mêmes moyens.» Par quels «moyens» propose-t-il de combattre la loi? On n'en saura pas plus. Par quels «moyens» propose-t-il de combattre le voile? L'histoire avait hélas déjà avancé une réponse. Il a beau opposer «le rythme lent de la transformation des mœurs» à celui «de la décision législative ou de la procédure judiciaire», on sait bien qu'il est plus rapide d'exclure une lycéenne que d'adopter une loi ou de mener un procès.

C'est à la manière dont on le met en œuvre que l'on peut juger de la signification d'un mot d'ordre. Si Daniel Bensaïd insiste sur le fait que «le combat contre l'enfermement des femmes [que le port du voile] signifie se situe sur le terrain des luttes communes, de la confiance à reconquérir, de la persuasion plutôt que de la coercition», on aurait dû pouvoir en conclure que les exclusions devaient être combattues et que le «ni loi» du mot d'ordre imposerait de lutter contre les applications de cette loi: mais on n'a rien vu de tel de la part de la Ligue – si ce n'est à travers

1. On se souvient que la jurisprudence du Conseil d'État allait en sens contraire: le port du foulard ne pouvait en aucun cas justifier à lui

seul une exclusion scolaire, si bien que les exclusions justifiées l'étaient par d'autres comportements (refus de certains cours, par exemple).

les initiatives de sa minorité antiprohibitionniste¹. Les «lutttes communes», la «persuasion» et la «reconquête de la confiance» seraient pour plus tard. La défense assumée par le théoricien de l'organisation du «compromis boiteux» sur lequel la Ligue a construit son consensus est donc elle-même boiteuse. Sous le brio de l'argumentation pointée le sourire victorieux des partisans de la prohibition.

La question scolaire n'est pas la seule dans laquelle la «question du voile» ait été posée à la LCR ou à ses militants majoritaires. Ainsi, Josette Trat et Maya Sorduts, déjà mentionnées, ne sont pas pour rien dans la décision du Comité national pour le Droit des femmes de refuser les militantes voilées. À deux reprises au moins, des femmes voilées se virent refuser le droit d'adhérer à la Ligue au nom de la «signification» attribuée à leur tenue vestimentaire – comme si des femmes «enfermées» et soumises s'étaient bêtement trompées d'adresse en demandant leur adhésion à une organisation «révolutionnaire». À moins que l'on ait craint un «entrisme islamiste». La majorité de la LCR fonde en effet, au moins pour partie, son refus du «voile» sur l'affirmation d'une offensive intégriste mondiale dont il serait, en France, le signe visible². Le cas se présenta une première fois dans le département du Nord, et une autre à Saint-Denis dans la propre cellule d'Alain Krivine. Dans ce dernier cas, la militante concernée, déjà active aux JCR et dans des organisations comme «Agir contre la guerre» ainsi que dans divers réseaux de soutien aux sans-papiers ou de lutte contre les

1. Il est significatif qu'un communiqué d'octobre 2004 «contre les exclusions» d'Alain Krivine, porte-parole de la LCR, n'y ait eu comme le remarque Catherine Samary (*op. cit.*) aucun écho, ni aucune suite: le mal était fait depuis la rentrée précédente,

avec la position prise par Pierre-François Grond; et le mot d'ordre adopté confortait les prohibitionnistes.

2. Voir Catherine Samary, *Au-delà du voile et de la laïcité, des enjeux de société*.

violences policières, fut placée devant l'alternative suivante : son adhésion était acceptée si elle acceptait de retirer son foulard dans ses activités militantes ; ce qu'elle ne pouvait accepter¹. Il s'agissait en somme d'une réplique de la loi antifoulard appliquée non plus à l'école publique mais à la Ligue elle-même.

Si les débats à la LCR sur la question du foulard restèrent pour une large part internes, il n'en alla pas de même de ceux relatifs à l'Appel des Indigènes. Ce fut là une condamnation sans appel.

Une première salve fut tirée par Christian Picquet, membre du bureau politique, dans une tribune publiée par l'hebdomadaire *Marianne*. Dans son style habituel, dont l'emphase n'aurait pas été reniée par un sénateur radical-socialiste des années trente, il dénonçait le caractère selon lui antirépublicain de l'Appel, se conformant ainsi au ton général de l'organe dans lequel il avait choisi de s'exprimer. En effet, depuis le lancement de l'Appel, chaque numéro de *Marianne* résonnait de cris indignés, d'imputation de communautarisme, d'islamisme, et même de racisme, à l'endroit des Indigènes. Mieux que quiconque, semble-t-il, la rédaction de *Marianne* s'était reconnue dans les franges de l'intelligentsia dénoncées par ces derniers. La tribune de Christian Picquet était l'expression individuelle d'un dirigeant notoirement connu comme oppositionnel minoritaire dans son organisation² et ne pouvait donc prétendre engager la Ligue dans son ensemble. Les Indigènes attendirent donc une prise de position officielle de la LCR elle-même. La signature de leur Appel par de nombreux militants de cette

1. Elle est depuis membre du NPA où elle pense que le « problème » pourrait bien ressurgir, mais où elle compte sur la relative jeunesse des militants pour avoir gain de cause le moment venu (conversation avec l'auteur).

2. Christian Picquet avait par exemple choisi d'intituler son livre, paru en août 2003 aux éditions Syllepse, *La République dans la tourmente*. Le même tropisme le conduira à s'éloigner, en 2009, du NPA pour se

organisation, dont deux membres de son bureau politique¹ et des responsables de son secrétariat antiraciste, pouvait laisser espérer qu'elle resterait à tout le moins sur la réserve, ne partirait pas en guerre contre la perspective des Assises, et choisirait même peut-être d'y participer. La réponse à cette attente prit la forme d'un communiqué du bureau politique².

Le paragraphe de l'Appel qui pointait les « ravages » produits dans la société française par l'offensive de la pensée bushienne, et soulignait qu'elle était « parvenue à imposer sa rhétorique au sein même des forces progressistes, comme une gangrène », paragraphe dont on a vu combien il avait été attaqué par le camp « républicain », faisait ici l'objet d'un réquisitoire à la Vychinsky : « “Frauduleusement”, “imposture”, “gangrène”... Autant de termes qui relèvent d'une entreprise de criminalisation des divergences existant au sein des forces progressistes sur un certain nombre de questions sensibles, qui conduisent à considérer que l'ennemi principal est à débusquer au plus proche. Une telle stratégie du soupçon, brandissant de manière désincarnée les notions de “France” et de “République”, fait table rase de l'histoire du mouvement ouvrier et démocratique, les dramatiques divisions qui l'ont traversée, opposant aux compromissions et trahisons des uns les résistances et combats héroïques des autres. » Criminalisation, ni plus ni moins. Le bureau politique n'avait pas lésiné sur le vocabulaire. La surinterprétation du texte de l'Appel ne manquait toutefois pas d'être dénoncée au sein

rapprocher avec quelques-uns des membres de son courant, à travers un groupe nommé « Gauche unitaire », du Parti de gauche fondé par Jean-Luc Mélenchon. Il a à ce titre participé lors des élections européennes de 2009 au « Front de gauche » constitué entre ce dernier et le PCF.

1. Il s'agit de Léonce Aguirre et de Léon Crémieux, qui quoique appartenant à des courants différents de la majorité, avaient tous deux milité contre la prohibition.

2. Pour une analyse critique de ce texte, voir Laurent Lévy, *Une voix de trop*, <http://lmsi.net>.

même de la Ligue. Ainsi, le secrétariat antiraciste de l'organisation remarquait avec bon sens : «Dire comme l'Appel qu'une offensive réactionnaire se dissimule "frauduleusement" sous les drapeaux de la "laïcité, de la citoyenneté et du féminisme", et qu'il s'agit d'une "imposture", ce n'est pas "faire table rase de l'histoire du mouvement ouvrier et démocratique", c'est au contraire se réclamer de ses combats et dénoncer leur détournement à d'autres fins.» Un autre passage du communiqué était aussi particulièrement étrange : «Les bons sentiments peuvent conduire à une bien mauvaise politique. Tel est le cas de celle qui en viendrait à condamner par principe toute idée de loi commune pouvant être décidée démocratiquement par l'ensemble du peuple, dans le respect de toutes ses composantes, politiques, sociales, ethniques, religieuses.» On pourrait se borner à remarquer qu'une telle «idée» n'était condamnée ni par principe ni d'une autre manière dans l'Appel des Indigènes, mais l'étrangeté était ailleurs : elle était de voir la Ligue, organisation originellement trotskiste, d'inspiration marxiste révolutionnaire, se mettre à promouvoir l'idée d'une «loi commune» qui serait, dans une démocratie bourgeoise, «décidée démocratiquement par l'ensemble du peuple», et mieux encore, «dans le respect de toutes ses composantes, politiques, sociales, ethniques, religieuses». Le plus savant des historiens ou des politologues serait sans doute en peine de donner un seul exemple de législation répondant à tous ces critères ; il n'est d'ailleurs pas certain qu'une règle aussi unanimement admise ferait l'objet d'une loi : elle s'appliquerait d'elle-même. L'accusation était donc absurde, comme le principe qu'elle sous-tendait. On pouvait voir dans la phrase suivante une tentative d'explication rationnelle : «Une chose est d'être en désaccord, de disputer et de s'affronter sur telle ou telle décision, à propos [...] de la loi sur l'interdiction à l'école des

signes religieux ostensibles. C'est inévitable et légitime. Autre chose est de [la] stigmatiser [...] comme "discriminatoire, sexiste, raciste, [...] loi d'exception aux relents coloniaux". » Nous y étions donc. La loi « respectueuse de toutes les composantes du peuple » n'était autre que la loi antifoulard, que la LCR avait pourtant elle-même condamnée comme « discriminatoire », mais dont il aurait fallu taire qu'elle discriminait à raison du sexe de ses victimes et de leur appartenance à la communauté musulmane.

Dans un autre registre, plus proche de ce qui constituait le cœur de l'Appel des Indigènes, le communiqué du bureau politique dénonçait le caractère réducteur de l'analyse postcoloniale et ajoutait : « Si l'on suit l'appel, il y aurait une sorte d'héritage héréditaire de l'oppression subie (et par contrecoup de la culpabilité des oppresseurs). Cette invocation du "nom du père" introduit une sorte de droit du sang dans le combat contre les discriminations et rejoint une quête des origines qui, pour être à la mode, n'en tend pas moins à ethniciser ou confessionnaliser les conflits politiques. » Mais ces griefs sont purement imaginaires et ne peuvent trouver de justification dans aucune des formulations de l'Appel.

Dans une tribune collective publiée dans *Rouge*, sept militants et dirigeants de la Ligue¹ remarquèrent ainsi que ces accusations ne résistaient pas à une lecture honnête de l'Appel : « Ce que la persistance des discriminations doit au maintien des représentations coloniales et des rapports de domination n'a rien d'héréditaire. Nulle part l'Appel ne rend les descendants des colons ou esclavagistes français coupables du passé de leurs ancêtres. Au contraire, il se proclame héritier "de ces Français qui ont résisté à la

1. Catherine Samary, Léon Crémieux, Léonce Aguirre, Sandra Demarcq,

Jacques Fortin, Emmanuel Sieglmann et Flavia Verri.

barbarie nazie et de tous ceux qui se sont engagés avec les opprimés, démontrant, par leur engagement et leurs sacrifices, que la lutte anticoloniale est indissociable du combat pour l'égalité sociale, la justice et la citoyenneté". [...] En réalité, il n'est pas question d'héritage de sang, mais de transmission culturelle des représentations. [...] Le fait que l'histoire coloniale n'est pas l'entrée exclusive pour rendre compte des discriminations racistes n'implique pas que cette entrée soit insignifiante ou inopérante. »

Cette même tribune proposait une hypothèse éclairante sur les raisons ayant poussé le bureau politique de la LCR à une analyse aussi négative. Ses auteurs expliquaient ainsi : « Si des camarades se sont crus visés par l'Appel, c'est le résultat du positionnement ambigu de la majorité de la LCR sur le foulard. Le même Appel n'aurait probablement pas suscité la même hostilité avant la controverse sur l'interdiction du voile à l'école. »

Comme on le voit, même exprimé en termes mesurés, c'est à un débat très sérieux que se livraient les militants de la LCR. Mais la rigueur des tenants de la participation aux Assises proposées par les Indigènes ne suffisait pas à faire bouger les lignes internes ; demeurait, là comme ailleurs, une part importante d'irrationnel, de non-dit, dans le point de vue officiel. D'ailleurs, les termes et le ton du communiqué du bureau politique se retrouvaient dans une tribune signée quelques jours plus tard dans le quotidien *Libération* par un échantillon très significatif d'auteurs : Daniel Bensaïd, le plus prestigieux des théoriciens de la Ligue, Samuel Johsua, l'un des dirigeants de sa majorité faisant le plus autorité, et Roseline Vachetta, l'une de ses porte-parole. En lui donnant une diffusion beaucoup plus large, cette tribune officialisait la position prise bien mieux que le communiqué lui-même.

Ces trois militants emblématiques allaient plus loin encore dans la manipulation du texte de l'Appel. Après avoir repris tel quel le réquisitoire sur la « criminalisation des divergences », ils affirmaient : « Il y a, à gauche, un débat parfaitement légitime à propos de questions comme la laïcité et sur la signification du voile présenté comme traduction d'une injonction religieuse. Comment admettre le retour de ces pratiques si détestables qui assimilent à l'ennemi (ici, au racisme colonial) ceux et celles qui ne partagent pas l'analyse de l'appel sur cette question ? » Poursuivant leur diatribe, et allant cette fois au-delà du texte du BP, ils attribuaient à l'Appel des développements imaginaires, en interrogeant : « Peut-on accepter, au nom d'une culpabilité "postcoloniale", de qualifier de féministe un "féminisme islamique" qui mêle les notions "d'être féminin", de "complémentarité" des sexes, de défense de la famille comme base indestructible de la société ? »

Dans la tribune précitée de militants favorables aux Assises, l'inquiétude quant aux conséquences pour la LCR de son attitude était clairement exprimée : « Le plus grave, c'est la méfiance que nous risquons de susciter auprès de militants dont Daniel Bensaïd, Samy Johsua et Roseline Vachetta reconnaissent qu'ils "sont nos amis, des alliés de toujours dans le combat pour l'égalité et contre le racisme, et le resteront". C'est effectivement le cas et il convient d'en finir avec la rumeur entendue jusque dans nos rangs et qui voit une force politique derrière les Assises : l'islamisme. »

Voici donc esquissée, au sein même de la Ligue, une explication politique de l'attitude de sa direction. Bien qu'elle n'ait jamais été exprimée publiquement comme telle, la crainte du « péril islamiste » pourrait bien être à la base de la position rigide de la majorité de la LCR sur la « signification » du foulard et sur l'Appel des Indigènes. Une islamophobie, vécue

comme posture politique et non comme racisme, fondée sur une vaste analyse géopolitique somme toute jumelle de celle-là même dont l'ensemble des médias, dans la foulée de la diplomatie américaine, avait fait un lieu commun du débat public. Ainsi la majorité de la LCR fondait au moins pour partie son refus du «voile» et de l'Appel des Indigènes sur l'affirmation d'une offensive intégriste mondiale dont il aurait été, en France, le signe visible¹.

Quoi qu'il en soit, les arguments des minoritaires pouvaient difficilement être entendus par la direction de la LCR : ce qu'elle jugeait pervers, quant au fond, dans l'Appel des Indigènes, et ce qui justifiait qu'elle s'y oppose, c'était le fait que, pareillement à la querelle du foulard – que l'on pouvait au moins attribuer à la droite en parlant de la «loi Chirac» – il était de nature à «diviser» l'organisation, en fait à révéler en son sein une ligne de fracture qu'elle préférait ignorer. Elle craignait en outre que l'un de ses courant minoritaires, «Socialisme par en bas», récemment intégré à l'organisation, ne mette à profit ces débats pour y étendre son influence. Dans un courrier adressé à l'un des initiateurs de l'Appel, Samy Johsua lui reprochait son caractère «diviseur» en termes extrêmement révélateurs : «Sur une question de ce genre, d'une exceptionnelle gravité, ça te paraît raisonnable de faire passer la frontière entre la majorité et la minorité de la LCR ? » Ainsi, du seul fait qu'il révélait une frontière politique passant à l'intérieur même de la LCR, l'Appel était jugé nécessairement déraisonnable. Ce n'était plus le fond des questions posées qui était en cause mais l'unité de la Ligue. Or,

1. Voir Catherine Samary, *Au-delà du voile et de la laïcité, des enjeux de société*.

pour ce hiérarque révolutionnaire, il fallait bien qu'on se le dise : aucune question pertinente ne saurait diviser la LCR.

Autres courants politiques

Dans la gauche radicale, le PCF et la LCR n'ont pas eu le privilège de la division sur ces questions. Ils partagèrent leur trouble avec la quasi-totalité des autres courants ou mouvances. On ne peut entrer ici dans le détail des débats de chaque organisation ; au demeurant on y trouverait pour l'essentiel les arguments que l'on a vu à l'œuvre dans les deux premières, comme dans les mouvements féministes et antiracistes. Ce fut en particulier le cas au sein des Verts, à ceci près que dans leur grande majorité, ils ont adopté une position antiprohibitionniste et soutenu la démarche des Indigènes.

Les courants nationaux-républicains ont naturellement été les moins divisés de tout le paysage politique, comme par définition. Du PRS¹ de Jean-Luc Mélenchon au Mouvement républicain et citoyen de Jean-Pierre Chevènement, en passant par la galaxie confuse des diverses chapelles de chevènementistes plus ou moins mal repentis comme le minuscule MARS d'Éric Coquerel², ou les diverses mouvances se définissant comme « gauche républicaine », on n'a pas entendu une voix dissonante.

Mais dans l'extrême gauche, un autre courant s'est révélé étrangement unanime : le groupe Lutte ouvrière

1. Pour la république sociale. PRS a disparu avec la fondation par Jean-Luc Mélenchon du Parti de gauche (PG), en janvier 2009.

2. Mouvement d'action pour la république sociale. Le MARS, devenu

« MARS – Gauche Républicaine » à la suite de sa fusion avec un autre groupe post-chevènementiste, s'est depuis fondu dans le PG, dont Eric Coquerel est devenu l'un des principaux responsables.

(LO), alors animé par Arlette Laguiller. On a vu comment les militants de cette organisation – dont un responsable national, Georges Vartaniantz – avaient été, aux côtés de leurs camarades de la LCR, parmi les organisateurs de l'affaire d'Aubervilliers. Ce n'était pas là le choix personnel de quelconques franc-tireurs. L'étrangeté ne réside certes pas dans le fait que ce mouvement ait été unanime – la fantaisie n'est guère le genre de la maison –, elle se trouve plutôt dans son investissement soudain sur des questions habituellement hors de son champ de préoccupations. À l'inverse d'un autre mouvement trotskiste comme le Parti des travailleurs¹, ce n'est pas un attachement atavique à la République laïque qui motivait LO ; tout au plus cette organisation se gargarise-t-elle à l'occasion d'un anticléricalisme de bon aloi. Ce sont les arguments prétendument féministes qui l'ont retenue. Or, l'une des caractéristiques de LO, et l'une de ses divergences avec la LCR, est d'avoir toujours considéré comme négligeables, comme petites-bourgeoises, et donc comme potentiellement contre-révolutionnaires, les revendications ou combats relevant du « sociétal » plus que du « social ». Le féminisme, comme l'écologie ou l'altermondialisme, étaient affaires de nantis. Quant à la lutte contre l'homophobie, n'en parlons même pas. « N'oubliez jamais la lutte des classes », avait dit Lénine, et LO n'oubliait jamais Lénine, au point de ne jamais penser à autre chose. Sa soudaine conversion au féminisme avait donc de quoi surprendre les observateurs les plus bienveillant. Elle reste d'ailleurs inexpiquée, faute d'une autocritique publique de ses positions antérieures ; mais le fait est là. Que ce soit dans l'igno-

1. Anciennement OCI, Organisation communiste internationaliste, aujourd'hui POI, Parti ouvrier internationaliste, le PT était

l'organisation du courant « lambertiste » du trotskisme, qui a fourni tant et tant de cadres au parti socialiste et à Force ouvrière (FO).

rance des courants réels du féminisme militant ou dans un simple but de publicité, on vit donc Arlette Laguiller s'afficher avec un large sourire et se faire photographier, bras dessus bras dessous, entre une ancienne ministre de Jacques Chirac et une future ministre de Nicolas Sarkozy : Corinne Lepage et Fadela Amara, elles-mêmes nouvelles nées au féminisme. La lutte contre « l'intégrisme » valait bien cette pantomime.

Dans les mouvances anarchistes, on est normalement bien loin du républicanisme et du culte du recours à la loi ; mais comme on l'a vu, le prohibitionnisme peut très bien se passer de la loi. En revanche, le vieux slogan « Ni Dieu ni Maître » appartient à l'identité libertaire. Et si, à l'occasion de ces débats, il a refait surface dans les milieux les plus divers, il s'est trouvé avivé dans les mouvances qui en sont le terreau privilégié. Mais le contexte idéologique, historique et politique d'aujourd'hui est sans commune mesure avec celui qui avait légitimement pu lui donner naissance. Les « serviteurs de Dieu » étaient alors précisément les « serviteurs des maîtres ». Il s'agissait pour les anarchistes de refuser la tutelle commune d'un système d'oppression et de son instrument de légitimation, en un temps où l'athéisme n'était pas seulement une position philosophique mais une saine révolte contre l'ordre dominant. Au demeurant, ces athées radicaux, s'ils connaissaient bien l'existence des « maîtres » auxquels ils s'affrontaient dans leurs combats quotidiens, niaient par définition l'existence d'un « Dieu ». La symétrie du slogan n'était donc qu'apparente. S'ils entendaient libérer la société de ses maîtres, ils ne pouvaient prétendre la libérer d'un « Dieu » auquel ils ne croyaient pas : ils voulaient par contre la libérer de l'emprise des prêtres. Le slogan n'en fait pas moins partie du folklore et a justifié de

la part de ses adeptes un prohibitionnisme qui, s'il n'a pas pris les formes outrancières qu'il a pu avoir dans les milieux républicanistes, n'en a pas moins été largement partagé.

La plupart des courants libertaires ont ainsi opté pour un prohibitionnisme «ni-ni» sur un fondement anticlérical¹. Sur les trois principales organisations politiques libertaires, deux, la Fédération Anarchiste et Alternative Libertaire, se prononcèrent pour la prohibition, mais la troisième, l'Organisation Communiste Libertaire, milita contre. Quant à la Confédération Nationale du Travail (CNT), organisation syndicale d'orientation libertaire, elle se trouva divisée dans les mêmes termes que les autres courants de la gauche radicale.

Ces courants de l'extrême gauche (Lutte ouvrière, libertaires, mais aussi certains secteurs de la LCR – aujourd'hui du NPA – ou du PCF) en restent volontiers, lorsqu'il s'agit des luttes de l'immigration, au classique mot d'ordre «Français, immigrés, même patron, même combat!» Or, si ce mot d'ordre a bien un sens lorsqu'il s'agit de convaincre les travailleurs «français» de ce que les immigrés ne sont ni leurs ennemis ni leurs concurrents mais leurs camarades et de dépasser les tentations racistes ou nationalistes de la classe ouvrière, il en a un autre lorsqu'il s'agit d'interdire aux immigrés de faire valoir les revendications spécifiques que justifie leur oppression spécifique. Dès lors qu'il tend à refuser aux immigrés leur voix propre, le mot d'ordre devient un des éléments de la domination qui s'exerce sur eux.

De son côté, le mouvement altermondialiste connaissait également les mêmes divisions que la gauche

1. Un «ni-ni» antiprohibitionniste aurait été envisageable, comme l'illustre par exemple la position de

Saïd Bouamama, hostile au «foulard» mais plus hostile encore aux politiques d'exclusion.

radicale, souvent posées dans les mêmes termes, mais avec un rapport de force différent : à aucun moment les prohibitionnistes n'ont pu s'y imposer. Si la participation de Tariq Ramadan – laquelle constituait un critère pour le parti islamophobe – aux différentes éditions du Forum social européen (FSE) a été contestée par certains intervenants ou observateurs français, elle n'a pas pour autant été empêchée par ses organisateurs. C'est plus du dehors du mouvement altermondialiste que le reproche est venu ; mais pas seulement. On a ainsi vu Femmes solidaires se désolidariser du FSE d'Athènes, du fait de la présence de l'intéressé ; au sein d'une organisation comme Attac, la polémique avait fait rage, mais seulement après-coup, à propos de sa participation à l'édition française du FSE en novembre 2003.

Mais le point culminant de la tragi-comédie altermondialiste fut sans doute atteint durant le FSE de Londres en octobre 2004. C'était la première édition de ce Forum postérieure à la querelle franco-française du « foulard », et certains de ses organisateurs, en particulier la coalition « Respect » qui mêlait dans ses rangs musulmans et non-musulmans, étaient proches du SWP¹, organisation elle-même qualifiée « d'islamogauchiste » par les républicanistes hexagonaux. Plusieurs ateliers et débats étaient organisés sur la question du « foulard » et de sa prohibition en France. Les différents séminaires et réunions plénières faisaient la part belle à la critique du prohibitionnisme mais aussi plus généralement à celle de l'islamophobie. Une table ronde, où intervenait Christine Delphy pour le Collectif une école pour toutes et tous, était intitulée, en termes affirmatifs : « Le hijab,

1. Socialist Worker's Party, la principale organisation trotskyste de Grande-Bretagne. Le SWP devait

quelque temps plus tard être écarté de Respect.

un droit de choisir pour les femmes». Une autre s'intitulait : « Conséquences de la guerre sans limites : politiques sécuritaires et islamophobie » ; une autre : « Montée de l'islamophobie en Europe » ; une autre, encore plus explicite : « L'interdiction du voile, une attaque contre la femme musulmane ». Tariq Ramadan était annoncé dans pas moins de six débats si bien qu'il dut renoncer à honorer certaines invitations. Les prohibitionnistes des délégations françaises ne supportaient pas de voir les altermondialistes d'Europe si éloignés de leur universalisme franco-centré. Soulevant l'indignation générale, Bernard Cassen, président d'honneur de Attac et directeur du *Monde Diplomatique*, arracha le micro d'une intervenante pour se livrer, écumant, à un plaidoyer si long en faveur de la loi française et de la répression des lycéennes voilées qu'il fallut, non sans difficultés, lui couper la parole de crainte qu'il n'épuisât le temps disponible, interdisant de s'exprimer à toutes celles et ceux qui avaient demandé à intervenir.

De retour en France, analysant comme l'effet d'une censure le fait de n'avoir pas pu parler aussi longtemps qu'il l'aurait voulu, il écrivit le très long texte de ce qu'il n'avait « pas pu dire à Londres ». Il y expliquait : « La principale raison pour laquelle je suis favorable à la loi est qu'elle empêche l'école de se transformer en "marché" dont les différentes religions veulent se tailler des parts. Ce n'est pas un hasard si les autorités religieuses catholiques et juïques ne voulaient pas non plus de ce texte. La brèche ayant été ouverte par le voile islamique – qui, toutes choses égales par ailleurs, constitue un signe aussi "ostensible" que celui des marques et des logos –, elles auraient pu, elles aussi, "faire jouer la concurrence" et faire arborer leurs propres signes "ostensibles" à l'école en espérant qu'ils attireraient de nouveaux adeptes. À la fin de l'année, chacune

d'elles aurait fait le bilan de sa campagne marketing. L'école ne doit pas devenir un espace où les jeunes sont autant de "cibles" livrées au prosélytisme¹, voire aux pressions, qu'ils soient le fait des marques ou des religions. C'est là une conception authentiquement néolibérale dont je suis ahuri que des altermondialistes puissent la soutenir. » S'il fallait suivre Bernard Cassen dans son raisonnement, pour le coup véritablement « ahurissant », ce ne sont pas seulement les filles en foulard qu'il aurait fallu exclure de l'école, mais aussi toutes celles et tous ceux qui portent des crocodiles cousus à leur chemise et des virgules dessinées sur leurs chaussures.

Bernard Cassen est revenu sur la question des désaccords au sein du mouvement altermondialiste dans la tribune précitée publiée par *Politis* le 20 janvier 2005 et intitulée « Ces altermondialistes en perte de repères ». La thèse de cet article tenait en une phrase : certains altermondialistes, constituant selon lui « une frange très minoritaire », se font « balader » par Tariq Ramadan, qui leur aurait « fait perdre tous leurs repères ». « Le phénomène, soulignait-il, a de quoi intriguer. Il tient au moins à trois facteurs : l'ascendant et le talent de Ramadan ; la naïveté de certains de ses "compagnons de route" ; et, pour un tout petit nombre d'entre eux, la tentation d'un projet politique sur le modèle britannique. »

Montrant le bout de l'oreille étatiste, il reprochait à son adversaire d'avoir « plusieurs fois dit que, pour lui, le respect des lois se limite "à tout ce qui ne s'oppose pas au principe islamique" ». Le mépris des lois qui heurtent la conscience des citoyens, la désobéissance civique, constituent pourtant l'un des pôles de toute résistance aux ordres dominants et l'un des

1. Comme l'a constaté la jurisprudence du Conseil d'État, le port dudit « foulard islamique » ne

constitue pas par lui-même un acte de prosélytisme.

thèmes de l'altermondialisme. Faut-il par exemple selon Bernard Cassen condamner les militantes et les militants qui violent délibérément la loi, comme ceux du Réseau éducation sans frontières (RESF), ou les faucheurs volontaires d'OGM, sans parler des salariés qui contraignent les dirigeants de leurs entreprises à négocier en les empêchant illégalement de quitter leurs locaux ? Sans doute, puisqu'il enfonce le clou républicain : « La loi est la loi dans un pays démocratique. »

Certains de ces thèmes seront repris par Bernard Teper, au moment où la crise d'Attac battra son plein, dans un article fleuve intitulé « Altermondialisme et internationalisme laïque et républicain », offert au public en 2006 pour fêter la Nativité. La contribution de cet intégriste du républicanisme laïque relève à coup sûr de la caricature ; mais il s'agit d'une caricature plutôt ressemblante et y jeter un coup d'œil permet de rendre compte de manière utile des lignes de clivage et des débats internes au mouvement altermondialiste quant aux questions qui nous intéressent ici.

Reprochant à un texte adopté par Attac en 2005 de ne rien dire sur « l'organisation du vivre-ensemble » et de se rendre ainsi incapable de savoir comment passer du succès en 2005 du « non de gauche » à un véritable projet, il en attribue la responsabilité au « concept totalitaire de consensus *a priori* » qui écarterait des débats de l'association « de nombreuses questions que se pose le peuple ». Et ces questions sont ainsi formulées : « communautarisme anglo-saxon, relativisme culturel et discrimination positive ou République avec liberté, égalité, fraternité, laïcité et droits universels. » Questions qui, à n'en pas douter constituent bien une obsession populaire...

« Les néocommunautaristes de gauche, précise-t-il, largement représentés à la tête de nombreuses orga-

nisations, alimentent [...] la crise de la représentation politique remplaçant les réponses aux questions du peuple par des stratégies de prise de contrôle, ici des organisations, là-bas des collectifs¹. » Et il leur reproche « un mondialisme sans corps et sans chair » qui les empêcherait « de se lier au peuple ». « Voilà, poursuit-il, une frange minoritaire de l'altermondialisme qui refuse le primat de l'égalité et de l'émancipation citoyennes en enfermant chaque citoyen, y compris dans la sphère publique, dans sa communauté religieuse, ethnique ou de descendant de colonisés. »

Bernard Teper déplore ainsi : « Le seul débat qui semble compter réellement dans le mouvement social est celui qui porte sur la régularisation de tous les sans-papiers. » Quant à lui, il lui « paraît impossible de laisser libre cours à une immigration incontrôlée. Cela déstabiliserait les structures politiques et sociales des pays d'immigration et serait fatidique pour eux si ils renonçaient à décider souverainement qui a le droit et ne l'a pas de s'installer sur leurs territoires. [...] Nous devons donc être d'accord sur le droit de circulation des personnes mais pas sur le droit d'installation pour tous les habitants de la planète. » Mais, au-delà de ces banales positions xénophobes qui, quoi qu'on puisse en penser, sont représentatives d'importants courants de l'opinion, même à gauche, le comble du paradoxe est atteint, lorsque notre auteur décrète : « La libre circulation et surtout d'installation de la force de travail est une revendication capitaliste reprise par l'extrême gauche communautariste. » C'est en somme au service du capital que militent les défenseurs des sans-papiers, comme André Gérin l'avait suggéré à l'Assemblée nationale à propos des prohibitionnistes.

1. Pour qui a suivi les débats relatifs à Attac lorsqu'il s'est avéré que des élections internes y avaient été manipulées, la remarque ne manque

pas de sel, compte tenu du camp dans lequel se trouvait à cet égard Bernard Teper.

S'il y a une grande vérité dans les élucubrations de Bernard Teper, c'est que, à travers des caractérisations qui lui appartiennent, il met bien en évidence la fracture de «la gauche» que ce livre s'attache à analyser. En témoignent ses relations avec Alternative citoyenne, une petite organisation créée à l'occasion des élections régionales de 2004 par des militants unitaires de plusieurs horizons de la gauche radicale pour favoriser la présentation, en Île-de-France, d'une liste de candidatures élaborée par des organisations politiques traditionnelles et des acteurs et actrices du mouvement social. Constituée sous le nom de «Gauche populaire et citoyenne» au terme de délicates et souvent houleuses négociations avec le PCF et de petites formations «républicaines», cette liste avait obtenu plus de 7 % des voix¹.

Dans un communiqué de mai 2006, Alternative citoyenne, évoquant l'UFAL de Bernard Teper, tenait «à se démarquer totalement de cette organisation». C'est le sens même de l'unité de la gauche radicale que cherchait à clarifier ce communiqué : «Le rassemblement des forces antilibérales est la condition d'une alternative à gauche ; ce rassemblement ne peut toutefois se faire que pour (entre autres) construire une société plus juste, plus fraternelle, dépasser les structures sociales entraînant chômage, précarité et misère, mettre fin aux discriminations de toutes sortes, aux barrières qui tendent en permanence à opposer les unes aux autres des communautés artificiellement désignées comme irréconciliables. Ce véritable changement suppose que l'on refuse la

1. Elle avait fusionné au second tour, après des discussions plus houleuses encore, avec la liste socialiste dirigée par Jean-Paul Huchon. Claire Villiers, syndicaliste et fondatrice de AC !, Malika Zediri, porte-parole d'un autre mouvement de chômeurs, l'APEIS,

François Labroille, syndicaliste, Mouloud Aounit, secrétaire général du MRAP, et Tarek Ben Hiba, militant associatif de l'immigration, avaient ainsi été élus au Conseil régional, dont Claire Villiers devait devenir vice-présidente.

guerre des civilisations comme modèle social. Or, force est de constater que parmi les mouvements qui se réclament de l'antilibéralisme, certains s'arc-boutent sur un tel modèle, et cherchent à entraîner la gauche dans différentes variantes du nationalisme, du souverainisme, ou d'une affirmation culturelle uniformisée autour des schémas dominants, au détriment des migrants ou des Français d'origine extra-européenne récente. »

Bernard Teper répondit par un communiqué intitulé « Alternative citoyenne privilégie l'alliance avec l'intégrisme au détriment de l'unité du combat antiraciste ». Concluant que « l'heure est au dialogue » et affirmant refuser « l'anathème », il soutenait néanmoins que « nombre de responsables d'Alternative citoyenne », qu'il qualifiait de « communautaristes », agissaient « de concert avec les islamistes », menant « un combat incessant contre la laïcité », et qu'ils avaient « trahi l'immense majorité des populations d'origine maghrébine ». Dans la feuille électronique national-républicaine ResPublica, qui est l'un de ses organes, on prétendit que cette mouvance était « l'alliée fidèle du PC », constituée « de nombreux militants des Indigènes de la République », et de « diviseurs prêts à faire perdre leur camp, plutôt que de travailler à l'unité et à ses indispensables compromis. »

Unité, alliances, divisions, les classiques thèmes de toute stratégie politique étaient ainsi posés. À l'évidence, la question pertinente n'est pas de décider, en renvoyant indéfiniment la balle de l'un à l'autre camp, qui porterait la responsabilité de la division, mais dans quelle mesure elle refléterait des conceptions irréconciliables.

Car si l'irruption dans le débat politique de la « question indigène » avait mis en lumière un clivage jusqu'alors souterrain à l'intérieur de la gauche de la gauche, elle en avait aussi précisé certains contours

et permettait d'en découvrir les racines les plus profondes. Dans le parti prohibitionniste et hostile à l'appel des Indigènes, on a en effet identifié une tendance majeure structurant l'ensemble : celle du républicanisme. Mais elle seule ne suffit pas à comprendre pourquoi certains courants n'ayant *a priori* rien à voir avec elle ont mêlé leurs voix à la sienne. Or, les choses s'éclairent si l'on comprend le point commun de ces courants avec le tropisme républicain. Et ce point commun est l'attachement à une conception de la politique dans laquelle l'autonomie de groupes particuliers de la « société civile » est par avance récusée, dans laquelle il appartient aux institutions – et aux « partis » qui en sont, qu'ils le veuillent ou non, partie prenante – de donner le ton, de dicter comportements et attitudes, de modeler la société.

IV. « Combien de divisions ? »

*Voici un peuple uni, tous ayant une même langue.
C'est ainsi qu'ils ont pu commencer leur entreprise,
et dès lors tout ce qu'ils ont projeté leur réussirait
également. Or ça, paraissions ! et ici même, confon-
dons leur langage de sorte que l'un n'entende pas
le langage de l'autre.*
(Genèse, 11 ; 6-7)

« La gauche, combien de divisions ? » Voici une question que les serviteurs du système en place pourraient bien, singeant le maréchal Staline¹, poser avec ironie. On a vu comment, sur la seule question du « foulard », la ligne de clivage que l'on pouvait identifier dans la gauche traversait pratiquement tous les courants de toutes ses organisations. Il en va de même, à certains égards, de la question des politiques « sécuritaires » pour laquelle la ligne de clivage est voisine, même si l'on peut gager qu'elle n'aurait pas divisé dans les mêmes termes une organisation comme la LCR.

Un point commun significatif entre ces deux fractures est qu'elles concernent toutes deux le traitement républicain des populations « indigènes » : populations qui, précisément, ne disposent d'aucune voix politique spécifique et dont la pratique politique n'a jamais été de se doter de « représentation » dans le champ institutionnel. Et il est vrai que les institutions républicaines ne sont pas faites pour permettre aux victimes de préjudices spécifiques, porteuses en tant que telles de demandes spécifiques, de donner

1. C'est en effet à Staline que l'on attribue, au cours de la Seconde Guerre mondiale, cette question des forces militaires en présence, au vu du refus de l'Église de soutenir les alliés :

« Le Pape, combien de divisions ? », comme il aurait demandé « Combien de bataillons ? » Il importe peu que la formule soit apocryphe.

force politique à ces demandes. La politique institutionnelle, représentative et délégataire, est toujours «généraliste». D'une certaine manière, les fractures révélées par la querelle du «foulard» et de l'Appel des Indigènes exigent une critique de la politique telle qu'elle est comprise et pratiquée dans la tradition dominante – qui est par définition celle des dominants¹. Les débats que nous avons analysés étaient à leur façon le reflet détourné de cette exigence. Ils en étaient également le masque.

Aux élections régionales du printemps 2004, le débat sur le «foulard», pourtant à peine achevé par la promulgation de la loi du 15 mars, fut pour ainsi dire absent de la campagne électorale. Mais dans certains cas, comme en Île-de-France, il s'y invita malgré tout de plusieurs manières.

Ainsi, lorsque les listes des candidatures furent arrêtées pour la liste de la «Gauche populaire et citoyenne», liste unitaire soutenue par le PCF et par «Alternative citoyenne en Île-de-France», le PCF proposa que la tête de liste dans le département fortement symbolique de la Seine-Saint-Denis soit une personnalité issue de l'immigration, et choisit – hors de ses propres rangs – le secrétaire général du MRAP, Mouloud Aounit ; Marie-George Buffet ne figurant qu'en deuxième position. Jean-Pierre Brard préféra en conséquence soutenir la liste socialiste conduite par Jean-Paul Huchon, «un véritable laïque», plutôt que d'appeler, avec sa famille politique, à voter pour un antiprohibitionniste notoire – lequel obtint un score nettement supérieur à ce dont le PCF aurait pu rêver

1. C'est sans doute pour une part faute d'entreprendre cette critique que l'organisation issue de l'Appel des Indigènes, le Mouvement des indigènes de la république (MIR), tendu vers sa transformation en Parti

des indigènes de la république (PIR), a laissé s'enliser son discours et son action dans les sables mouvants d'un genre de *no man's land* politique. Le choix du mot «parti», est révélateur à cet égard.

en se présentant seul. Le jugement porté par le député-maire de Montreuil sur le candidat socialiste devait reposer sur de solides informations : malgré les résultats du premier tour, ce dernier refusa en effet avec la plus grande énergie que Mouloud Aounit soit à nouveau tête de liste dans le « 9-3 » pour le second tour et imposa à la secrétaire nationale du PCF de prendre sa place. En outre, il fallut qu'Alternative citoyenne menace de se retirer des négociations pour obtenir que Tarek Ben Hiba et Malika Zediri demeurent sur la liste en position éligible.

Lors des élections européennes qui suivirent, c'est encore en Île-de-France qu'une nouvelle conjoncture politique se produisit, avec la présence d'une liste largement décentrée des questions de politique générale, constituée hors de toute perspective unitaire et hors des appareils de la gauche politique, la liste Europalestine. Cette liste séduisit un grand nombre de jeunes, et en particulier des jeunes issus de l'immigration postcoloniale, exclus depuis longtemps de la politique traditionnelle dont ils avaient reçu plus de coups que de bienfaits et qui en toute hypothèse ne laissait aucune place à leurs aspirations¹. En revanche, le thème de la solidarité avec les luttes du peuple palestinien était particulièrement populaire dans ces milieux. Cette liste obtint un score appréciable dans certains quartiers, passant parfois devant les listes de la gauche radicale qui auraient dû y être prépondérantes si elles avaient su prendre en considération les besoins et revendications de leurs populations. Il s'agissait là d'une autre expression de la fracture cachée de « la gauche » et d'un avertissement que tous ne surent pas apprécier à sa juste valeur.

1. La simple présence de Hamida Ben Sadia en deuxième position sur la liste « Populaire et Citoyenne » du

communiste Francis Wurtz ne pouvait y suppléer.

Cependant, les litiges entre les principaux courants de la gauche radicale furent pratiquement oubliés en 2005 à l'occasion du référendum sur le Traité constitutionnel européen (TCE), dont le succès inespéré constitua sans doute un grand malentendu. La campagne donna lieu à la constitution d'un front en apparence largement unitaire qui vit voisiner sur les mêmes tribunes toute la «gauche du non», depuis ses courants altermondialistes nettement antiprohibitionnistes, par ailleurs favorables à la construction d'une «autre Europe», jusqu'aux courants nationaux-républicains les plus ultras, qui coloraient le débat de thèmes flirtant volontiers avec le souverainisme le plus cru.

On vit ainsi ces derniers défendre le «non» à partir d'arguments de nature à faire fuir toute une frange de l'électorat populaire – notamment l'électorat dont l'islam est la religion de référence – soutenant, par exemple, que l'une des raisons de s'opposer au TCE était qu'il garantissait la liberté de manifester sa religion dans l'espace public et menaçait ainsi, selon eux, la laïcité qui venait d'obtenir contre quelques adolescentes un succès aussi glorieux que méritoire.

Il fallut bien du caractère aux secteurs progressistes de la communauté musulmane pour appeler néanmoins à voter «non» au référendum. C'est pourtant ce que firent le Collectif des musulmans de France, Tariq Ramadan et la rédaction du site Oumma.com. Ils savaient bien qu'en votant contre le projet de TCE, ils mêlaient leurs voix à celles de certains de leurs pires ennemis : bien sûr celles de l'extrême droite, de Le Pen à de Villiers, mais aussi celles des républicanistes, les plus ardents partisans de la prohibition. Mais ils votaient également contre la droite et contre le parti socialiste, c'est-à-dire contre les acteurs essentiels des politiques, tant intérieure qu'extérieure, qu'ils entendaient combattre, et sur-

tout contre l'accentuation des politiques néolibérales les plus réactionnaires et leur cortège de conséquences désastreuses.

Faire campagne pour le « non » n'allait pas de soi, compte tenu du tour pris par le débat : loin de mettre une sourdine à leurs obsessions pour les besoins d'une campagne unitaire, les islamophobes « de gauche » en rajoutèrent. C'est ainsi que François Delapierre, l'un des responsables du mouvement PRS animé par Jean-Luc Mélenchon, et aujourd'hui « bras droit » de ce même Mélenchon au sein du Parti de Gauche, tenta de s'opposer à la participation de Hamida Ben Sadia¹ à une réunion publique. Hamida Ben Sadia avait pourtant été candidate, en deuxième position derrière le communiste Francis Wurtz, sur une liste d'union lors des précédentes élections européennes, et était tout à fait qualifiée pour parler de l'Europe. Mais selon ce farouche républicain, elle devait être écartée à cause des opinions qu'elle avait défendues, entre autres par sa participation au Collectif Une école pour toutes et tous, opinions qu'il considérait « antilaïques » et donc « antirépublicaines ».

Avec de tels prolégomènes, conclure du succès du « non de gauche » que la voie était ouverte, pour la gauche radicale, à une union durable vers des succès politiques plus avancés, avait quelque chose d'une vue de l'esprit. Telle fut cependant la conclusion de la plupart de ses courants. L'unité avait permis de rejeter un Traité constitutionnel européen pour lequel avaient milité la totalité des médias, la quasi-totalité

1. Militante de la Ligue des droits de l'homme et du Collectif des féministes pour l'égalité, Hamida Ben Sadia est l'auteure d'une autobiographie qui retrace son parcours, de son enfance dans l'immigration en France à son mariage forcé en Algérie, sa périlleuse traversée de la guerre civile en tant que militante laïque, féministe et

progressiste au sein du FFS (Front des Forces Socialistes, parti d'opposition fondé par Hocine Aït Ahmed), et son retour en France, son combat pour récupérer ses enfants après son divorce, son itinéraire de militante. Hamida Ben Sadia est décédée alors que ce livre était à l'état d'épreuves. Il est dédié à sa mémoire.

de l'intelligentsia à la mode, la majorité du parti socialiste, la majorité des Verts et la quasi-totalité de la droite classique, dans le cadre d'une campagne disproportionnée quant à ses moyens. On estimait à plus de 30 % les voix du «non de gauche» parmi le total de 53 % du «non». David avait vaincu Goliath, la stratégie était gagnante. L'unité devenait donc une fin en soi.

Mais à y regarder de plus près, c'est moins l'unité des organisations qui avait permis le succès que celle qu'elle avait provoquée «à la base», dans de larges couches de la population. Pour de nombreux militants du «non», c'était la première fois qu'ils s'engageaient dans un combat expressément «politique», et ils le faisaient à travers des structures nouvelles, souples, des comités et des collectifs divers dans lesquels se trouvaient indistinctement mêlés membres d'organisations classiques et «inorganisés» de toutes catégories. Cette manière de pratiquer la politique faisait perdre une part de leur capacité de nuisance aux rodomontades républicanistes.

L'attitude des courants républicanistes fut particulièrement significative lors de ce qui fut sans doute l'un des événements politiques majeurs de ces dernières années en France : le grand mouvement de révolte qui anima près de quatre cents quartiers populaires entre octobre et novembre 2005¹.

Pour caricaturale qu'elle soit, l'analyse proposée par Bernard Teper et les intégristes républicains de

1. Voir Gérard Mauger, *L'Émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006 ; Laurent Mucchielli (dir.), *Quand les banlieues brûlent...*, Paris, La Découverte, 2006 ; Collectif, *Banlieue, lendemains de révolte*, Paris, La Dispute, 2006 ; Alèssi Dell'Umbria, *C'est de la*

racaille ? Eh bien j'en suis !, Paris, L'Échappée, 2006. Voir également l'article de Saïd Bouamama cité plus bas. Dans un article récapitulatif dans *Rouge* les principaux mouvements qu'avait eu à affronter le pouvoir chiraquien, Christian Picquet oublie significativement de mentionner celui des quartiers populaires.

l'UFAL est éclairante. Dans un communiqué¹ rendu public le 7 novembre 2005 et sobrement mais clairement intitulé «Les habitants des banlieues ont droit à la sûreté – Le gouvernement doit assurer l'ordre social et républicain», cette organisation déclarait sans autre forme de procès: «Croire un instant aux discours de compassion envers les délinquants mafieux et les tenants de l'islam politique qui tiennent les citoyens et leurs familles en otage dans les banlieues, c'est se rendre complice d'une imposture.» Ainsi étaient définis les jeunes en révolte, et les «islamogauchistes» qui prétendaient le contraire n'avaient qu'à bien se tenir. Le reste était à l'avenant: «Nous ne pouvons tolérer plus longtemps l'alliance de fait du ministre de l'Intérieur avec les délinquants mafieux et les caïds de l'islam politique dans les banlieues. [...] Nous ne pouvons tolérer plus longtemps de voir des policiers se faire tirer dessus au fusil de chasse [...]»

Mais le nec plus ultra, au centre de ce communiqué, et qui en exprimait le mieux l'analyse, était le paragraphe suivant: «Encouragés par les discours de victimisation d'intellectuels, voire de militants pyromanes se réclamant de la gauche, qui stigmatisent en permanence la République, les caïds des quartiers et de l'islam politique ont semé dans toutes les banlieues les graines d'une guerre organisée contre les couches populaires et le modèle social républicain sans que le gouvernement ne réagisse en conséquence.» Autrement dit, lançons la soldatesque républicaine sur la racaille intégriste.

On pourrait imaginer que la plume républicaine des dirigeants de l'UFAL avait dérapé dans l'excitation des premiers jours d'un mois d'émeute. Mais un an

1. Pour une analyse détaillée de ce texte, voir Laurent Lévy, «Un

communiqué islamophobe», <http://Oumma.com>.

plus tard, dans l'article précité, le président de cette officine «républicaine» persiste et signe. C'est ainsi qu'il énonce : «Au moment de l'explosion autodestructrice d'une jeunesse "hors circuit" en novembre 2005, au sein des forces antilibérales, le mouvement spontané de sympathie ne se tourne pas vers les victimes des violences : agents des services publics, habitants des quartiers. C'est tout le contraire. Chez certains membres fondateurs d'Attac s'opère un curieux renversement : ce sont les agresseurs eux-mêmes qui sont considérés d'emblée comme les victimes, rompant ainsi avec le civisme élémentaire.» Les malheureux policiers malmenés par les hordes mahométanes valent assurément mieux que les jeunes visiteurs d'un transformateur électrique, d'ailleurs strictement interdit au public¹. Pour ne pas se sentir isolé, il cite Jean-Pierre Le Goff, qualifiant simplement ces révoltes d'« actes de vandalisme des banlieues », et leurs auteurs de « lumpenprolétariat ». Citant à nouveau Le Goff, il rappelle : « Il est d'autres périodes dans l'histoire de France où le chômage était massif, comme dans les années trente, sans qu'on assiste pour autant à de pareils phénomènes de destruction. » Considérant ces révoltes du haut de sa grande sagesse paternelle, il explique : « Il est simpliste et même juvénile d'y voir un mouvement social. » Et avec des accents de Grand Timonier, il pontifie : « Toute violence au sein du peuple doit être déclarée illégitime. »

En guise de cautions intellectuelles, il cite la philosophe prohibitionniste Catherine Kintzler : « Toute comparaison, même rhétorique, avec un mouvement populaire ou même une révolte, est elle-même inique.

1. Voir Laurent Lévy, « L'intolérable – Sur le drame de Clichy-sous-Bois », <http://Oumma.com>.

Un mouvement populaire peut être violent, mais personne dans le peuple n'en craint la violence car elle s'exprime toujours dans un cadre, dans un "service d'ordre". Un mouvement populaire s'attache à créer des solidarités qui ne reposent ni sur des lieux ni sur des identifications substantielles (d'ethnie, de religion, de sexe, d'âge) mais sur des analyses et des revendications claires, exprimées dans la langue commune à tous. Il s'adresse à des interlocuteurs désignés, il s'expose et s'affiche en plein jour, à visage découvert dans le centre des villes. Il se déplace pour témoigner, il se dépayse. Il réunit hommes et femmes, jeunes et vieux. Or ici nous avons l'aphasie, le repli sur des territoires considérés comme des chasses gardées, l'obscurité, l'exclusivité masculine.»

On peut citer en contrepoint de cette «analyse» la remarque suivante de Saïd Bouamama, fondée sur les enquêtes sociologiques de terrain qu'il a réalisées au cours des révoltes : «Les jeunes des milieux populaires en général et, parmi eux, ceux issus de l'immigration postcoloniale en ont été les acteurs exclusifs. Cependant les postures des parents et des générations précédentes n'ont pas été la condamnation massive et le rejet. Si la crainte est présente dans le discours des plus âgés, la reconnaissance de la légitimité de la révolte est l'attitude dominante. Nous assistons en quelque sorte à une "révolte par procuration" révélatrice de l'ampleur de la paupérisation, de la précarisation et du sentiment d'injustice vécus par l'immigration postcoloniale et ses enfants français¹.»

1. «Le Sud dans le Nord – Héritage colonial, mondialisation et immigration», in Saïd Bouamama, *Les Classes et quartiers populaires*, éditions du Cygne, 2009. Le caractère «exclusivement masculin» évoqué par

Catherine Kintzler est lui-même discutable, les «mères» et les «sœurs» ayant souvent couvert ou soutenu de diverses manières les jeunes acteurs du mouvement.

Et Bernard Teper de conclure : « Les banlieues françaises ont déjà connu depuis les années 1980 de telles flambées de violence. La différence est que l'idéologie du bloc des Indigènes de la République (*sic*) et autres collectifs du même type, s'est propagée. Elle donne une apparence de sens, une identité à l'improvisation chaotique d'une jeunesse en manque de repères. » Voir les « Indigènes de la République » derrière une révolte qui confirmait certes leur analyse et dont ils ont condamné la répression, mais qu'ils n'avaient pas prévue et dans laquelle ils n'avaient aucune part, est leur attribuer un pouvoir auquel ils ne prétendaient pas – et manifester une méconnaissance totale de ce qui animait les révoltés de novembre, ceux-là mêmes que ResPublica caractérisait comme « cette toute petite minorité de casseurs qui, en novembre-décembre 2005, a incendié trois cents écoles, brûlé autobus et voitures de travailleurs et de chômeurs, détruit des entreprises où travaillaient ceux qui en ont le plus besoin, tué deux passants ».

Mais le plus grave, aux yeux de ce dirigeant d'Attac, semble être la position adoptée par ses contradicteurs, au sein de son organisation, alors en pleine crise, à propos de l'amnistie : « Il fallait entendre la fraction de militants qui ont obtenu, lors de la Conférence nationale des comités locaux d'Attac, que le communiqué de l'association demandant au président de la République l'amnistie pour les manifestants arrêtés par les forces de l'ordre pendant le mouvement anti-CPE, demande en même temps l'amnistie pour les jeunes auteurs de violence pendant novembre 2005. »

Cette question de l'amnistie est certainement celle par laquelle l'approche de « la gauche » à l'égard de la révolte des quartiers populaires, et plus générale-

ment de la politique au sens large, s'exprime le mieux. Et le traitement différencié des militants anti-CPE de 2006 et des révoltés de 2005 lui donne un éclairage particulièrement intéressant¹.

Jusqu'où peut-on nier le caractère « politique » de ce que l'on appelle « le problème des banlieues » ? Et comment peut-on nier celui des émeutes de novembre 2005 ? L'ensemble des réactions, quand elles ne se limitaient pas à demander ou à approuver le déluge de répression qui s'est abattu sur la jeunesse des quartiers populaires, en atteste. Le gouvernement Villepin lui-même a bien dû se considérer comme interpellé politiquement par cette révolte, puisque, au-delà de la brutalité policière et judiciaire, il a entendu « répondre » par une loi sur « l'égalité des chances² » : et l'on ne répond « politiquement » qu'à une interpellation « politique ». Ce qui a pu conduire de nombreuses voix « de gauche » à contester ce caractère politique de la révolte ne tient pas à son contenu, à l'exigence de dignité, d'égalité et de justice qu'elle exprimait, mais aux formes qu'elle a empruntées. Comme le remarque Saïd Bouamama : « Il est à cet égard assez cocasse de voir certaines voix de "gauche" critiquer la forme prise par la révolte et boudier les initiatives de soutien aux jeunes incarcérés. Devant une situation insupportable les dominés empruntent les canaux d'expressions disponibles. Que ceux qui prétendent incarner une alternative sociale soient absents de ces quartiers populaires participe donc des formes prises par la révolte. Si le fond de la révolte est le résultat de la domination, sa forme est, elle,

1. Voir Laurent Lévy, « Les étudiants et la racaille – Sur une hiérarchie des évidences », <http://lmsi.net>

2. Loi au demeurant scandaleuse dans son contenu, mais qui n'a, le fait est hélas significatif, retenu l'attention et

suscité la mobilisation de « la gauche » que pour l'une de ses dispositions, précisément l'institution du CPE. Le mouvement social conduisit au retrait de cette mesure – mais non de la loi elle-même.

issue de l'état des canaux d'espoirs sociaux dans ces quartiers populaires¹. » Or, la question de l'amnistie se pose à l'évidence en des termes différents selon que ce caractère politique est ou non reconnu.

Seules organisations à le faire, les Indigènes de la République puis le MRAP ont, dès qu'a commencé la répression judiciaire de ce mouvement, demandé l'amnistie des révoltés². Mais la question a été posée à nouveaux frais lorsque certains jeunes manifestants anti-CPE ont à leur tour fait l'objet de condamnations pénales. Car cette fois de nombreuses voix se sont élevées pour que ces jeunes gens bénéficient d'une amnistie. On vient de voir comment, au grand scandale de ses franges républicanistes, alors en passe de perdre leur combat interne à ce mouvement, Attac avait alors pris position pour les manifestants de mars comme pour les révoltés de novembre, en demandant l'amnistie des uns et des autres. Mais ces réactions demeurèrent isolées. La pétition lancée par *L'Humanité*, par exemple, pour l'amnistie des militants anti-CPE évita soigneusement d'y associer les jeunes condamnés à la suite du mouvement de la fin 2005. Il ne s'agissait pas d'un simple oubli. La question avait en effet été discutée au plus haut niveau du PCF, et celles et ceux qui demandaient l'extension du mot d'ordre d'amnistie aux révoltés de novembre avaient été mis en minorité. De courageuses initiatives individuelles qui tentaient de mobiliser l'opinion publique en sens inverse se soldèrent par autant d'échecs.

L'amnistie, qui ne peut résulter que d'une loi, est un

1. Article cité.

2. Dans une tribune parue dans *Libération*, Olivier Besancenot, alors porte-parole de la LCR, et Salah

Amokrane, animateur des «Motivé-e-s» de Toulouse, ont porté la même exigence.

acte politique d'une grande portée : celui par lequel la société décide *a posteriori* d'oublier le caractère délic-tueux des actions qu'il vise. Et oublier le caractère délictueux d'un acte politique, c'est accepter de faire rentrer son auteur dans le monde des acteurs poli-tiques légitimes. Pour le meilleur et pour le pire. C'est ainsi qu'ont été amnistiés – à la suite d'une longue campagne menée en particulier par Victor Hugo – les anciens communards ; et plus récemment, les actes commis pendant la guerre d'Algérie ou pendant les évènements de mai-juin 1968.

Que disent donc les « politiques » en refusant l'am-nistie aux révoltés de novembre 2005 ? Bien sûr, au premier degré, ils leur disent qu'ils continueront à voir figurer sur leurs casiers judiciaires la marque d'infamie de « violences en réunion¹ », sans qu'y soit jamais précisé le contexte de ces « violences », comme s'ils avaient été condamnés à la suite d'une quel-conque rixe. Mais surtout, ils leurs disent qu'ils refusent de les considérer comme de possibles acteurs politiques. Qu'ils ne sont bons qu'à la délinquance. Ils leur disent choisir pour eux le statut de symptômes d'un mal sur lequel ils prétendent agir sans eux ; qu'ils entendent les voir demeurer de simples objets de poli-tique et leur refuser d'en devenir sujets, les laisser à leur seul statut de « racailles ». La politique, leur disent-ils en somme, est une chose trop sérieuse pour ne pas la laisser aux politiciens.

Qu'il soit ici permis à l'auteur de conclure ce pas-sage en citant l'article qu'il avait à l'époque consacré à cette question² : « Il n'y aura pas d'avenir viable

1. Ce sont des centaines de lourdes condamnations, souvent à des peines de plusieurs mois d'emprisonnement ferme, sans commune mesure avec les peines habituellement requises pour ce genre de délits, qui ont été prononcées, et qui plus est dans des

conditions douteuses, à chaud, sur des dossiers mal préparés dans une contestable urgence, et en courant le risque permanent de dramatiques erreurs judiciaires.

2. Article cité.

pour la société, il n'y aura pas de chemin ouvert à l'émancipation sociale, si cet avenir et ce chemin ne sont pas construits par tous ceux et toutes celles qu'ils concernent. Rien de solide ne se fera en politique par l'exclusion de celles et ceux qui souffrent le plus de l'état du monde. Le choix de l'amnistie pour les révolutionnaires de novembre, c'est le choix d'un avenir commun. Tant que cela n'apparaîtra pas comme une évidence publique, tant que les tenants autoproclamés de la politique raisonnable refuseront de reconnaître la dignité politique de cette jeunesse et de son exigence d'égalité et de respect, l'avenir aura du souci à se faire. »

La fracture interne à «la gauche» est ainsi à certains égards une fracture entre les animateurs autoproclamés et les exclus de la politique légitime. Et si elle est loin d'être nette et uniforme, sa ligne générale est celle de la posture républicaniste, mélange d'étatisme, de culte de la loi, d'autoritarisme plus ou moins paternaliste et de volonté de conserver un pré carré à des organisations chargées de «représenter» des citoyens, ainsi transformés en spectateurs, consommateurs, ou objets d'une politique cantonnée aux limites de la politique institutionnelle. Ce motif «républicain» ne constitue sans doute pas en lui-même un fossé aussi infranchissable que celui qui sépare, par exemple, le choix de l'adaptation au système et celui de son dépassement. Son usage est bien plus rhétorique que conceptuel.

L'autre motif que nous avons rencontré est le motif «nationaliste». Ce second fossé semble plus large que le premier, et s'il se conjugue avec lui, il devient vite infranchissable. En effet, ce qui est en cause ici n'est plus seulement une série de choix plus ou moins techniques mais l'idée même d'un monde vivable. Il ne s'agit plus seulement d'une tentative désespérée

pour maintenir l'appropriation par un cercle fermé des instruments de l'organisation sociale, mais de la soumission au principe de la guerre civile planétaire, avec ses armes inégales.

Et le troisième motif apparaît ici : la guerre civile en question est précisément celle qu'organise l'hégémonie occidentale à travers la construction idéologique de la « guerre des civilisations ».

Dans de nombreux mouvements sociaux, et plus particulièrement lorsqu'ils s'organisent de manière autonome, surgit parfois le thème de la trahison de « la gauche » à l'égard de leurs revendications¹. Si ce thème comporte une impasse, c'est dans l'idée qu'il existerait quelque chose de parfaitement identifiable comme « la gauche ».

Sur le critère de la soumission au monde existant ou de la résistance visant à le dépasser, on a ainsi distingué la « gauche de gauche » de celle qui ne l'est pas. Mais ceci n'est qu'une des dimensions de « la gauche », l'axe qui va du capitalisme à son au-delà. Il en existe d'autres : celui qui va de l'uniformité à l'éclosion du multiple, celui qui va du dirigisme à l'auto-organisation, de l'universalisme toujours abstrait au multiculturalisme concret, de l'écologie au productivisme, du normativisme à la puissance des constructions autonomes, de l'ordre à la création, du dogmatisme théoricien à la prise en considération première et à l'analyse patiente des réalités sociales, du fétichisme de la loi à la recherche permanente de la justice. « La gauche » n'a d'existence que multidimensionnelle.

Évoquer « la gauche » comme une réalité simple et identifiable, c'est donc se soumettre à ce que la politique représentative a construit sous ce terme. Et

1. Ce thème est particulièrement prégnant dans les mouvements sociaux de l'immigration, qu'il s'agisse

du Forum social des quartiers populaires (FSQP), du MIB ou des Indigènes de la République.

dans la France d'aujourd'hui, «la gauche» ne serait rien d'autre que ce qui, d'une manière ou d'une autre, demeure dans l'orbite des projets électoraux du parti socialiste. Elle serait réduite à l'un des courants de la politique politicienne qui cherchent à se succéder indéfiniment aux commandes d'un pouvoir à jamais confisqué.

Catherine Samary écrivait, à propos de l'affaire du «foulard» et de ses conséquences politiques : «J'adhère profondément, à la thèse de Saïd Bouamama quant à "l'enjeu du débat [...] fondamental : soit nous réussirons à éviter la division dans le peuple de ce pays, et le combat aura lieu contre notre ennemi commun, soit la division raciste l'emportera pour le plus grand bénéfice des dominants. Voilà pourquoi ces derniers ont mis tant d'ardeur à cette manipulation idéologique." Il faut la prolonger et approfondir sous l'angle plus "étroit" et délimité de ce qui tend à diviser les "milieux" militants et associations progressistes – y compris issus de l'immigration¹ ! »

Ni ceux qui expriment une juste rancœur à l'égard des forces politiques institutionnelles, ni ceux qui entendent faire de la «politique autrement» ne sont contraints à se soumettre à la définition classique de «la politique», réduite à la politique représentative et à la répétition de ses fractures infranchissables. Ils peuvent ensemble fédérer leurs forces, leurs réflexions et leurs aspirations pour s'organiser à la fois contre les dominations qui structurent l'ordre économique et social, contre celles qui structurent l'ordre national, et contre celles qui structurent le champ de la politique traditionnelle – dont la critique théorique comme pratique reste largement à entreprendre. C'est sans doute l'enseignement politique le plus important

1. *Op. cit.*

de la fracture révélée dans «la gauche» par le projecteur indigène.

Cet ouvrage a été reproduit et achevé
d'imprimer par l'Imprimerie Floch à Mayenne
en janvier 2010.

Numéro d'impression : XXXXXXXX
Dépôt légal : janvier 2010.
Imprimé en France

La persistance de la question palestinienne

Joseph A. Massad

**La persistance de la
question palestinienne**

Traduit de l'anglais par Joëlle Marelli

La fal

© **Joseph A. Massad**

© **La Fabrique éditions, 2009**

pour la langue française

Impression : Floch, Mayenne

ISBN : 978-2-91-337298-6

La Fabrique éditions

64, rue Rébeval

75019 Paris

lafabrique@lafabrique.fr

www.lafabrique.fr

Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

Introduction — 7

La persistance de la question
palestinienne — 10

Oublier le sémitisme — 42

Notes — 92

Introduction

Les deux textes qui composent ce petit volume traacent les liens historiques qui relient la pensée européenne du XVIII^e et XIX^e siècle dans les domaines de la politique, de la science, du langage, de la race et de la religion, aux questions portant sur l'impérialisme européen, sur l'identité européenne à l'intérieur et au dehors, et sur l'identité de ceux que l'Europe tient en sujétion dans ses frontières et au-delà. La discussion sur la question palestinienne s'est souvent tenue dans le contexte du nationalisme arabe d'après la Seconde Guerre mondiale, de l'antisémitisme européen et des problèmes spécifiques du colonialisme au Moyen-Orient, ou bien dans un autre contexte, celui d'une violence fantasmée, antéhistorique, censée empoisonner les relations entre « Arabes et Juifs » depuis des siècles. Le premier texte de ce volume montre les liens essentiels qui nouent la question palestinienne et la question juive, en refusant de les séparer et en insistant sur l'entrelacs qui en fait une seule et même question. Le second développe leurs connexions avec des sujets européens plus larges, comme le sémitisme et l'aryanisme. Ces questions,

La persistance de la question palestinienne

qui sont à mon sens imbriquées entre elles, sont à l'origine du genre de politique qui définit et limite aujourd'hui la vie des Palestiniens comme celle des Juifs israéliens.

Le premier texte (« La persistance de la question palestinienne ») provient d'un recueil d'articles écrits en anglais et publiés dans un ouvrage du même titre en 2006 (*Cultural Critique*, n° 59, University of Minnesota Press). Le second est une réflexion plus tardive élaborée à partir des travaux d'Edward Said et de Jacques Derrida sur les identités palestinienne et juive, sur la manière dont ces identités sont produites en Europe et par l'Europe et sur la nature de la lutte pour la Palestine.

Comparé au rôle de la Grande-Bretagne et des États-Unis dans la tragédie palestinienne avant 1948, celui de la France est bien moindre, même si son importance très accrue par la suite, notamment pendant la période de 1948 à 1967 où la France fut une alliée et un appui financier majeur d'Israël, reste insuffisamment reconnue. Depuis les années 1970, la position de la France, si ambivalente qu'elle soit, mérite grande attention. L'émergence de puissantes voix pro-israéliennes qui cherchent non seulement à étouffer toute parole palestinienne en France et au-dehors, mais aussi à distordre et dissimuler les événements liés à la lutte, cette émergence est un élément important de

la politique intérieure française qui a transformé le discours public sur la question palestinienne depuis plus de dix ans. La récente judiciarisation de l'histoire et des tragédies juives – en particulier de l'holocauste – leur déploiement et leur exploitation pour défendre le sionisme et la politique israélienne ont contribué à masquer encore davantage l'histoire palestinienne et l'histoire juive dans le contexte français. J'espère que ce livre contribuera à clarifier les enjeux de la lutte pour la Palestine, à la fois conceptuellement et politiquement. Pour finir, le but de ces essais est sinon d'empêcher, au moins de compliquer la tâche de ceux qui traitent des Palestiniens et des Juifs en omettant de les mettre en relation avec cette importante histoire idéologique européenne de la production de l'identité.

La persistance de la question palestinienne

Depuis un siècle, toutes les prédictions selon lesquelles la question palestinienne trouverait sa solution ont échoué. Certains, comme Theodor Herzl, pensaient que les Palestiniens accueilleraient favorablement les efforts civilisateurs des colonisateurs juifs et qu'il n'y aurait donc même pas de question¹. Plus tard, d'autres pensèrent que le problème aurait été résolu si les Palestiniens avaient accepté la conquête coloniale sioniste d'une grande partie de leur pays, légitimée par le plan de partition de l'ONU en 1947, et s'ils avaient créé un petit État sur les terres restantes. Plus tard encore, certains songèrent que si seulement les États arabes avaient absorbé la population palestinienne réfugiée après 1948, la question aurait certainement été réglée. En 1993, le monde impatient et exaspéré soupira de soulagement à la signature des accords d'Oslo qui firent d'Arafat, d'un Nelson Mandela qu'il était, un Mangosuthu Gatsha Buthelezi. Mais la question n'était toujours pas résolue². Certains considérèrent enfin qu'il suffirait, pour résoudre la question palestinienne, que les États arabes admettent le droit d'Israël à être

un État juif, autrement dit disposant du droit de discriminer légalement et pratiquement ses citoyens non-juifs suivant des critères raciaux et religieux. C'est d'ailleurs ce que firent les États arabes au sommet de Beyrouth en mars 2002, mais la question palestinienne persista et persiste toujours, aussi irréductible quinze ans après Oslo que l'année de la déclaration Balfour, en 1917. Qu'est-ce qui rend cette question si tenace devant tant d'espoirs et de désirs de solution ?

Antisémitisme

Depuis cent cinquante ans, beaucoup de gens s'efforcent d'expliquer la persistance de la question juive, qui a toujours été nouée à celle du sentiment antijuif dans l'histoire occidentale³. Ce sentiment, qu'il se donne des fondements religieux, sociaux, ethniques (origines géographiques et linguistiques) ou raciaux, s'est cristallisé au XIX^e siècle dans un spectaculaire édifice idéologique d'altérisation qui s'est fait connaître sous le nom d'antisémitisme. Au XIX^e siècle, Karl Marx postulait que la question juive serait résolue par l'émancipation humaine qui exigeait la fin des divisions entre les humains en tant qu'êtres « égotistes » habitant la société civile et en tant que citoyens « abstraits » dans le domaine de l'État⁴. L'émancipation tardant à se matérialiser, des auteurs du XX^e siècle aux visions aussi différentes que Sigmund Freud, Hannah

Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Isaac Deutscher, Abraham Léon et Jean-Paul Sartre ont cherché à analyser les raisons du sentiment anti-juif à travers les âges, se concentrant surtout sur la récente idéologie antisémite surgie du ventre de la modernité romantique⁵. Leurs réponses sont allées des interprétations psycho-sexuelles aux explications économiques. Dans *La Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer soutiennent que les Lumières ont évincé la dialectique et se sont posées elles-mêmes comme fin de l'histoire pour chercher ensuite à tout contrôler de manière totalitaire. Les antisémites ont alors posé les Juifs comme un « principe négatif ». C'est ainsi que les Lumières se sont transformées en cauchemar nazi et en capitalisme médiocratique⁶. Léon, lui, se tourne vers l'économie marxiste et voit dans les Juifs historiques un peuple-classe rendu nécessaire par l'économie européenne chrétienne⁷.

Quant à Freud, il identifie comme l'une des raisons du mépris pour les hommes juifs l'horreur ressentie par les garçons chrétiens lorsqu'ils entendent parler de la circoncision, qu'ils interprètent comme castration⁸. D'autres considèrent que l'identité même des Gentils est fondée sur la haine des Juifs. C'est exemplairement la thèse de Sartre : « Si le Juif n'existait pas, l'antisémite l'inventerait⁹. » Tout en réduisant le Juif à un objet de la haine du Gentil, lui déniaient ainsi toute action propre (*agency*), l'importante thèse de Sartre relie

la persistance de la question juive à la persistance de l'antisémitisme.

La Renaissance européenne s'était organisée autour du rejet de la barbarie européenne. L'évaluation négative de ce qu'on appela plus tard Moyen Âge motiva les penseurs de la Renaissance puis des Lumières à essayer d'inventer un passé héroïque et glorieux en s'appropriant la civilisation grecque, incorporée à une Europe d'invention récente¹⁰. Ce processus fut parallèle à l'appropriation protestante de la Bible hébraïque, jusqu'alors dédaignée par l'Église catholique. Instruit par la Renaissance et les Lumières, le colonialisme européen allait transmettre à tous les colonisés une semblable haine de soi culturelle, les invitant à prendre pour modèle la culture chrétienne européenne éclairée. Alors que le colonialisme commençait à régenter des peuples et des cultures en les altérant *a priori*, les Juifs vivant en Europe avaient une expérience déjà longue, quoique intermittente, de cette altération. Dans cette histoire européenne de rejet et de réinvention de soi, la Haskala juive apparut comme un projet assimilationniste cherchant à transformer la culture juive, identifiée comme non européenne sinon antieuropéenne par l'Europe post-Lumières, de façon à mieux l'accorder à l'image nouvelle de l'Europe et de ses Lumières. La *Jérusalem* de Moses Mendelssohn, par exemple, fut lue par beaucoup

comme un effort de transformation du judaïsme en une espèce de christianisme éclairé, ce qui conduisit nombre de ses critiques à l'inviter à franchir le pas de la conversion. Il ne le fit pas, mais ses enfants le firent¹¹. Au milieu du XIX^e siècle, le judaïsme réformé, innovation allemande, reprit le flambeau de la christianisation du judaïsme¹². Le rejet de ce qui est juif en faveur de ce qui est européen allait définir une part considérable du projet de la Haskala, qui voyait dans l'assimilation l'intégration définitive d'une judaïcité altérisée au sein de la nouvelle identité européenne¹³. Alors que ce projet semblait à maints égards un succès, d'ailleurs plus en Allemagne et en France que dans l'Europe orientale « non éclairée », il conduisit finalement à une christianisation officielle par des conversions formelles. Herzl lui-même, trois ans avant de lancer le projet sioniste qui allait servir de léger correctif à la Haskala, adressa au pape une lettre célèbre où il proposait le baptême de masse pour les Juifs d'Europe¹⁴.

Comme la Haskala, le sionisme avait adopté la pensée des Lumières européennes, et surtout allemandes, comme mode d'évaluation de la judéité et du judaïsme, qu'il chercha à transformer pour les y intégrer. Ce n'était pas tant que les antisémites eussent tort, de l'avis de Herzl qui trouvait par exemple que les Juifs français avaient en effet « de gros nez difformes, des regards rusés et fuyants¹⁵ »

et qu'ils parlaient un allemand dégradé, «les langues clandestines des prisonniers», comme il l'écrit dans *L'État juif*¹⁶. Le problème était plutôt que les anti-sémites ne proposaient pas de solution à cette vile condition juive. Le sionisme épousait cette vision des Juifs tout en étant conscient de son pedigree antisémite ; il voulait seulement débarrasser les Juifs de ces traits et leur apprendre à être des Européens. Tout en faisant leurs objectifs des *maskilim* et autres assimilationnistes juifs pour qui il s'agissait de faire disparaître la marque de l'altérité juive, le sionisme s'en distinguait en affirmant que les chrétiens européens ne permettraient jamais aux Juifs de prouver qu'ils pouvaient devenir des Européens en Europe. La solution semblait alors évidente : le sionisme, pour reprendre les termes de Herzl, fonderait pour les Juifs un État qui constituerait, «un morceau du rempart contre l'Asie, [...] la sentinelle avancée de la civilisation contre la barbarie¹⁷». Comme l'annonçait son roman *Altneuland*, cet État battrait les Européens à leur propre jeu civilisationnel. La colonie de peuplement serait le lieu de la transformation des Juifs. Pour devenir européens, les Juifs devaient quitter l'Europe. Ils pourraient y revenir et en faire partie intégrante à condition d'en imiter la culture à distance géographique. Les Juifs avaient été asiatiques en Europe, ils deviendraient européens en Asie¹⁸. Herzl déclare qu'il n'est pas question de leur faire quitter «la civilisation [pour] s'en aller dans le désert»,

mais plutôt que la transformation « s'effectue(rait) en pleine civilisation. On ne descend pas à un degré inférieur, on s'élève au contraire¹⁹ ». Dans la nouvelle colonie de peuplement, les Juifs ne seraient plus « sales », « rusés », « parasitiques », « paresseux », « superstitieux », « faibles », « efféminés », suivant la vision de l'antisémitisme et du sionisme, mais zélés, doués d'esprit scientifique, forts, rationnels, propres et civilisés – en un mot, européens²⁰.

La rencontre avec les Arabes palestiniens suscita l'expansion du projet transformateur. En cherchant à métamorphoser les Juifs en Européens, le sionisme déclencha un processus de métamorphose des Arabes palestiniens en Juifs, dans une géographie déplacée de l'antisémitisme. Nous verrons comment la persistance de cette impulsion antisémite dans la pensée chrétienne européenne au XIX^e siècle, communiquée au sionisme juif et intériorisée par lui, allait organiser au siècle suivant une part importante de la perspective culturelle sioniste et des projets politiques afférents²¹. Le dernier projet de transformation culturelle dans lequel se lança alors le sionisme fut la métamorphose du Juif en antisémite, métamorphose justement comprise comme la preuve ultime de son européanité. L'Holocauste ne fit que renforcer cette croyance. Le sionisme prétendit ainsi que seuls avaient échappé au destin qui s'était abattu sur les Juifs obstinés dans leur condition diasporique

ceux qui avaient répondu à l'appel transformateur dans la colonie de peuplement. Là réside le mépris du sionisme pour la diaspora et les victimes de l'Holocauste²². Mais le projet du sionisme se révéla double : pour transformer le Juif en antisémite (ou « antijuif », suivant la formulation du psychologue clinicien Benjamin Beit-Hallahmi²³) il fallut faire de l'Arabe palestinien un Juif européen en voie de disparition.

Colonialisme de peuplement

Pour transformer les Juifs en Européens en Asie, le sionisme leur proposait un éventail de professions qui leur avaient été périodiquement fermées durant leur résidence en Europe, notamment dans les domaines agricole et militaire ; il fit d'eux tout à la fois des travailleurs productifs et des « *sabras* » virils et conquérants²⁴. Ces possibilités leur étaient offertes par une terre asiatique revendiquée par le sionisme comme héritage transmis aux Juifs modernes par ceux qui étaient considérés comme leurs « ancêtres hébreux ». L'une des principales tâches que s'assigna le projet sioniste fut d'ailleurs l'organisation de fouilles archéologiques destinées à étayer l'avenir des Juifs par le passé des Hébreux²⁵. Le sionisme comprenait que pour devenir européens, les Juifs ne pouvaient plus s'identifier en termes tribaux ou religieux ; il leur fallait désormais le faire en termes de race et de nationalité.

C'est dans ce contexte que les origines religieuses du judaïsme devinrent des origines nationales et raciales et que les anciens rois hébreux devinrent les ancêtres des Juifs modernes. Ceci s'accomplit au début du siècle par l'investissement sioniste dans la nouvelle science statistique, laquelle, incorporée à ce qui était jusqu'alors connu sous le nom de *Wissenschaft des Judentum* («science du judaïsme») en fit une *jüdische Wissenschaft* («science juive»). Arthur Ruppin dirigeait le Bureau des statistiques juives, installé à Berlin dès 1904 afin de démontrer scientifiquement comment les Juifs formaient un *Volk* et une race²⁶. Ruppin s'intéressait grandement à l'eugénisme et avait remporté un «prix important» pour une étude en génétique²⁷. Dix ans plus tard, il fut nommé représentant de l'exécutif sioniste en Palestine²⁸. D'après une récente étude du chercheur israélien Sachlav Stoler-Liss, pendant toutes les années 1930, des membres éminents de l'establishment médical sioniste en Palestine défendirent le principe de la castration des malades mentaux, souhaitant encourager la reproduction au sein des familles «qui comptent parmi l'intelligentsia», tout en limitant l'extension des «familles d'origine orientale» (*mizrahies*) et «empêcher [...] les vies dépourvues de finalité»²⁹. La journaliste du quotidien israélien *Ha'aretz* s'étonne de ce que «ces propositions ne proviennent pas de quelque programme du Troisième Reich, mais sont bien le fait de personnages clé

de l'establishment sioniste en *Eretz Israël* pendant la période du mandat britannique³⁰». Ces idées allaient pourtant continuer à conduire le mouvement sioniste jusqu'à nos jours, s'exprimant avec la plus grande clarté dans la quête contemporaine de « marqueurs génétiques » juifs³¹.

Ce sont les principes nationalistes européens *Blut und Boden* (« le sang et le sol ») qui guidèrent l'invention sioniste des Juifs comme nation possédant sa propre terre. Le premier point à l'ordre du jour allait donc consister à coloniser une telle terre pour s'y installer. La *nahalat avot*, la « terre ancestrale », désert asiatique « désolé » et « en déshérence », les colons juifs allaient en faire une terre européenne verdoyante, florissante, couverte d'arbres et de forêts – inépuisable sujet de fierté pour les Juifs israéliens. *Altneuland*, le roman futuriste de Herzl, n'a pas seulement servi de plan fantastique à cet effet. L'image même du Juif comme vecteur de la civilisation européenne des Gentils dans une géographie barbare est constitutive de l'argumentaire politique sioniste. C'est dans ces termes que Haïm Weizmann formula le projet en 1930 : « [Nous] souhaitons épargner aux Arabes autant que possible les souffrances que subit toute race arriérée à l'arrivée d'une autre nation, plus avancée³². » Quand les Palestiniens décidèrent de résister à

* Les expressions en italiques suivies d'un astérisque sont en français dans le texte.

cette *mission civilisatrice*^{*}, Weizmann, futur premier président de l'État d'Israël, caractérisa ainsi les tâches qui attendaient le sionisme dans la répression de cette résistance : « D'un côté, les forces de la destruction, les forces du désert se sont levées, et de l'autre côté les forces de la civilisation et de l'édification tiennent fermement. C'est la vieille guerre du désert contre la civilisation, mais nous ne nous laisserons pas arrêter³³. » En effet, personne ne les arrêta. Ils détruisirent une part importante de la société palestinienne et expulsèrent la majeure partie de sa population. Le sionisme resta cependant travaillé par une grande inquiétude quant aux traces significatives qui restaient des Palestiniens et aux traces supposées des Hébreux qu'il s'obstinait à vouloir exhumer. Ainsi, les mots désormais célèbres de Moshé Dayan sur ce qui était arrivé aux villes palestiniennes ne nous parlent pas seulement de la destruction du passé non-juif de la Palestine, mais aussi de la production d'un passé juif amalgamé au passé hébraïque :

Des villages juifs ont été construits à la place des villages arabes. Vous ne connaissez même pas les noms de ces villages arabes et je ne vous le reproche pas, parce que ces livres de géographie n'existent plus. Non seulement les livres n'existent pas, mais les villages arabes non plus ne sont plus là. Nahalal est apparu à la place de Mahloul, Gvat à la place de Jibta,

Sarid à la place de Haneifa et Kfar Yehoshuah à la place de Tel-Shaman. Il n'y a pas un seul endroit construit dans ce pays qui n'ait pas eu auparavant une population arabe³⁴.

Cette opération palimpsestique n'eut rien d'arbitraire, mais fut au contraire soigneusement planifiée dès le début de la colonisation, avec la création du « Comité des noms de lieux » du Fonds national juif, rebaptisé après 1948 « Comité israélien des noms de lieux³⁵ ». Israël continua sans état d'âme à changer les toponymes après l'occupation de la Cisjordanie et de la bande de Gaza³⁶. Les nouveaux noms restèrent après les accords d'Oslo. La Cisjordanie porte toujours ses noms sionistes exhumés, « Judée et Samarie », des noms utilisés dans le parler gouvernemental et journalistique, non seulement par les dirigeants et les partisans du Likoud, mais aussi par ceux du Parti travailliste.

Non seulement les nouveaux noms exhumés sont restés, mais le projet colonial qui avait été la force motrice initiale du sionisme n'a rien perdu de sa vigueur. Depuis 1948, l'implantation coloniale sioniste a transformé le territoire palestinien en érigeant de nouveaux bourgs et de nouvelles villes sur les ruines et les traces des vies palestiniennes. Des colons juifs européens s'installèrent dans les lieux palestiniens qui n'avaient pas été détruits et les convertirent en localités juives européennes. Évo-

quant les premiers efforts de colonisation des survivants de l'Holocauste à leur arrivée en Palestine, l'historien israélien Tom Segev écrit :

[...] la guerre d'Indépendance éclata et des dizaines de milliers de logements furent disponibles. [...] Des centaines de milliers d'Arabes prirent la fuite et furent expulsés de chez eux. Des villes entières, des centaines de villages se vidèrent de leurs habitants et furent repeuplés en bonne et due forme par les nouveaux venus. En avril 1949, ces derniers étaient au nombre de 100 000, la plupart survivants du génocide. Ce fut à la fois un moment dramatique de la guerre et une bataille d'une effrayante banalité pour l'acquisition de maisons et de meubles. Des hommes libres, les Arabes, partirent en exil comme de misérables réfugiés ; et de misérables réfugiés, les Juifs, s'emparèrent des maisons des exilés pour commencer leur nouvelle vie d'hommes libres. Les uns perdaient tout ce qu'ils possédaient au moment où d'autres trouvaient ce dont ils avaient besoin – des tables, des chaises, des armoires, des pots, des casseroles, des plats, parfois des habits, des albums de famille, des livres, des radios et des animaux domestiques. La plupart des immigrants investirent les maisons arabes abandonnées dans le désordre et l'anarchie et sans autorisation légale. Pendant

plusieurs mois, le pays fut pris d'une frénésie de «prenez tout ce que vous pouvez», «premier arrivé, premier servi». Par la suite, les autorités s'efforcèrent d'arrêter le pillage et exercèrent un contrôle sur la répartition du logement, mais c'était en général trop tard. Les immigrants prirent également possession des magasins et des ateliers arabes; bientôt certains quartiers arabes commencèrent à ressembler à des villes juives de l'Europe d'avant-guerre, avec des tailleurs, des cordonniers, des droguistes, des métiers juifs traditionnels³⁷.

Le sionisme allait continuer à faire de ces villes des localités entièrement européennes, ajoutant une saveur hébraïque à la nouvelle identité juive. Non seulement il se réappropria l'histoire laïque et religieuse des Hébreux dont la philosophie religieuse avait été confisquée par le protestantisme européen, mais à la faveur de ses engagements civilisationnels européens, il intégra en bloc le douteux héritage grec de l'Europe. C'est dans cet esprit que la division schismatique entre les éthiques juive et chrétienne fut colmatée après la Seconde Guerre mondiale sous l'appellation d'héritage «judéo-chrétien» commun à tous les civilisés³⁸.

La question palestinienne persista pendant toute l'histoire pré-étatique du sionisme, à la fois comme question nationale et comme question territoriale.

La persistance de la question palestinienne

La création de l'État d'Israël en 1948 déclencha un processus de colonisation ininterrompue, l'occupation de la Cisjordanie et de la bande de Gaza en 1967 marquant une intensification de cet effort qui a pris une impulsion encore plus forte depuis la signature des accords d'Oslo, le nombre de colons juifs installés dans les territoires-toujours-occupés ayant doublé depuis 1993. Mais de même que la colonisation sioniste, la résistance palestinienne se poursuit. La question palestinienne dure donc aussi longtemps que dure l'aventure coloniale sioniste.

Racisme

Tout en métamorphosant la Palestine en terre des anciens Hébreux pour la reconditionner ensuite en terre des Juifs modernes et futurs, le sionisme lança sa production culturelle. L'objectif était de garantir le caractère européen et non asiatique d'Israël qui, dans le parler sioniste, devait être sous-trait au « levantinisme ». Le risque de « levantinisation » de la nouvelle géographie du sionisme, l'Asie transformée en Europe, ne devait pas seulement être imputé à la persistance des traces et des corps palestiniens dans l'espace récemment déclaré euro-juif, mais plus terriblement, au rapt sioniste des Juifs arabes qui détournait le cœur du projet. Comme l'a montré Ella Shohat³⁹, l'anxiété suscitée par les Juifs arabes était aussi forte

que celle causée par les Palestiniens, auxquels s'ajoutaient les « hordes » d'Arabes qui entouraient cette oasis de culture européenne – ce que les Juifs israéliens appellent aujourd'hui leur « quartier difficile⁴⁰ ». Cela n'a toutefois jamais empêché le sionisme de s'approprier le fruit du travail des paysans palestiniens. Dans la même veine, il s'est approprié comme plats nationaux les traditions culinaires palestiniennes et pansyriennes comme le houmous, le falafel, le tabbouleh, le maftoul (plus connu aux États-Unis et en Europe sous l'appellation « couscous israélien ») et la salade villageoise palestinienne faite de légumes finement émincés (aujourd'hui appelée « salade israélienne » dans les « *delis* » de New York).

Dans la chaîne de représentations formée par les idéologues sionistes de Herzl à Menachem Begin et à Ariel Sharon, les Palestiniens figurent de différentes manières, toutes liées. Si Herzl les voyait comme des gens « sales » aux allures de « brigands⁴¹ », Menachem Begin les considérait comme des « bêtes à deux pattes⁴² ». Noter l'impeccable coïncidence entre les adjectifs antisémites utilisés contre les Juifs européens et ceux que le sionisme utilise pour décrire les Palestiniens. Herzl souhaitait « transférer cette population misérable » vers les pays voisins, tâche qu'exécutèrent avec succès Ben Gourion et la direction sioniste en 1948, expulsant la majeure partie de la population palestinienne, et de manière plus mitigée en 1967,

quelques centaines de milliers à peine. La tolérance des Juifs israéliens à l'égard des « sales étrangers » qui vivent parmi eux a ses limites. Dans un rapport de l'Institut israélien pour la démocratie publié en février 2004, « en 2003, plus de la moitié (53 %) des Juifs en Israël disent clairement qu'ils sont contre l'égalité complète pour les Arabes ; 77 % disent qu'il devrait y avoir une majorité juive pour les décisions politiques cruciales [...] et la majorité (57 %) dit que les Arabes devraient être encouragés à émigrer », référence voilée à l'expulsion ou « transfert⁴³ ». C'est une pratique centrale dans le programme sioniste de transformation du Palestinien en Juif. Le mécanisme d'expulsion permet de faire en un éclair du Palestinien, dont le mode de vie est lié à la terre, ce Juif diasporique errant sans terre, pour qui le sionisme n'a que mépris. La manière de voir les Palestiniens étant marquée par l'épistémologie antisémite qui organisait la rencontre du sionisme avec cette population majoritairement paysanne, l'expulsion physique devint le principal instrument à disposition du sionisme et d'Israël pour l'effectuation de cette métamorphose.

Mais en dépit de ses vaillants efforts, le sionisme ne parvint pas à expulser tous les Palestiniens. Il fit de ceux qui restèrent en Israël des étrangers sur leur propre terre et les soumit de 1948 à 1966 à un système militaire raciste rappelant la vie des Juifs européens sous les pires espèces de régimes anti-

sémites⁴⁴. Le massacre de Kafr Qassem en 1956, où quarante-sept citoyens palestiniens d'Israël (tous des civils non armés) furent abattus par des soldats israéliens ne diffère pas beaucoup de nombre des pogromes subis par les Juifs d'Europe⁴⁵. Depuis 1966, cette population vit sous un système civil raciste qui évoque les expériences moins extrêmes des Juifs européens sous des lois antisémites discriminatoires⁴⁶. Quant à la population palestinienne de Cisjordanie et de Gaza, occupées en 1967, ses terres et ses maisons sont devenues des ghettos assiégés, emmurés et entourés de meutes de colons et de l'armée israélienne. Pour que les Juifs antisémites puissent faire fleurir le « désert » palestinien, il fallait effacer les preuves de l'agriculture palestinienne. C'est ainsi que fut entreprise la désertification des terres palestiniennes. L'arrachage de centaines de milliers d'oliviers palestiniens en Cisjordanie et dans la bande de Gaza par l'armée israélienne et les colons juifs, ainsi que les récentes opérations d'arasement de quatre millions de mètres carrés de terres cultivées ont pour but entre autres de prouver que les Palestiniens ne peuvent être autorisés à vivre que dans un désert⁴⁷. Seuls les Juifs antisémites peuvent vivre dans un simulacre européen de prairies et de vertes collines. Le Palestinien judaïsé vivra, s'il le peut, dans le désert.

Israël a donc réussi à reproduire les diverses conditions subies par les Juifs européens en milieu anti-

sémite extrême, en imposant des conditions comparables aux différents secteurs du peuple palestinien. L'importante différence, c'est que ce sont à présent les Juifs qui exercent l'oppression antisémite contre une population récemment judaïsée. Les Palestiniens expulsés ont une expérience de la vie qui entretient à bien des égards des similitudes troublantes avec la situation des Juifs européens en Europe au XIX^e et une partie du XX^e siècle. Dans les pays où les Palestiniens bénéficient de l'égalité des droits, la Jordanie par exemple, ils affrontent une discrimination officieuse à tous les niveaux du gouvernement, des campagnes politiques étant menées par des extrémistes appelant à leur expulsion ou à leur « rapatriement » – un terme qui ne peut être apprécié à sa juste mesure que par qui connaît l'histoire des campagnes antisémites qui exigeaient l'expulsion des Juifs d'Europe⁴⁸. Dans les pays qui leur refusent l'égalité des droits, comme le Liban, ils languissent depuis soixante ans dans des camps de réfugiés, privés de droits et constamment harcelés par la police, sans compter les campagnes militarisées destinées à les massacrer et à les « rapatrier »⁴⁹. Bien souvent, même les Palestiniens de la diaspora qui cherchent à s'assimiler dans leurs nouveaux pays n'en ont pas la possibilité. La transformation des Palestiniens en Juifs se situe précisément au niveau de ces parallèles. Ce phénomène est parfaitement résumé par le fait que l'ancienne épithète antisé-

mite («sale Juif») soit devenue l'insulte préférée des Israéliens juifs en direction des Palestiniens (*aravim melukhlakhim*, «sales Arabes»).

Mais le fait de transformer les Palestiniens en Juifs ne signifie pas qu'ils aient accès à leurs ancêtres hébreux de Palestine. Au contraire, l'appropriation sioniste de l'histoire des Hébreux palestiniens comme ancêtres des Juifs d'Europe devenus anti-sémites prive en réalité les Arabes palestiniens de toute connexion avec leurs antécédents hébraïques. Alors que les voisins égyptiens, jordaniens, libanais et irakiens disposent d'une histoire nationale remontant aux pharaons, aux Nabatéens, aux Phéniciens et aux Babyloniens, les Palestiniens ne peuvent rien revendiquer du passé de la Palestine. Récemment convertis à une judaïcité sans terre, ils ne peuvent accéder au passé d'une terre colonisée par des juifs hébraïques antisémites, pas plus qu'ils ne peuvent revendiquer des ancêtres dont le sionisme a fait les ascendants exclusifs des Juifs. Cela n'est pas sans rappeler le processus par lequel les prophètes hébreux avaient été détournés par le christianisme. Il est ironique et particulièrement scandaleux pour le sionisme à cet égard de découvrir que le jeune David Ben Gourion postulait dès 1918 que les paysans palestiniens étaient les authentiques descendants des Juifs restés en Palestine et qu'en dépit de la conquête islamique, ces paysans avaient maintenu les traditions de leurs ancêtres hébreux, notamment en conservant les

noms de leurs villages⁵⁰. Ben Gourion alla jusqu'à déclarer que « malgré beaucoup de mélanges, la majorité des fellahs [palestiniens] de Palestine occidentale sont unis par leur aspect extérieur et par leur origine, et dans leurs veines coule sans aucun doute beaucoup de sang juif – celui des paysans juifs qui, aux jours des persécutions et de la terrible oppression, avaient renoncé à leur tradition et à leur peuple afin de conserver leur attachement et leur loyauté à la terre des Juifs⁵¹ ». Quoi qu'il en soit de cette opinion ancienne et aujourd'hui oubliée de Ben Gourion, les constantes de la pensée sioniste persistent sans interruption, du *Judenstaat* (« L'État des Juifs ») de Herzl jusqu'à la prospère *medinat israel* (l'État d'Israël) qui espère devenir une fois pour toutes *Palästinenser-rein*. À l'évidence, ce désir sioniste de pureté nationale, raciale et religieuse préservée de toute contamination se distingue à peine de ses antécédents nationalistes et antisémites européens.

L'européanité fut d'emblée un objectif clair. Herzl imaginait un État adoptant l'allemand comme langue et pour les noms des villes. Dans son roman, il propose par exemple d'appeler une ville « Neudorf ». Il récuse le yiddish comme langue de la colonie de peuplement, y voyant une langue de « ghetto », un ensemble de « jargons rabougris et corrompus⁵² ». Les hébraïstes sionistes d'Europe orientale montrèrent une meilleure intel-

ligence de l'européanité que l'Européen occidental qu'était Herzl, qui cherchait l'imitation aveugle. Ils tenaient à l'ancienneté de la langue pour un pays ancien, répondant aux principes nationalistes européens du *Blut und Boden*. Tout en insistant sur le fait qu'un nouvel hébreu laïcisé servirait mieux aux Juifs nouvellement rédimés, faisant un pas de plus dans l'assimilation des Juifs modernes aux anciens Hébreux, ils s'inquiétèrent de la prononciation hébraïque. Dans ce contexte, le fondateur du sionisme révisionniste, Vladimir Jabotinsky, tint à préciser dans un article de 1930, intitulé « L'Accent hébreu » : « [...] il y a des experts qui pensent que nous devrions rapprocher notre accent de l'accent arabe. Mais c'est une erreur. L'hébreu et l'arabe sont des langues sémitiques, mais cela ne signifie pas que nos Pères parlaient avec l'accent arabe... nous sommes des Européens et notre goût musical est européen, c'est le goût de Rubinstein, de Mendelssohn et de Bizet⁵³ ».

Soucieux du risque d'affaiblissement de la métamorphose culturelle des Juifs ashkenazes par les Juifs marocains, David Ben Gourion déclara : « Nous ne voulons pas que les Israéliens deviennent des Arabes. Nous sommes tenus de lutter contre l'esprit du Levant qui corrompt les individus et les sociétés, et de préserver les valeurs juives authentiques telles qu'elles se sont cristallisées dans la Diaspora [européenne]⁵⁴. » En 1949, le journal

Ha'aretz s'inquiéta de ce que certains Juifs arabes se trouvaient «à un niveau encore plus bas que celui que nous connaissons par les anciens Arabes d'*Eretz Israël*⁵⁵». Tout une opération culturelle de civilisation des Juifs non européens fut élaborée pour leur «développement», sans beaucoup de succès⁵⁶.

Comme l'a montré Michael Selzer dans son ouvrage classique, *The Aryanization of the Jewish State*, l'antisémitisme germanique fut au départ d'un effet de domino qui commença en Allemagne pour s'achever en Palestine. L'antisémitisme allemand considérait les Juifs allemands comme sales et fourbes, médiévaux et efféminés. Les Juifs d'Europe occidentale avaient projeté ces images sur les *Ostjuden* – les Juifs d'Europe orientale – dans nombre de leurs descriptions. C'était à présent au tour des *Ostjuden* d'utiliser les mêmes adjectifs pour décrire les Juifs arabes⁵⁷. Selzer ne pousse pas son argument suffisamment loin pour inclure les Palestiniens, qui allaient faire l'objet d'un ultime déplacement. Dans la colonie de peuplement, la population juive, quelle que soit son origine ethnique, avait intériorisé l'épistémologie antisémite dans sa description des Palestiniens.

Ce n'est pas simplement une névrose super-structurale dont le sionisme se serait trouvé affligé. C'est plutôt le fondement idéologique sur lequel il repose. Si le sionisme procédait d'un rejet de tout

ce qui était juif en faveur de la culture européenne, sa mission pédagogique était de conformer tous les Juifs à ce modèle. Pour justifier ses efforts de colonisation de la Palestine auprès d'un monde européen non juif, le sionisme présenta les Juifs comme des vecteurs de la civilisation européenne dans un pays affligé d'une population barbare, « parasitaire », qui le négligeait et en faisait un désert. Ce que l'antisémitisme projetait sur les Juifs européens allait être en grande partie reporté sur les Arabes palestiniens, auxquels furent attribuées des caractéristiques jusqu'alors considérées, par le sionisme et par l'antisémitisme, comme spécifiques de la judaïcité diasporique. La question de la « négligence » des Palestiniens quant à la terre sur laquelle ils vivaient « en parasites » n'est pas très éloignée du poncif antisémite désignant les Juifs européens comme usuriers improductifs « parasitant » la société chrétienne d'Europe.

Même devant les plus rigoureux parallèles entre pratiques antisémites et pratiques sionistes, le sionisme ni Israël ne montraient, ni ne montrent aujourd'hui encore aucune gêne. Au contraire, comme la suite le démontre, les soldats juifs israéliens auraient plutôt tendance à se montrer de zélés disciples des antisémites. Cela n'a rien de nouveau, mais renvoie à la scène originale du mariage entre le sionisme juif et l'antisémitisme. C'est particulièrement clair dans la pensée de Herzl, qui écrit dans son journal en 1895 que l'antisémitisme est

« plus que compréhensible », qu'il est « salutaire » et « utile au caractère juif ». Il va plus loin, expliquant que l'antisémitisme constitue l'« éducation d'un groupe par les masses ». Il prédit qu'avec « l'école de la vie », « un mimétisme darwinien surviendra⁵⁸ ». Plus tard, Herzl favorisa les alliances avec les antisémites de l'époque. Cette logique a persisté jusqu'à nos jours. Les soldats israéliens engagés dans la répression du second soulèvement palestinien contre l'occupation militaire israélienne ont trouvé une inspiration pédagogique dans un précédent antisémite. D'après le journal israélien *Ha'aretz*,

En vue d'une préparation adéquate à la prochaine campagne, l'un des officiers israéliens dans les territoires a dit récemment : « Il est justifié et même essentiel de tirer des enseignements de toutes les sources possibles. Si la mission est de s'emparer d'un camp de réfugié densément peuplé ou de prendre la casbah de Naplouse, et si l'obligation du commandant est d'essayer d'exécuter la mission sans victimes ni d'un côté ni de l'autre, il lui faut d'abord analyser et intérioriser les leçons de batailles plus anciennes – et même, si choquant que cela puisse paraître, même la manière dont l'armée allemande s'est battue dans le ghetto de Varsovie. » Cet officier a effectivement réussi à choquer, notamment parce qu'il n'est

pas le seul à avoir cette approche. Beaucoup de ses camarades admettent que pour sauver des Israéliens aujourd'hui, il est juste de faire usage d'un savoir qui tire son origine de cette terrible guerre dont les victimes furent leurs proches⁵⁹.

La pratique plus récente consistant à inscrire des numéros sur les bras de centaines de Palestiniens amassés dans les camps de détention israéliens depuis février 2002 démontre en outre que le précédent nazi fonctionne non comme un moyen de dissuasion mais comme un modèle pédagogique pour l'armée israélienne⁶⁰.

Le racisme du sionisme dérive clairement d'un antisémitisme antérieur qui a simplement changé de cible. C'est pourquoi la persistance de la question palestinienne est organiquement liée à la persistance de la question juive, dont la résolution sioniste s'est accomplie par déplacement. Le sionisme n'était pas entièrement convaincu que son projet de peuplement colonial suffirait à transformer les Juifs en Européens. Son objectif supérieur était une normalisation des Juifs qui ne pourrait s'accomplir que lorsque ceux-ci seraient devenus des antisémites européens qui se mettraient à voir la judaïcité diasporique avec les yeux de l'antisémitisme. Les exemples abondent. Témoin du mépris du sionisme pour la diaspora juive comme

La persistance de la question palestinienne

pour les victimes juives de l'Holocauste considérées comme des mauviettes passives, le vocable populaire en hébreu pour « poule mouillée » est le mot *sabon*, « savon ». Cet usage est apparu après la Seconde Guerre mondiale quand circulaient les récits de Juifs transformés en savon par les nazis⁶¹. Même les survivants de l'Holocauste étaient vus à travers les lunettes de l'antisémitisme. Ben Gourion lui-même évoqua les survivants comme « des gens qui n'auraient pas survécu s'ils n'avaient été ce qu'ils étaient : des gens durs, méchants et égoïstes, et ce qu'ils ont subi là-bas a eu pour effet de détruire les qualités positives qu'il leur restait⁶² ». Dans ce contexte, l'accomplissement du sionisme fut précisément cette métamorphose du Juif en antisémite. La persistance de l'antisémitisme comme épistémologie directrice du sionisme rend donc compte, pour une grande part, de la persistance de la question palestinienne.

Nationalisme

Le sionisme est d'abord et avant tout une idéologie nationaliste dans la tradition romantique européenne, bien qu'il soit tard venu dans cette tradition. L'influence du romantisme allemand (notamment de philosophes comme Herder et Fichte), le mouvement de jeunesse allemand (imité par le sionisme), ainsi que les idées *fin de siècle** de la pensée évolutionniste et des théories de la

race et de la dégénérescence informent beaucoup de cette construction idéologique. Max Nordau, théoricien par excellence de la dégénérescence, fut l'un des pères philosophiques du sionisme, appelant à la régénérescence des Juifs dégénérés⁶³. Il avait pris soin de souligner : « Nous ne deviendrons pas des Asiatiques là-bas [en Palestine], pour ce qui est de l'infériorité anthropologique et culturelle, pas plus que les Anglo-Saxons ne sont devenus des Indiens en Amérique du Nord, des Hottentos en Afrique du Sud ou des membres des tribus papoues en Australie⁶⁴ ».

Comme tous les nationalismes, le projet identitaire du sionisme est fondé sur une opposition binaire entre soi et l'autre. Ce qui est remarquable à cet égard, c'est la manière dont l'antisémite, et non le Juif, constitue le soi du sionisme, le Juif étant l'autre contre lequel doit être fondé le nouveau soi. En intériorisant la subjectivité antisémite, le sionisme adopte sans reste son épistémologie, voyant ainsi le Juif comme tout ce que n'est pas la nouvelle identité sioniste. Dans l'idiome sioniste, cela se traduit par le fait de se détourner du Juif diasporique au profit du nouveau Juif israélien attaché à la terre, modelé d'après l'antisémite par opposition à l'existence même du Juif diasporique. Si l'antisémite recherche l'expulsion et l'annihilation du Juif diasporique, le Juif israélien est engagé dans un projet similaire. Toute une histo-

riographie porte désormais sur l'assistance apportée par le sionisme aux régimes antijuifs dans l'expulsion de leurs Juifs vers Israël⁶⁵, mais tout aussi important est l'engagement du sionisme dans l'annihilation du Juif diasporique au point de vue ontologique, sinon physique. Le nouveau Juif sioniste se constitue alors ontologiquement par opposition à tout ce qui est diasporiquement juif (et qui formait la majeure partie de l'existence juive jusqu'à l'émergence du sionisme), vu à travers les lunettes de l'antisémitisme. Comme l'a montré Ella Shohat, en s'efforçant de réprimer le Juif diasporique dans sa nouvelle subjectivité, le sionisme est toujours mal à l'aise et redoute un retour du refoulé⁶⁶. En extériorisant cette anxiété sur les Palestiniens comme nouveau Juif diasporique, en les réprimant, il garantit la permanence et la stabilité de sa nouvelle subjectivité. La persistance de l'oppression sioniste des Palestiniens lui est ainsi nécessaire pour maintenir la structure ontologique de la nouvelle identité, à défaut de quoi il redoute que le Juif diasporique intérieur revienne le hanter. Cela n'est pas sans nous rappeler la formule sartrienne de la nécessité du Juif pour l'existence ontologique de l'antisémite.

Le sionisme est aussi un mouvement colonial rendu possible par un monde colonial européen qu'il espérait pouvoir à la fois seconder et étendre. La fin du colonialisme formel, qui culmina avec la libé-

ration de l'Algérie en 1962 et l'indépendance des colonies africaines du Portugal (notamment l'Angola et le Mozambique en 1975), laissa Israël batailler en Asie aux côtés des seules colonies de peuplement qui restaient en Afrique, la Rhodésie et l'Afrique du Sud. Depuis 1994, le statut de dernière colonie de peuplement n'est pas très rassurant pour Israël. Le nationalisme chauvin de la société israélienne, sa forte militarisation et son idéologie raciale suprématiste masquent une angoisse croissante quant à sa place dans le monde⁶⁷. La transformation du Juif en antisémite européen, toutefois, est l'élément qui le conforte dans sa stratégie persistante d'engrangement de soutien.

Le fait de se présenter comme une extension de l'Europe explique une part importante du soutien dont Israël a bénéficié auprès de l'Europe et de l'Amérique au siècle passé. Herzl ne l'avait que trop bien compris quand il prédisait que les antisémites seraient les meilleurs appuis du sionisme : « Les gouvernements des pays où sévit l'antisémitisme ont un vif intérêt à nous procurer cette souveraineté⁶⁸ ». Allaient même, selon lui, contribuer à un fonds d'émigration destiné aux Juifs européens « non seulement les pauvres petits Juifs, mais encore les chrétiens qui veulent se débarrasser des Juifs⁶⁹ ». De plus, « d'honnêtes antisémites devront être associés à l'œuvre pour y exercer en quelque sorte un contrôle populaire⁷⁰ ». On ne saurait comprendre plus clairement le rôle des antisémites dans

les efforts sionistes. Herzl affirma sans détour que « les antisémites deviendront nos amis les plus fiables, les pays antisémites, nos alliés²¹. »

La persistance de l'antisémitisme dans la pensée euro-américaine aujourd'hui, avec sa haine ininterrompue de la figure du Juif, est précisément ce qui informe le soutien européen et américain au Juif antisémite vivant en Israël. De ce point de vue, le fait que les fondamentalistes chrétiens antisémites soient les meilleurs alliés d'Israël aux États-Unis n'a rien d'une coïncidence. Le sionisme ne comprend cela que trop bien, étant un projet entièrement fondé sur ce présupposé et sur cette attente bien fondée.

La résistance du peuple palestinien au projet sioniste, son exigence qu'un terme soit mis au racisme et au colonialisme israéliens et qu'Israël se transforme en un État binational non raciste, sont catégorisés par le sionisme au registre de l'« antisémitisme ». L'ironie consistant pour le sionisme antisémite à représenter les Palestiniens sous les traits du véritable antisémite n'a rien de purement rhétorique : c'est un geste essentiel au modelage de l'opinion publique juive, à la fois en Israël et dans le monde. Si l'antisémitisme européen et le sionisme avec lui visaient le Juif asiatique d'Europe, la résistance palestinienne, appelée « antisémitisme » par le sionisme, vise le Juif européenisé en Asie. Ce qu'exige la résistance palestinienne est la déseuropéanisation du Juif. Elle en appelle au

sionisme pour qu'il renonce à la source d'inspiration qu'est pour lui l'antisémitisme européen. Ce que les Palestiniens appellent de leurs vœux, c'est *l'asiatisation* des Juifs européens d'Israël, avec le résultat qu'ils en viennent à se considérer non seulement comme étant *au* Moyen-Orient, mais comme étant *du* Moyen-Orient. Ce faisant, les Palestiniens touchent au cœur le projet sioniste qui n'est autre que l'eupéanisation du Juif en milieu asiatique. L'insistance des idéologues sionistes est régie par le refus du retour de l'asiatique dans le Juif, dont ils savent que sa conséquence serait la perte du soutien européen et américain.

Ce n'est pas pour se voir défait par les « nouveaux Juifs » que le sionisme s'est acharné durant un siècle à transformer le Juif en antisémite et à s'intégrer ainsi [*become part of*] à l'Europe. Sa persistance à opprimer les Palestiniens est précisément persistance à réprimer le Juif intérieur. Les engagements antisémites américain et européen à soutenir les Juifs déjudaïsés en Israël sont au cœur de la question palestinienne. La persistance de la question *palestinienne* est donc la persistance de la question *juive*. L'une et l'autre questions ne peuvent être résolues que par le rejet de l'antisémitisme qui afflige une grande partie de l'Europe et de l'Amérique et mobilise la propre haine du sionisme, à la fois à l'égard des Juifs juifs *et* des Palestiniens.

Oublier le sémitisme⁷²

Au XIX^e et au XX^e siècle, la mémoire occupe une place importante dans les théories des origines, qu'il s'agisse de l'espèce, de la race, de la culture, de la civilisation, de la religion, de la nationalité ou encore de la psyché. Au niveau du groupe comme de l'individu, la mémoire – raciale, culturelle et civilisationnelle – devient en effet essentielle pour nombre de ces sciences et systèmes de savoir dont le moindre n'est pas la psychanalyse. L'insistance mise par Freud à souligner que dans le développement de la psyché humaine « l'ontogénèse reproduit la phylogénèse » ne correspond donc pas seulement à une reprise de la pensée du darwinisme social, mais est également symptomatique de la manière dont le groupe et l'individu sont perçus comme liés par la mémoire.

Freud a comparé analogiquement aux souvenirs d'enfance les efforts des mouvements nationalistes pour « s'approprier » la mémoire de la « nation ». « Les souvenirs d'enfance des hommes n'ont souvent pas d'autre origine ; ils ne sont absolument pas, comme les souvenirs conscients de la maturité, fixés à partir de l'expérience vécue puis répé-

tés, mais seulement exhumés plus tard, l'enfance déjà passée, et ainsi modifiés, faussés, mis au service de tendances ultérieures, si bien que très généralement ils ne se laissent pas rigoureusement distinguer des fantaisies⁷³. » Freud poursuit en expliquant comment les nations en viennent à écrire leur histoire :

L'histoire écrite qui avait commencé par consigner au jour le jour les expériences du temps présent, jeta également un regard en arrière, en direction du passé, rassembla traditions et légendes, interpréta les survivances des temps anciens dans les us et coutumes et créa ainsi une histoire des temps archaïques. Il était inévitable que cette préhistoire devînt plutôt l'expression des opinions et des désirs du présent qu'un reflet du passé, car beaucoup de choses avaient été écartées de la mémoire du peuple, d'autres déformées ; mainte trace du passé fut interprétée à contresens dans l'esprit du présent, et de plus on n'écrivit certes pas l'histoire sous l'impulsion d'une objective avidité de savoir, mais parce qu'on voulait agir sur ses contemporains, les stimuler, les élever *ou leur présenter un miroir*⁷⁴.

Dans la formation des identités, la mémoire n'est pas seulement inventée, invoquée ou réveillée, mais aussi délibérément réprimée, occultée et effacée.

Étant donné que les identités s'élaborent à partir du dualisme entre soi et autrui et qu'elles en sont tributaires, la formation identitaire requiert des porteurs d'identité qu'ils se rappellent ou oublient non seulement certains souvenirs relatifs au soi, mais aussi des souvenirs relatifs à l'autre, dont l'histoire et le présent doivent subir une série d'opérations déterminant ce dont il faut se souvenir et ce qu'il convient d'oublier. Le *Moïse et le monothéisme* de Freud est le texte le plus illustratif à cet égard.

C'est particulièrement important pour la pensée européenne en ce qui concerne les Hébreux et les juifs, les Arabes et les musulmans, étant donné la centralité de leur fonction d'« autre » dans la consolidation de l'identité européenne, sinon de la collectivité même appelée Europe, un processus entamé pendant les Croisades avec le discours religieux d'altérisation (*othering discourse*⁴) et poursuivi aux XVIII^e et XIX^e siècles, la philologie et le racisme scientifique venant seconder la religion dans sa fonction de premier discours d'altérisation. L'Europe moderne étant produite par la révolution industrielle et la prolétarianisation massive, dans un intéressant rapport avec les aventures coloniales, son idéologie identitaire retient les Croisades comme le moment de différenciation qui instaure les juifs et les musulmans comme « autres ». Ce qui joue un rôle essentiel à cet effet, ce n'est pas seulement le nouveau système de savoir groupé sous

le titre d'« orientalisme », c'est aussi celui de la pensée philologique et raciale rassemblée sous celui de « sémitisme ». Orientalisme et sémitisme dépendent, tout en les produisant, sur nombre des pré-supposés contenus dans les savoirs du XVIII^e et du XIX^e siècle, notamment le racialisme, le biologisme, le nationalisme et surtout le darwinisme social.

Cependant, une intéressante tendance universitaire et politique nous engage, ces dernières années, à oublier certains discours formateurs au profit du politique. De même qu'on nous suggère parfois d'oublier le féminisme pour promouvoir de nouvelles formes de politique sexuelle⁷⁶, d'autres nous pressent d'oublier l'orientalisme et le sémitisme et de ne nous rappeler que l'*antisémitisme*, afin de nous conformer aux nouvelles formes de politique internationale. Dans le cas du féminisme, la récente et fameuse proposition de Janet Halley était de mettre entre parenthèses, tout en le laissant accessible, le programme féministe théorique et politique, afin d'examiner d'autres théories de la sexualité auxquelles un féminisme prescriptif avait fait obstacle. Dans le cas de l'orientalisme, on prétend souvent que l'analyse de Said et celles qui en sont issues produisent une camisole de force politiquement correcte et/ou que Said s'est entièrement trompé et que son analyse doit être jetée aux orties pour que la politique ou même pour que des formes interraciales de plaisir sexuel puissent

advenir, selon les termes d'une critique récente de mon livre *Desiring Arabs*. Il y a certes une différence entre le féminisme qui est à la fois un mouvement et une théorie, et l'«anti-orientalisme» qui est une critique théorique mais pas un mouvement. Mais pour la plupart des critiques de Said et de l'analyse saidienne, c'est sans importance. Beaucoup d'entre eux, émergés après la mort de Said avec des livres qui l'attaquaient, prennent d'assaut la place centrale qu'il confère à l'orientalisme dans la compréhension de la production de l'Europe comme de ses rapports avec la production de l'Orient, et offrent une lecture erronée de Said comme diabolisant les orientalistes qu'un Robert Irwin, par exemple, cherche à présenter comme des gens bienveillants, épris de savoir. D'autres critiques, apologistes du sionisme, soutiennent qu'une seule chose doit être considérée lorsqu'on évalue la rencontre des Palestiniens avec la colonisation sioniste : non pas l'orientalisme ou le colonialisme, mais exclusivement l'antisémitisme⁷⁷.

Une autre mémoire récemment soulignée est celle d'Abraham, à travers l'invocation de l'«abrahamique», comme supposé substitut au monothéisme. L'abrahamique, c'est ce qui est censé réunir juifs, chrétiens et musulmans en tant qu'ils surgiraient d'une tradition similaire et se dirigeraient vers des fins comparables. Jacques Derrida déploie ce terme de manière très productive dans ses écrits sur la religion. L'abrahamique derridien,

au contraire du sémitique, prétend éliminer la hiérarchie non seulement entre les Sémites eux-mêmes et entre les Sémites et les Aryens consacrés par l'orientalisme et le sémitisme, mais aussi entre les trois groupes dans un geste d'égalisation. Avec l'éllision et l'oubli du sémitique qu'elle opère, la mémoire de l'abrahamique pour Derrida, comme nous le verrons, est déterminante pour ce geste, du fait de l'insistance mise sur la « religion » de préférence à la « race ».

Pour ma part, je soutiendrai que pour comprendre les vies de ceux que le sémitisme a interpellés et interpelle aujourd'hui encore comme sémites, il est essentiel d'engager une réflexion sur la politique de la mémoire dans le cas du sémitisme. Cela nous conduira à la question juive et à la question palestinienne, ou à la question palestinienne *comme* question juive. Étant donné que Palestiniens et Juifs habitent les uns et les autres la catégorie taxinomique « sémite », je voudrais discuter la manière dont cette ou ces question(s) constitue(nt) la question sémitique, la manière dont le Sémite est devenu une question pour l'Europe.

Sémites et orientaux

Mais qu'est-ce exactement que le sémitisme et qu'a-t-il à voir avec les Palestiniens ? On en sait beaucoup sur l'antisémitisme et sur la manière dont, dans l'entendement populaire européen et

américain, il est en rapport avec les Juifs, ses victimes. Dans le tableau euro-américain, les Arabes, et particulièrement les Palestiniens, apparaissent de plus en plus fréquemment comme ses auteurs. Mais qu'est-ce que ce sémitisme auquel s'oppose, que veut persécuter et opprimer l'antisémitisme ? Pourquoi les comptes rendus – ou peut-être les souvenirs – actuels de l'antisémitisme oublient-ils l'histoire du sémitisme ? Pourquoi les Sémites sont-ils si souvent oubliés dans cette historiographie ? Dans ces souvenirs, les Palestiniens sont-ils opposés au sémitisme, aux Sémites ? Et dans ce cas, pourquoi ? Sont-ils en réalité les victimes ou les auteurs du sémitisme – ou bien de l'antisémitisme ? La question essentielle que je veux poser ici porte sur le fait de savoir si l'antisémitisme est bien l'ennemi du sémitisme ou si leur relation est d'un tout autre ordre.

Entrepreuant son étude de l'orientalisme, Said expliquait que « par une logique presque inévitable, je me suis trouvé en train d'écrire l'histoire d'un compagnon secret et mystérieux de l'antisémitisme occidental. Que l'antisémitisme et [...] l'orientalisme se ressemblent très étroitement, c'est une vérité historique, culturelle et politique qu'il suffit de mentionner à un Palestinien arabe pour que l'ironie qu'elle implique soit parfaitement comprise⁷⁸ ». Rappelons ici qu'à l'époque où le Sémite devint une question, un grand nombre de celles qui préoccupaient l'Europe depuis la fin du XVIII^e

siècle étaient en rapport avec l'Orient, la moindre de ces questions n'étant pas celle de l'Empire ottoman d'Orient dont la présence en Europe et la nécessité de l'en évincer était codée sous la formule de « Question d'Orient ». L'émergence presque contemporaine de la « question juive » était liée à la présence d'un autre peuple, également identifié comme « oriental », qui se trouvait au cœur de l'Europe depuis des millénaires. L'évocation par Said de l'antisémitisme comme d'un « compagnon secret » de l'orientalisme, expression empruntée à Joseph Conrad⁷⁹, est instructive. Dans sa célèbre nouvelle⁸⁰, Conrad identifie ce « compagnon secret » comme un « autre moi-même », « mon autre moi » ou, comme Said le dit lui-même, un « miroir⁸¹ ». L'Oriental et le Sémite, l'orientaliste et l'antisémite, orientalisme et antisémitisme sont l'un pour l'autre un autre soi-même, un double, une réflexion en miroir. C'est toujours en tandem qu'il faut les lire et les voir.

La catégorie de Sémites fut inventée au XVIII^e siècle par des philologues européens. Le XIX^e siècle transforma cette catégorie linguistique en une catégorie raciale. Ernest Renan fut sans doute l'un des plus illustres orientalistes ayant contribué à accomplir cette transformation. Selon lui, l'« esprit sémitique » possède deux formes : « la forme hébraïque ou le mosaïsme, et la forme arabe ou l'islamisme⁸² ».

De fait, d'après de telles représentations, comme Said les résume, « les Sémites sont des monothéistes enragés qui n'ont produit ni mythologie, ni art, ni commerce, ni civilisation ; ils ont une conscience étroite et rigide ; dans l'ensemble, ils représentent “une combinaison inférieure de la nature humaine⁸³” ». Pour Renan (1823-1892) et pour les études sémitiques, « “le Juif [est] comme l'Arabe” et vice-versa⁸⁴ ». Cette identité moderne des deux groupes est préfigurée par l'appellation de « Sarrasins », autrement dit « descendants de Sarah », donnée aux Arabes par des chrétiens du Moyen Âge, notamment par les Croisés⁸⁵.

La construction du Sémite fut naturellement une ruse qui permit la construction de l'Indo-Européen, non seulement en termes philologiques mais dans des termes spécifiquement raciaux, au moment où les Indo-Européens devinrent les Aryens. Le sémitisme est donc toujours en rapport avec un européanisme compris comme aryanisme. Hannah Arendt l'avait bien compris pour ce qui concerne les Juifs : « Que les Juifs soient une religion ou une nation, un peuple ou une race, un État ou une tribu, voilà qui dépend de l'opinion particulière que les non-Juifs – parmi lesquels vivent les Juifs – ont d'eux-mêmes, mais n'a certainement aucun rapport quel qu'il soit avec aucun savoir germinale sur les Juifs. Quand les peuples d'Europe devinrent des nations, les Juifs devinrent “une nation dans une nation” ; quand les Allemands

commencèrent à voir dans l'État quelque chose de plus que leur représentation politique, autrement dit, leur « essence » fondamentale, les Juifs devinrent un État dans l'État... et depuis la fin du siècle dernier, quand les Allemands se sont transformés en Aryens, nous errons à travers l'histoire mondiale sous la forme de Sémites⁸⁶. » La fine compréhension qu'avait Arendt de l'historicité de la catégorie « Sémites » est fondée sur le souvenir insistant qu'au moins dans son cas, les Juifs existaient avant de devenir des Sémites. Pourtant, elle n'interroge pas l'idée communément admise d'après laquelle l'antisémitisme existerait *par opposition* au Sémite. C'est une problématique importante qu'il convient d'élaborer pour comprendre ce qui est requis de « notre » mémoire en relation avec le Sémite. Comment sommes-nous invités à oublier ou à nous rappeler cette figure-clé des Lumières et du Romantisme ?

De fait, les idées hégémoniques sur le Sémite allaient être élaborées plus avant au XIX^e siècle, sous l'influence du darwinisme social et des critères évolutionnistes. De ce point de vue, l'Arabe et le Juif étaient considérés comme les manifestations d'un arrêt dans l'évolution. Said décrit ainsi la manière dont les sémitistes représentaient l'un et l'autre groupes : « Chez aucun peuple davantage que chez les sémites orientaux le présent et l'origine ne pouvaient se voir ensemble. Les juifs et les musulmans, en tant que sujets de l'étude orientaliste, étaient

aisément compréhensibles au regard de leur origine primitive : c'était là (et dans une certaine mesure, c'est encore) la pierre angulaire de l'orientalisme moderne. Pour Renan, les sémites étaient un exemple de développement interrompu et, au point de vue fonctionnel, cela en vint à signifier que pour l'orientaliste, aucun sémite moderne, si fort qu'il ait cru être lui-même un moderne, ne pourrait jamais se tenir suffisamment à distance des exigences organisatrices de ses origines à son égard⁸⁷. »

Cette identité entre juifs et musulmans n'était pas seulement le fait d'Européens hostiles aux deux groupes, ni même d'Européens hostiles à un seul des deux groupes. On la trouvait aussi chez des penseurs qui voyaient là un critère racial objectif dont on pouvait retracer l'origine jusque dans une généalogie biblique et coranique. L'orientaliste Louis Massignon, tout en soutenant la lutte palestinienne contre le sionisme, identifiait en 1960 la situation coloniale sur le terrain en se référant au sémitisme : « Je pense que, pour le problème de l'avenir des Arabes, il faut le situer dans le sémitisme. Je pense que, au fond des difficultés des Arabes, il y a cette difficulté dramatique, cette haine fratricide entre Israël et Ismaël [...] Les Arabes se trouvent se heurter à la revendication d'exclusivité de sémites, de sémites de droite, de privilégiés. Eux, au contraire, sont les hors-la-loi, les

exclus⁸⁸. » Le développement de l'idée sémitique a été tel que les Juifs et les Arabes en sont venus à s'identifier eux-mêmes comme « Sémites », s'éloignant ainsi de leur existence pré-sémitique. C'est d'ailleurs ce qui allait bientôt être mis à contribution politique. Le renseignement sioniste, installant en Palestine dès les années 1920 des organisations de façade réunissant des Juifs et des Arabes sous les dehors de l'amitié judéo-arabe (mais qui en fait opéraient comme couverture pour des Palestiniens collaborant avec le sionisme), intitula l'une de ces organisations « Union sémitique⁸⁹ ».

Sémites et antisémites

Si la désignation « Sémite » a été précisément une ruse pour désigner l'autre du Sémite, son supérieur aryen, il devient alors, semble-t-il, impossible de distinguer le sémitisme de l'antisémitisme. Un même acte consiste à inventer le sémite et à faire du porteur de cette identité *l'autre*. C'est l'acte qui crée l'antisémite. De ce point de vue, *le sémitisme a toujours été de l'antisémitisme*. La ruse de l'antisémitisme est de nous faire croire qu'il y a un écart historique, une sorte de chronologie conceptuelle selon laquelle le Sémite existe avant le sémitisme et le sémitisme avant l'antisémitisme. Je me propose de montrer ici que cette historicisation est elle-même un effet du discours sémitiste. C'est ce qu'Arendt n'a pas vu dans son historiographie

de l'antisémitisme.

Considérons donc la manière dont le sémitisme se rapporte aux Juifs comme un point d'entrée pour comprendre comment les Palestiniens figureraient dans cette histoire. À la lumière des études sémitiques et à partir de leurs taxinomies, le sentiment antijuif prend au XIX^e siècle la forme d'un édifice idéologique très abouti d'altérisation qui se donne le nom d'antisémitisme. Par contraste avec le sémitisme, inventé par une certaine classe d'intellectuels qui étaient des savants et des philologues, l'antisémitisme fut, lui, inventé par des intellectuels issus des professions politique et journalistique. Le terme est forgé en 1879 par un journaliste viennois mineur du nom de Wilhelm Marr et apparaît d'abord comme un programme politique intitulé *La Victoire du judaïsme sur le germanisme*. Marr prend soin de découpler l'antisémitisme de l'histoire de la haine chrétienne des Juifs basée sur la religion, et souligne, en phase avec les études sémitiques et les théories raciales en cours à l'époque, que la distinction à faire entre Juifs et Aryens est strictement raciale⁹⁰.

Dans le monde européen et dans son extension américaine où, dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, les théories raciales arbitrent des droits et des privilèges, de nombreux Juifs embrassent l'histoire des origines sémitiques « comme un moyen d'établir l'impact positif de leur groupe sur l'histoire mondiale ». Aux États-Unis, les philanthropes juifs

dotent des départements d'études sémitiques dans des universités « afin de garantir une reconnaissance appropriée⁹¹ ». D'après l'historien Eric Goldstein, « au cours du XIX^e siècle, la revendication d'une origine "sémitique" est devenue pour les Juifs américains quelque chose comme un insigne honorifique qui leur permet de faire remonter leur héritage à l'aube de la civilisation et de se créditer des fondations éthiques de la société occidentale⁹² ». Le rappel de l'origine sémitique est donc partie intégrante du processus d'oubli de l'opération active d'invention de cette origine par les philologues.

Cela change considérablement au XX^e siècle, surtout quand les scientifiques commencent à attribuer une origine africaine aux Sémites. Proposée pour la première fois en 1890 aux États-Unis par l'archéologue et spécialiste du langage Daniel Brinton, cette théorie devient orthodoxie au point d'être adoptée par le raciologue William Z. Ripley dans son livre *The Races in Europe* en 1899, ce qui « contribua à la diffuser auprès d'un large public⁹³ ». Le lien des Juifs modernes aux anciens Hébreux reste confiné à un débat académique non résolu à l'époque, tandis que la question de l'origine des Sémites semble, elle, avoir trouvé sa solution. De fait, l'identification croissante des Sémites avec l'Afrique pousse certains Juifs cherchant à s'assimiler pleinement aux Blancs à retirer leur revendication, pour l'oublier complètement en faveur

d'une autre mémoire. Martin A. Meyer, rabbin réformé à San Francisco et savant en études sémitiques, éprouve en 1909 la nécessité de déclarer que les Juifs américains ont davantage en commun avec les Américains blancs non juifs qu'avec «l'Arabe du désert, le véritable représentant du Sémite de jadis,» ou même avec les Juifs du Moyen-Orient⁹⁴. Meyer soutient que s'il est vrai que les anciens Juifs sortis du désert étaient des Sémites comme les Arabes, leur sang s'est «rapidement dilué». Il conclut qu'«aujourd'hui, on ne trouvera dans les veines de quiconque d'entre nous que peu de ce sang sémitique originel⁹⁵». Un autre rabbin réformé, Samuel Sale, ajoute que «nous ne pouvons nous soustraire au fait nu, fondé sur des mesures anatomiques, qu'à peine cinq pour cent de tous les Juifs portent sur leur corps les marques caractéristiques de leur origine sémitique⁹⁶». Ici, l'acte de désaveu n'est pas seulement psychique mais résolument physiologique, puisqu'il s'agit de dire des corps qu'ils oublient leurs origines si ce n'est pour quelques traces résiduelles.

Mais une autre stratégie de désaveu de l'hypothèse de l'origine africaine fut de continuer à assumer l'identité sémitique tout en arguant que les Sémites était en fait des Blancs, originaires du Caucase et non d'Afrique, comme le soutinrent certains anthropologues juifs et certains sionistes⁹⁷. L'explication sioniste qui prédomine toutefois pour la condition des Juifs en Europe diffère de celle

qui prévaut aux États-Unis, dans la mesure où les sionistes européens acceptent les descriptions (anti)sémites des Juifs, qu'ils expliquent en recourant à l'histoire des persécutions et pas nécessairement à des caractéristiques raciales innées.

Le sionisme dépendait donc d'une double opération de souvenir et d'oubli : d'un côté, il stipulait que les Juifs modernes devaient se souvenir de leur être-peuple, que les Hébreux étaient leurs ancêtres et que la culture hébraïque avait toujours été leur héritage, héritage auquel ils pouvaient désormais accéder par l'entremise des Lumières européennes ; enfin que la Palestine était leur ancienne patrie vers laquelle il leur fallait retourner. D'un autre côté, le sionisme exigeait des Juifs modernes qu'ils oublient les identités et les cultures juives européennes dans leur dimension d'antécédents historiques de leur identité actuelle, mais aussi qu'ils oublient que la Palestine avait continué à être habitée par une population non juive et non hébraïque jusqu'à nos jours. Comme on l'a vu au chapitre précédent, le sionisme, tout en épousant les objectifs des *maskilim* et autres assimilationnistes juifs considérant que la marque de l'altérité juive devait être supprimée, se distinguait d'eux en affirmant que les Juifs ne peuvent devenir des Européens qu'en Asie. C'est en adoptant le nationalisme comme solution ou plus précisément comme dissolution de la question juive, que le sionisme a assi-

milé la plus importante forme de vie politique déchaînée par la Révolution française. Si le sémitisme et l'antisémitisme insistaient sur le fait que les Juifs n'étaient ni aryens ni européens, qu'ils formaient une race et une nation séparées, le sionisme partageait entièrement cette vision. Son projet de transformation allait inclure également les Palestiniens dont, comme on l'a vu, il cherchait à faire des Juifs dans une géographie déplacée de l'antisémitisme. Ce geste allait aussi garantir la préservation de la figure du Sémite, toujours déjà dotée de valeur négative, tout en l'identifiant exclusivement à l'Arabe.

Ici Hannah Arendt, qui avait mieux compris que beaucoup d'autres la position structurelle des Juifs dans les sociétés chrétiennes européennes, continue à brouiller de manière plus générale la position des Palestiniens et celle des Juifs dans leur relation avec les chrétiens européens. Son argumentation est largement dominée par son insistance sur le principe national dans la définition des Juifs comme peuple⁹⁸. Selon elle, « Depuis le temps où les nobles polonais invitèrent les Juifs dans leur pays pour opérer comme collecteurs d'impôts, se servant d'eux comme d'intermédiaires avec les paysans dont ils espéraient pomper jusqu'au dernier sou, jamais il n'y eut de correspondance d'intérêts, de coopération si idéale. À cette époque, les Juifs arrivèrent en se réjouissant d'une telle convergence d'intérêts, inconscients du rôle qui allait être le

leur. Ils n'en savaient pas davantage sur les fermiers polonais que les représentants sionistes n'en savaient sur les Arabes avant la déclaration Balfour. En ce temps-là, les Juifs d'Europe centrale fuyaient les pogromes de la fin du Moyen Âge pour rejoindre le paradis oriental des intérêts convergents, et c'est aux conséquences de cela qu'aujourd'hui, nous cherchons toujours à échapper⁹⁹. » Le fait de placer les Palestiniens dans la même position structurelle que les paysans polonais est à la fois instructif et maladroit : la description que fait Arendt des « Juifs » comme collecteurs d'impôts trahit sa perspective historiographique nationaliste, de même que l'allégation de l'ignorance des dirigeants sionistes relativement aux Arabes palestiniens trahit une ignorance de l'histoire sioniste. Mais la principale limite conceptuelle des écrits de Arendt sur les Juifs et le sionisme est sa persistance à croire que sionisme et assimilation sont opposés et non complémentaires. Bien qu'elle critique de manière incisive les pratiques sionistes, son principal échec consiste à vouloir à tout prix évoquer les Hébreux comme ancêtres des Juifs, tout en réifiant les Juifs européens comme peuple de manière transhistorique. Arendt soutenait avec ferveur le projet de normalisation des Juifs par le sionisme, allant jusqu'à faire du *Château* de Kafka un argument en faveur de ce projet. Son enthousiasme pour le kibboutz, l'institution sioniste qui est la quintessence du séparatisme racial, trouve sa source

dans l'action du kibboutz comme institution visant à transformer les Juifs, de Sémites qu'ils étaient, avec une valeur négative, en Européens normalisés, dotés de valeur positive. Elle y voit « la plus grande réalisation » du sionisme, « la création d'un nouveau type d'homme et d'une nouvelle élite sociale, la naissance d'une nouvelle aristocratie très différente des masses juives en Palestine ou ailleurs, tant sur le plan des coutumes, des traditions, des valeurs que du mode de vie [et dont la] prétention à assumer la direction des questions morales et sociales fut d'ailleurs clairement acceptée par la population [juive en Palestine]¹⁰⁰ ». Que le sionisme transformât le Juif en ce que Beit-Hallahmi a appelé « l'anti-Juif », et le Palestinien en Juif, ne l'a pas détournée d'apporter son soutien à cette idée centrale du sionisme.

Mais comment s'effectua cette transformation des Palestiniens ? C'est à la jonction du sémitisme qu'Edward Said situe cette intervention, affirmant qu'« on n'a pas encore assez insisté, dans les histoires de l'antisémitisme moderne, sur la légitimation donnée par l'orientalisme à ces désignations qui font mention de l'atavisme et [...] sur la manière dont cette légitimation universitaire et intellectuelle a persisté à notre époque lorsqu'on parle de l'islam, des Arabes et du Proche-Orient¹⁰¹ ».

Dans son livre *Sémites et antisémites*, l'orientaliste Bernard Lewis déclare : « On prétend par-

fois qu'étant eux-mêmes des sémites, les Arabes ne sauraient être antisémites. Une telle affirmation est absurde pour deux raisons. En effet, appliqué à des groupes humains aussi hétérogènes que les Arabes ou les Juifs, le terme de "sémite" n'a aucun sens, et l'on peut même gager que son emploi est en soi un signe sinon de racisme, du moins d'ignorance ou de mauvaise foi¹⁰². » Je suis entièrement d'accord avec lui et j'ajoute que l'on peut dire quelque chose de semblable à propos des Juifs. En effet, pour faire écho à ce que dit Lewis, l'argument parfois défendu selon lequel les Juifs ne peuvent pas être antisémites, étant eux-mêmes des Sémites, est réfutable à partir des mêmes fondements, l'absence de signification du terme « Sémite » appliqué à un groupe aussi hétérogène que les Juifs, comme il le dit lui-même.

Lewis ajoute cependant une spécification pour rendre intenable l'usage que je viens de faire de son argument. D'après lui, la deuxième raison qui rend l'argument défaillant est que « l'antisémitisme a toujours eu pour unique cible les Juifs ; tous les autres peuples, y compris les Arabes, sont donc libres de s'en réclamer¹⁰³ ». Mais comme le révèle l'historiographie du sionisme, l'antisémitisme a toujours été à disposition des Juifs qui cherchaient à s'altéreriser [*other themselves*] et à s'assimiler à la normativité chrétienne européenne en répudiant le Sémite au-dedans, à savoir leur judéité telle qu'ils la percevaient, mais aussi le Sémite au-dehors,

l'Oriental arabe élaboré par l'orientalisme. Que l'on me permette ici de rappeler la fonction du miroir chez Freud. Si l'antisémitisme assimilationniste est le miroir que tend le sionisme aux Gentils d'Europe, c'est simplement, comme y insiste Freud, « pour les encourager et les inspirer » à se voir eux-mêmes réfléchis dans la figure de l'(anti)-Juif. Comme tel, l'antisémitisme est disponible tant pour les Juifs que pour les Arabes, dusent-ils choisir d'en faire usage.

Les vues de Freud sur les Sémites étaient en dissonance par rapport à celles de son milieu intellectuel. Comme le note Said, « Freud avait ses propres idées sur les “outsiders” extra-européens, notamment Moïse et Hannibal. Tous deux étaient des sémites, bien sûr, et tous deux (surtout Hannibal) étaient des héros aux yeux de Freud du fait de leur audace, de leur opiniâtreté et de leur courage. En lisant *Moïse et le monothéisme*, on est frappé par l'affirmation formulée quasi incidemment (à propos, notamment, d'Hannibal) selon laquelle les sémites n'étaient vraisemblablement pas des Européens [...]. Dans le même temps, toujours selon Freud, les sémites étaient d'une certaine manière assimilables à la culture européenne en leur qualité d'anciens “outsiders”. Cette hypothèse est tout à fait différente des théories sur les Sémites avancées par les orientalistes comme Renan [...] ¹⁰⁴ ». Vers la fin de sa vie, Freud alla jusqu'à tenter de sauver les Juifs modernes du sémi-

tisme. Il souligna que les Juifs européens n'étaient pas « des Asiatiques d'une race étrangère, comme leurs ennemis l'affirment¹⁰⁵ ». Said s'est interrogé sur ce geste de Freud : « On peut penser cependant que l'ombre de l'antisémitisme, qui s'est étendue de façon si menaçante sur son univers pendant la dernière décennie de sa vie, l'ait incité à faire entrer les Juifs à l'intérieur, si je puis dire, du domaine européen, dans lequel il voyait un refuge¹⁰⁶. »

Dans la première moitié du ^{xx}e siècle, l'antisémitisme se focalise toujours sur la figure du Juif tandis que son double, l'orientalisme colonial, est centré sur l'Arabe et le musulman, souvent amalgamés pour former le Sémite de prédilection. Après l'holocauste nazi et la fin du colonialisme, l'un et l'autre battent en retraite, pour un temps seulement. Antisémitisme et orientalisme ressurgissent bientôt avec pour principal objet sémitique racialisé l'Arabe et le musulman qui ne font qu'un dans cette économie racialisée. Ce moment de transformation en Europe et en Amérique, renforcé pendant la guerre de 1967 et après, acquiert rapidement tant d'élan qu'après la guerre de 1973 et l'embargo sur le pétrole, les Arabes, comme l'observa Said, en viennent à être représentés en Occident avec des traits « clairement » sémitiques : nez fortement busqués, moustaches couvrant des sourires équivoques et malveillants qui suggèrent à l'évidence (à une population largement non sémi-

tique) que ce sont les « Sémites » qui sont derrière tous « nos » problèmes, en l'occurrence essentiellement une pénurie d'essence. « L'animosité antisémite populaire est passée en douceur du juif à l'Arabe, puisque l'image est presque la même¹⁰⁷. » Said déploie ici l'histoire de l'antisémitisme pour illustrer ses découvertes sur l'histoire des Arabes et notamment des Palestiniens. Pour clarifier sa pensée, il affirme qu'en donnant à l'Arabe une « valeur négative » et en le dépeignant comme « un perturbateur de l'existence d'Israël et de l'Occident [...], comme un obstacle insurmontable à la création d'Israël en 1948 », les représentations orientalistes et antisémites produisent une certaine conception de l'Arabe ontologiquement liée à celle du Juif : « L'Arabe est ainsi conçu à partir de maintenant comme une ombre qui suit le juif. Dans cette ombre – parce que les Arabes et les juifs sont des sémites orientaux –, on peut placer toute la méfiance traditionnelle et latente qu'un Occidental éprouve à l'égard de l'Oriental. En effet, le juif de l'Europe prénazie a bifurqué : ce que nous avons maintenant, c'est un héros juif, construit à partir d'un culte reconstruit de l'orientaliste-aventurier-pionnier [...] et de son ombre rampante, mystérieusement redoutable, l'Arabe oriental¹⁰⁸. »

L'analyse de Said nous invite à ne nous rappeler – ni oublier – l'orientalisme, le musulman, l'Arabe et en dernier recours le Palestinien, qu'en nous

remémorant aussi l'oubli de l'histoire juive européenne et l'histoire de l'antisémitisme européen dans le contexte du colonialisme européen, lequel a rendu et continue à rendre possibles toutes ces transformations historiques tout en mobilisant les discours mêmes qui les produisent comme faits.

L'abrahamique et le sémitique

Freud a peut-être émis la plus originale des hypothèses sur le rapport entre les origines du Dieu du monothéisme et les Sémites. Si l'histoire chronologique tient que les Arabes, avec l'islam, se sont réapproprié le dieu juif et chrétien, Freud pose que le dieu juif lui-même n'était en fait pas seulement une extrapolation du dieu égyptien Aton, mais aussi du dieu Yahvé que les tribus juives « adoptèrent [...] probablement [...] de la tribu arabe voisine des Madianites », dans le pays situé « au Sud de la Palestine, entre les confins orientaux de la presqu'île du Sinaï et la frontière occidentale de l'Arabie¹⁰⁹ ». Quoi qu'il en soit, les Sémites et leurs dieux/leur Dieu semblent avoir été liés depuis des temps immémoriaux.

Mais si la question sémitique rassemble Juifs, Arabes et musulmans dans un rapport hiérarchique avec l'aryanisme, le monothéisme sémitique qui réunit juifs, chrétiens et musulmans n'a commencé à être codé que récemment sous le néologisme de « religions abrahamiques ». À la différence du

sémitique, l'abrahamique prétend éliminer la hiérarchie entre ces trois groupes¹¹⁰. Alors que l'expression contemporaine « judéo-chrétien », avancée après la Seconde Guerre mondiale, cherchait à exclure les musulmans de la nouvelle alliance, l'« abrahamique », contemporain mais moins hégémonique, les inclut. Rappelons-nous que Sem (ou *Shem*), qui signifie « nom » et dont dérive le terme « Sémite », est dans la Bible le fils de Noé dont Abraham descend en ligne directe par le fils de Sem, Arpaxad. Sem et Abraham sont des figures bibliques laïcisées de manière ambivalente par la tradition des Lumières. C'est peut-être Gotthold Ephraim Lessing qui, en 1799, dans son œuvre *Nathan le Sage*, inaugura sans la nommer la tendance chrétienne (ou faut-il dire « éclairée », voire « libérale¹¹¹ » ?) à insister sur la communauté des trois monothéismes. C'est toutefois à l'orientaliste Massignon qu'il devait revenir de la baptiser « les trois cultes abrahamiques » dans un texte de 1949, *Les Trois Prières d'Abraham*¹¹². Si les théories raciales distinguaient synchroniquement Sémites et Aryens comme radicalement autres, l'abrahamique allait les relier généalogiquement pour ne faire qu'un, du moins est-ce ce qu'espérait Lessing.

Contrairement au sémitisme, centré sur la langue et la race comme effet ontologique, ce qui était séparé allait être relié par l'abrahamique sous le

signe du monothéisme comme religion, littéralement comme ce qui relie, ou ce que l'orientaliste H.A.R. Gibb, se référant aux efforts de Massignon, appelait la « communauté des origines abrahamiques¹¹³ ». Ce qui intéressait Massignon, c'était d'inviter les chrétiens à revendiquer un héritage abrahamique oublié. C'est pour effacer la différence et affirmer sinon l'identité du moins la communauté, qu'il invoque l'ascendance d'Abraham :

En ce moment où l'effroi qui nous cache l'approche de nos fins dernières nous fait nous retourner à l'envers, vers nos origines, où la malice toxique de nos dissentiments nous force à rechercher nos ancêtres communs, il est sage de reprendre, un à un, les chaînons de la chaîne spirituelle de témoins purs dont nous dépendons [...] et ils nous ramènent à Abraham, d'autant plus fortement que notre cas est plus désespéré¹¹⁴.

Pour Massignon, « Abraham continue à être invoqué comme leur Père par douze millions de circoncis juifs, qui aspirent à posséder pour eux seuls cette Terre sainte qui lui fut autrefois promise ; et par quatre cents millions de musulmans qui se fient patiemment à son Dieu, aux cinq prières, aux fiançailles, aux funérailles, au pèlerinage. Les juifs n'ont plus qu'une espérance, mais elle est abrahamique, les musulmans n'ont plus qu'une foi, mais

c'est celle d'Abraham dans la justice de Dieu (au-delà de toutes les apparences humaines)¹¹⁵ ».

Le rôle des chrétiens incirconcis, qui n'ont donc pas maintenu l'alliance avec le dieu d'Abraham comme l'ont fait les juifs, les musulmans et les chrétiens « d'Orient », est historique, c'est celui de l'amour qu'ils peuvent transmettre à leurs frères en Abraham (rappelons ici l'une des explications freudiennes de l'antisémitisme, suivant laquelle celui-ci résulte de l'épouvante ressentie par les garçons chrétiens lorsqu'ils entendent parler de la circoncision des garçons juifs, qu'ils interprètent comme castration, ce qui explique le mépris qu'ils éprouvent pour les hommes juifs¹¹⁶). Le contexte de l'appel de Massignon à une pédagogie chrétienne de l'amour qui aurait pu prévenir, si elle n'avait fait défaut, la haine entre juifs et musulmans, est la « guerre affreuse » de 1948. Ce rôle historique des chrétiens demeure toutefois nécessaire à cause de la géographie. Massignon soutient que « parallèlement à l'histoire, la géographie d'aujourd'hui nous rapproche d'Abraham, en nous concentrant vers un haut lieu de l'humanité qui a commencé par être le sien. [...] Voici le retour, corporellement, des deux frères ennemis aux lieux d'élection de leur résurrection (el-Aqsâ pour les musulmans, le Temple pour les juifs, à 150 mètres sur le même Harâm) ; à 350 mètres de l'Anastasis ou Qiyâma (Saint-Sépulcre) des chrétiens qui, n'ayant pas encore repris assez conscience de leur

“adoption abrahamique”, ne se soucient pas encore d’y revenir pour la Parousie du Seigneur. Ils ont néanmoins, là-bas, des témoins arabes de leur foi, et la convergence géographique des pèlerins des trois cultes abrahamiques en une même Terre sainte, pour y trouver cette Justice qu’Abraham, à travers sa triple épreuve, a trouvée en son Dieu, a abouti depuis un an à une guerre affreuse. Pourquoi ? Parce que les chrétiens n’ont pas encore réalisé leur devoir plénier envers leurs frères en Abraham. Parce qu’ils ne leur ont pas encore expliqué comment aimer cette Terre sainte qui est un des deux termes de la promesse à Abraham¹¹⁷ ».

Il convient de noter ici que Massignon représente tout le monde comme étant à la fois extérieur à Jérusalem et désireux d’y retourner. Les Palestiniens de Jérusalem sont présentés comme aussi étrangers à leur ville natale que les colonisateurs juifs.

La notion de « religions abrahamiques » avait été supposée dotée d’une islamicité antérieure. Jonathan Z. Smith a soutenu qu’elle avait été « empruntée... au discours musulman », une thèse adoptée par ceux qui ont cherché plus récemment à théoriser l’abrahamique comme ce qui *lie* et *délie* les juifs, les chrétiens et les musulmans¹¹⁸. Dans son introduction aux travaux de Derrida sur la religion, c’est en s’appuyant sur Jonathan Z. Smith que Gil Anidjar écrit que « la notion d’abraham-

mique, comme celle de “peuple du Livre”, est d’origine islamique. C’est une notion ancienne qui, comme le note Derrida, a été à l’occasion ressuscitée en Europe (Kierkegaard bien sûr), peut-être le plus récemment par l’important islamologue Louis Massignon¹¹⁹». À ma connaissance, Massignon n’a parlé que de «cultes» et non de religions abrahamiques, bien que Derrida, discutant l’œuvre de Massignon, restitue par «religions» l’usage du mot «cultes» chez ce dernier¹²⁰. Le terme français «culte» est dérivé des mots latins *cultus* et *colere* (cultiver) qui forment la racine du mot culture. Mais le Coran (ou l’«islam» posé métonymiquement comme renvoyant au Coran) ne fait aucune mention de religions ou de fois «abrahamique», ni même «abrahamaniques» selon le terme utilisé par Said dans *L’Orientalisme*¹²¹, et l’invocation coranique «*millat ibrahim*», qui embrasse tous les prophètes d’Abraham à Muhammad, souvent invoquée à l’appui de la notion de «religions abrahamiques», n’était pas nécessairement, voire pas du tout un geste visant à inclure dans ce groupement le christianisme et le judaïsme en tant que religions (bien que le texte coranique fût toujours inclusif quant aux traditions du judaïsme et du christianisme dont les écritures conservées étaient considérées par lui comme des versions déformées de la même parole divine); cette invocation était plutôt destinée à affirmer un islam originaire prêché par Abraham, Moïse et

Jésus, auquel ils avaient appartenu et dont les juifs et les chrétiens avaient dévié. S'il est vrai que le Coran prend la relève des écritures du judaïsme et du christianisme, il n'appelle pas pour autant les musulmans à prendre la relève des juifs et des chrétiens, mais plutôt à les *inclure* en tant que peuple du Livre.

Que ce soit pour «cultiver» ou pour «relier», suivant les étymologies respectives de «culte» et de «religion», l'«islam» ne possède aucune notion de «culture» ni de «lien» abrahamique quelle qu'elle soit dans son histoire scripturaire ou théologique. On y trouve en revanche celle de dette ininterrompue, le *din*, et l'attitude consistant à «s'en remettre à Dieu» que rend le mot *islam* (souvent traduit orientalistiquement par «reddition» ou «soumission»). La compréhension qui prévaut dans la théologie musulmane, pour ce qui est du Dieu de l'islam et de l'Abraham coranique, est qu'il ne peut exister qu'une *din*, en vertu de laquelle les humains Lui sont remis. Cela ne veut pas dire qu'Abraham n'ait pas d'importance dans le Coran ou dans les traditions théologiques et la littérature prophétique islamiques: au contraire, ces traditions et cette littérature lui en attachent beaucoup. Le fait est simplement que ni la notion de «religion», ni celle de «*din*» ne lui sont attribuées ou attribuables¹²².

Que dire alors de l'abrahamique, qui s'avère de

provenance orientaliste et non islamique, et pourquoi est-il projeté sur l'« islam¹²³ » ? Je dirais que c'est une ruse supplémentaire aux fins d'une intenable inclusivité qui renforce et soutient l'exclusion du Sémite. Il ne s'agit certes pas (et sur ce point je suis en désaccord avec Anidjar) d'une situation telle que « là où il y a religion, il n'y a plus de race¹²⁴ ». Au contraire, Massignon, comme on s'y attend, relie *a priori* l'abrahamique au sémitique :

Les découvertes de l'archéologie sémitique nous rapprochent de plus en plus d'une continuité dans les étapes que l'histoire « externe » doit parcourir pour rejoindre le milieu abrahamique et soulignent de plus en plus le caractère exceptionnel, la permanence monolithique devant l'apostolat chrétien des deux groupes de la circoncision, juifs et Arabes¹²⁵.

Analysant la notion d'abrahamique, Anidjar nous dit que :

Cette notion ancienne [...] a été considérée tantôt comme étant la racine originelle et fédératrice (*gathering*) des trois grandes religions monothéistes, tantôt, plus insidieusement, comme [la subdivision en] trois branches d'une même religion. Elle suggère un retour à des racines territorialisées, la réoccupation et le rassemblement d'un espace d'accueillant être-

ensemble (*togetherness*) où les anciennes branches tombées peuvent renaître à la vie [...] ce retour peut promettre, *a minima*, la résurgence de l'être-ensemble et des puissances capacitanes de la « religion », mais il institue aussi la possibilité de la comparaison sous la figure prétendument unifiée d'Abraham, dont le nom apparaît dans les trois traditions scripturaires [...] L'abrahamique n'est pas simplement une figure pouvant être subsumée comme un terme parmi tant d'autres. L'abrahamique est la condition même de la « religion »¹²⁶.

Cette conditionnalité, pour Anidjar, est à mettre sur le compte de ce que l'abrahamique sépare et relie simultanément le théologico-politique. En effet, Anidjar ajoute que l'« abrahamique », pour Derrida, « dissocie et rompt le mouvement de division autour duquel se constitue "l'Europe" – et la religion »¹²⁷.

Il semble que le cours du terme « abrahamique » soit tout aussi élevé hors de la théorie et jusqu'au cœur des relations internationales. Jimmy Carter, l'un de ceux qui se sont pris d'amour pour la fraternité des enfants d'Abraham, comme il appelle les juifs et les musulmans, comprend la descendance abrahamique en termes raciaux et, fidèle à Massignon, croit que les chrétiens peuvent accé-

der à Abraham par la foi. Il explique dans un récent interview qui fait suite aux accusations d'antisémitisme que lui ont valu ses points de vue critiques sur les politiques israéliennes :

C'est ce que j'ai enseigné dimanche dernier comme un simple fait. J'ai rappelé aux gens que le premier enfant d'Abraham, Ismaël, fut un fondateur des nations arabes en général. Son second enfant, évidemment, de son épouse Sarah, fut un fondateur du peuple juif, puis après la fondation de la première Église chrétienne [...] saint Paul expliqua que ces bénédictions avaient été accordées par Dieu à ses enfants non pour leur race, mais pour leur foi. Étant donné que les chrétiens croient, ont foi en Dieu, pour avoir foi en Jésus Christ, nous sommes aussi des enfants d'Abraham¹²⁸.

Toutefois, la notion d'« enfants d'Abraham » n'est pas une notion réactive utilisée par Carter pour repousser l'étiquette d'antisémitisme. C'est quelque chose qui occupait déjà une place centrale dans ses conceptions politiques dans les années 1970, à une époque où il était considéré comme philosémite par ceux-là mêmes qui l'accusent aujourd'hui d'antisémitisme. En 1979, lors de la signature des accords de Camp David entre Sadate et Begin, le président Carter déclarait au nom des États-Unis : « Mettons à présent la guerre de côté. Donnons

ce qu'ils demandent à tous les enfants d'Abraham qui ont faim d'une paix globale au Moyen-Orient. Vivons l'aventure de devenir pleinement humains, pleinement voisins, et même frères et sœurs¹²⁹. » Effectivement, depuis le début des années 1989, un grand nombre de livres ayant pour objet une conception très inclusive des « enfants d'Abraham » ont été publiés en anglais, sans doute pour faire advenir cette humanité plus accomplie appelée de ses vœux par Carter. Bien que j'aie de la sympathie pour le projet de Carter, de Derrida et de Massignon de poser l'abrahamique comme lien de filiation et d'affiliation entre les trois communautés monothéistes, je suis troublé par ce qu'il me faut, à cette fin, oublier, à savoir la manière dont l'abrahamique est lié au sémitique, au Sémite.

Peut-être pouvons-nous revenir à Massignon. Le néologisme de Massignon pourrait avoir été un résultat de la foi catholique qui définit une part importante de sa vie, à moins qu'il n'ait été le résultat de quelque autre passion orientaliste, ou encore une combinaison des deux. Derrida lie sa discussion de la notion d'« abrahamique » chez Massignon à une réflexion sur l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Ce faisant, il exprime le besoin

[de] répondre à une inquiétude que vous devez partager avec moi, j'imagine, quant à l'ellipse, sinon à l'exclusion, au silence actif en tout cas

dans lequel [le projet Badalya de Massignon, qui incluait des Arabes chrétiens] tait, emmure, étouffe toute fraternité avec ceux qui ont pourtant quelque droit à figurer dans un front de prière abrahamique, à savoir les Juifs¹³⁰.

Tout en voulant, d'un côté, mentionner le souci de Massignon pour les réfugiés palestiniens de la guerre de 1948 (souci que Derrida lui-même ne semble pas partager) en citant cette entrée de son journal datée de 1949 (et tout en donnant à tort 1923 pour l'année d'écriture des *Trois prières*), Derrida souhaite rappeler à ses lecteurs certains indices de la position de Massignon quant aux Juifs. Il conclut que le catholicisme bourgeois français de Massignon «à quoi on pourrait ajouter encore d'autres traits [...] laisse pressentir au moins quelque probabilité d'antisémitisme¹³¹». Derrida cherche ici à souligner que l'abrahamique doit avoir été inclusif, tout en démontrant comment, chez Massignon, il lui arrive de glisser dans un domaine d'exclusion, qui vise en l'occurrence les Juifs.

Le motif de Massignon, en invoquant l'abrahamique, était un aveu d'amour chrétien pour les autres enfants d'Abraham ponctué par des critères racistes, mais les positions de Levinas sur les Palestiniens ne sont pas moins troublantes. Or Derrida semble prêter moins d'attention à l'éthique antipalestinienne de Levinas, excluant les Palestiniens de l'abrahamique, qu'au probable anti-

sémitisme de Massignon, bien qu'il prenne soin de nous rappeler que « Levinas ne déclare jamais que le plus grand respect pour l'islam¹³² ».

La vision du sionisme chez Levinas est importante à cet égard, étant donné qu'il le représente comme un mouvement engagé dans une politique éthique, ou ce qu'il appelle « politique monothéiste¹³³ ». Interrogé ainsi à la radio par Shlomo Malka après les massacres de Sabra et Chatila en 1982 : « Est-ce que l'histoire, est-ce que le politique, n'est pas le lieu même de la rencontre de l'« autre », est-ce que l'« autre » pour l'Israélien, n'est pas d'abord le Palestinien ? », Levinas répond :

Ma définition de l'autre est tout à fait différente. L'autre, c'est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l'autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire ? Là, l'altérité prend un autre caractère, là, dans l'altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se pose le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort¹³⁴.

Cette manière subtile d'exclure les Palestiniens de l'abrahamique en acquiesçant à la terreur israélienne venue soutenir le prochain-chrétien-maronite est justifiée, par Levinas, à partir de fondements

éthique, bien que Said crût généreusement que la position de Levinas, comme celle de Martin Buber avant lui, manquait simplement certaines « dimensions éthiques¹³⁵ ». Derrida aussi semble avoir peu à dire, voire rien du tout, des massacres de Sabra et Chatila, bien qu'Anidjar, dans une fine lecture du silence de Derrida, cherche à lui faire dire ce qu'il devrait dire sans pouvoir le dire¹³⁶.

Mais je repose ici, à la fois à moi-même et au lecteur, la question : quel genre de travail l'abrahamique effectue-t-il relativement au sémitique ? Avant de pouvoir proposer une réponse possible, je voudrais rappeler ce que disait Said du Sémite. Comprenant que l'idéologie sioniste était apparue comme un embranchement particulier de l'orientalisme et donc de l'(anti)sémitisme dans le contexte du projet colonial européen, Said énonça que « par tout un enchaînement de circonstances, le mythe sémitique a bifurqué dans le mouvement sioniste ; l'un des Sémites a suivi la voie de l'orientalisme, l'autre, l'Arabe, a été forcé de suivre celle de l'Oriental¹³⁷ ». Le voyage du Sémite depuis ses origines philologiques du XIX^e siècle a consisté à mettre l'Arabe et le Juif à part de l'Aryen, jusqu'à ce que le sionisme, au XX^e siècle, scinde le Sémite en deux, l'un s'alliant et l'autre s'opposant à l'Aryen.

Pour qui a compris le caractère intenable de la position juive dans le sionisme, comme position du Sémite engagé dans la voie de l'orientalisme, la

notion d'abrahamique est d'une utilité ambiguë dans l'entreprise de nivellement du champ entre les deux Sémites. Anidjar est plus nuancé sur ce point que Derrida. Il conclut que :

Ce trait du père originel (Abraham) qui divise sa progéniture, dissémine son sperme en entités déjà politisées, en ethnicités factionnalisées et en « religions » greffées et coupées les unes des autres, témoigne de l'origine constamment divisée qui, dans le texte de Derrida, échoue à se rassembler tout en s'inscrivant dans les explosions historiques et politiques mondiales. La « religion », en tant qu'abrahamique, alors même que nous la revendiquons comme « nôtre », ne peut que nous déposséder¹³⁸.

L'intérêt de Derrida pour l'abrahamique peut être situé à ce moment de la division et pourrait être inspiré par une impulsion égalitaire de distribution de sa conception du messianisme juif, vu à travers une optique sioniste, aux trois « religions abrahamiques » auxquelles il se réfère sous l'appellation de « messianisme abrahamique¹³⁹ ». C'est particulièrement sensible quand il appelle, étrangement, « guerre pour l'appropriation de Jérusalem¹⁴⁰ » l'occupation et la colonisation sioniste de Jérusalem (qu'il appelle toujours de son nom hébraïque latinisé et jamais de son nom arabe « Al-Qods » qui est celui dont l'appellent ses habi-

tants depuis mille cinq cents ans) et la résistance à cette conquête. Une telle description, qui fait écho avec Massignon, tend à représenter comme « appropriation » dans la même mesure que l'est le vol sioniste, la lutte anticoloniale des Palestiniens consistant à s'accrocher à leurs terres et à leurs foyers, à Jérusalem, contre le vol colonial-implantationnel sioniste. De fait, Derrida montre même de l'indulgence pour la violence fondatrice d'Israël qui a infligé la Catastrophe/Nakba aux Palestiniens, sous prétexte qu'elle n'a rien d'unique, étant donné que « Aucun État n'a jamais été fondé sans cette violence, quelque forme et quelque temps qu'elle ait pu prendre¹⁴¹. » Derrida se rappelle s'être demandé, jeune homme, « si la fondation de l'État moderne d'Israël – avec toutes les politiques qui l'ont suivie et confirmée – pouvait n'être qu'un exemple parmi d'autres de cette violence originaire à laquelle aucun État n'échappe ou si, parce que cet État moderne entendrait ne pas être un État comme les autres, elle avait à comparaître devant une autre loi et relever d'une autre justice¹⁴² ». Derrida semble avoir choisi de normaliser Israël parmi les nations, ce qui était évidemment l'objectif explicite du sionisme. Dans son esprit démocratique et égalitaire, Derrida refuse de poser *la question palestinienne comme question juive* et refuse d'y voir une lutte anticoloniale concernant la terre, préférant y voir la « guerre sans merci » d'« eschatologies messianiques » par les trois « religions

abrahamiques» ou ce qu'il appelle le «triangle» eschatologique¹⁴³. En cela, il ne s'écarte pas beaucoup de la position de Bernard Lewis qui avait identifié comme un «retour de l'islam» le combat palestinien contre le colonialisme sioniste, quoique Derrida objecterait à la notion de «retour». Faire du «messianisme» ou de l'«islam» le coupable face au sionisme, c'est semble-t-il vouloir passer sur le fait que la lutte contre le sionisme a toujours été partagée par les musulmans *et* les chrétiens palestiniens et arabes, et que cette lutte n'est pas nécessairement soutenue par tous les musulmans non arabes. La réponse faite par Said à Lewis pourrait aussi former une réplique adéquate à Derrida. Pour Lewis comme pour les orientalistes en général, conclut Said, poser l'islam ou n'importe quelle force qui parle en son nom comme motivant les luttes arabes anticoloniales signifie simplement que «l'histoire, la politique, l'économie ne comptent pas¹⁴⁴».

La position la plus radicale exprimée par Derrida sur le colonialisme sioniste et la question palestinienne n'était pas très éloignée du «consensus international» des grandes puissances (chrétiennes), à savoir : «Les Palestiniens et les Israéliens ne vivront vraiment ensemble que le jour où la paix (et non pas seulement l'armistice, le cessez-le-feu ou le processus de paix) viendra dans les corps et dans les cœurs, quand le nécessaire aura été fait par ceux qui en ont le pouvoir ou qui tout simplement

ont le plus de pouvoir, le pouvoir d'État, le pouvoir économique ou militaire, national ou international, d'en prendre l'initiative de façon d'abord sagement unilatérale¹⁴⁵. » Quand Derrida parle de s'opposer à certaines politiques israéliennes, c'est avec les détours tourmentés d'un homme torturé redoutant d'être excommunié par la communauté des croyants. Ayant émis une critique à propos d'Israël, il s'empresse, dit-il, « d'ajouter aussitôt [...] que l'on peut rester radicalement critique à cet égard sans en tirer de conséquence menaçante ou irrespectueuse pour le présent, l'avenir et l'existence d'Israël, bien au contraire¹⁴⁶ ». C'est chez Derrida un sentiment continu qui précède son intérêt manifeste pour l'abrahamique. Alors qu'il enseignait à Jérusalem/Al-Qods occupée en 1988, pendant le premier soulèvement palestinien contre l'occupation israélienne dans tous les Territoires occupés, il déclara être « inquiet » de ce que les érudits palestiniens et arabes n'aient pas été « officiellement invités » à participer à la conférence ! À quelle notion d'hos(ti)pitalité Derrida faisait-il appel en exprimant son souhait que l'« invitation » soit étendue « officiellement » par les citoyens racialement privilégiés d'un État conquérant et racialement discriminatoire à ses victimes racialement inférieures et vaincues, voilà qui n'est pas clair¹⁴⁷. Cependant, Derrida sembla saisir la situation sur le terrain comme étant une situation de « violence » réciproque, mettant une fois de plus

à égalité les actes violents du conquérant avec ceux de la résistance du conquis :

[Avec la gravité que cela requiert], je tiens à me dire dès maintenant solidaire de ceux qui, sur cette terre, réclament la fin de toutes les violences, de ceux qui condamnent les crimes du terrorisme et de la répression militaire ou policière, de ceux qui souhaitent le retrait des forces israéliennes des territoires occupés, la reconnaissance du droit des Palestiniens à choisir eux-mêmes leurs représentants dans des négociations plus que jamais indispensables¹⁴⁸.

Derrida éprouva cependant la nécessité de déclarer dans son discours que l'« existence [de l'État d'Israël], cela va de soi, doit être désormais reconnue par tous et définitivement assurée », et bien sûr d'abord par les Palestiniens que cet État a conquis et continue à conquérir¹⁴⁹.

Dans les années 1980, tout en exprimant son opposition au suprématisme sud-africain, Derrida estimait que tous devaient reconnaître Israël, qui se définit comme un État juif pour tous les Juifs du monde et non comme un État israélien pour tous les citoyens israéliens, et garantit cette définition par des lois qui accordent aux Juifs (qu'ils soient citoyens ou non) des droits et des privilèges particuliers dont ne jouissent pas les citoyens israéliens non-juifs. Son refus, sa résistance à voir que le colonialisme et le racisme israéliens opèrent avec

la même force, bien que par des moyens différents, à l'intérieur de l'État juif que dans les territoires occupés par Israël, semble refléter un attachement émotionnel que Derrida exprime ouvertement comme le motif de cette déclaration : « Comme en témoigne ma présence ici même, cette déclaration n'est pas seulement inspirée par un souci de justice et par de l'amitié à l'endroit des Palestiniens et des Israéliens. Elle voudrait dire aussi une espérance pour l'avenir et le respect pour une certaine image d'Israël¹⁵⁰. » Ce n'est pas une notion de justice aristotélicienne ou marxienne qu'invoque ici Derrida, en vertu de laquelle la justice signifie traiter également des gens égaux et inégalement des gens inégaux. Il semble plutôt s'engager en faveur d'une conception bourgeoise libérale de la justice, selon laquelle il convient de traiter également les égaux et les inégaux.

Le discours actuel sur la question palestinienne comme question juive se caractérise en grande partie par la tension qui existe entre le rapprochement des Sémites suivant Massignon et Derrida, par filiation et affiliation de l'abrahamique comme position chrétienne ou sioniste projetée sur l'« islam », et leur séparation par l'altérisation et la conceptualisation lévinassienne de la justice. Le problème posé par l'actuel déploiement de l'abrahamique est cependant qu'il (dé)place la religion, le messianisme eschatologique et finalement la théorie,

envers et contre la politique, ou à ses dépens.

Je veux ici considérer une dernière fois le recours à l'abrahamique selon ses propres termes. Supposons que les penseurs qui y recourent dans le contexte de la question palestinienne aient pour visée un geste œcuménique d'intégration des religions au Moyen-Orient sous le vaste parapluie du commun abrahamique, dans l'espoir d'offrir un thème d'unité au beau milieu d'un conflit où la religion tend à recouvrir les aspects politiques. Laissons momentanément de côté ce geste de dépolitisation du passé qui consiste à nous distraire du présent colonial où réside le « conflit » et où il s'effectue, et à éviter toute la question de la justice pour les Palestiniens. Le geste abrahamique semble bien chanceler sur ses propres termes, et non seulement du fait de cet effet de dépolitisation. Car quand bien même ses appels intégrateurs et œcuménisants à l'unité entre les « religions » n'auraient pas pour but de détourner l'attention des aspects politiques du conflit, de telles invites ne peuvent être réellement significatives qu'à condition que l'unité présupposée et les éléments intégrateurs présumés soient syncrétiques, autrement dit si les unités et les intégrations entre les religions en conflit font partie de la vie vécue de la pratique quotidienne, du rituel, de la fête, de la coutume et de la communauté. Dans un tel scénario, recourir à ces facteurs d'intégration pourrait avoir pour effet de démontrer que le conflit entre ces « reli-

gions» fait partie d'un montage fallacieux et manipulateur. Or dans le recours à l'abrahamique, c'est le contraire qui est vrai. La réalité vécue du passé et du présent colonial est la profonde, continue et quotidienne brutalisation d'un peuple par un autre. Dans le cas des Juifs israéliens et des Palestiniens, il n'y a eu et il n'y a aucune communauté de vie hors de la conquête de la terre par les colons juifs européens, pas plus qu'il n'y avait de communauté de vie entre Blancs et Noirs sud-africains pendant l'apartheid. Pour ce qui est des Juifs arabes, quels que soient les souvenirs qui perdurent d'une communauté de vie entre voisins juifs, musulmans et chrétiens arabes dans les pays arabes d'où proviennent les Juifs arabes, ces souvenirs se distinguent et contrastent avec la relation de conquête que les Juifs arabes entretiennent, tout comme leurs homologues européens (*mutatis mutandis*), avec les Palestiniens. Le recours à l'abrahamique ne correspond donc pas à une réalité vécue mais à quelque chose de purement abstrait, scripturaire, normatif⁵¹.

Je tiens à rappeler ici que l'abrahamique a bien une existence politique propre dans l'histoire et la géographie palestiniennes, une existence politique qui s'exprime en particulier dans le nom d'une importante ville palestinienne, Al-Khalil, qui est la ville d'Abraham, l'« ami de Dieu » (« *Khalilu Allah* »). Les Palestiniens d'Al-Khalil, appelés Khalilites, subissent certaines des pires formes

du colonialisme juif au cœur de leur ville et dans leur sanctuaire abrahamique, où il est dit qu'Abraham fut enseveli. Le nom abrahamique est effacé, en anglais comme dans les autres langues européennes qui s'obstinent à employer le nom juif mort de leur ville, « Hébron », et non le nom vivant qui l'identifie depuis près de mille cinq cents ans, Al-Khalil. Quand, en 1994, Baruch Goldstein, un colon venu de Brooklyn, massacra vingt-neuf habitants de la ville dans la mosquée abrahamique, Derrida y prêta attention et en parla dans le cadre de sa discussion sur les « guerres de religion », et « la guerre ouverte pour l'appropriation de Jérusalem ». Derrida présenta le massacre comme un exemple de telles guerres : « Hier (oui, hier, vraiment, il y a quelques jours à peine), ce fut le massacre d'Hébron au Tombeau des Patriarches, lieu commun et tranchée symbolique des religions dites abrahamiques¹⁵². » L'insistance de Derrida à utiliser le nom mort d'Al-Khalil, à recourir à la terminologie coloniale juive pour nommer le sanctuaire abrahamique (« Tombeau des Patriarches »), à renvoyer ce massacre à une guerre religieuse et non coloniale et à inscrire tout cela dans le contexte abrahamique révèle le potentiel explicatif de l'abrahamique en même temps que ce qu'il peut et ne peut pas inclure. Pour un philosophe aussi investi que l'est Derrida dans la question du nom propre, refuser de donner leurs noms propres abrahamiques à la géographie et aux lieux saints, c'est

s'exposer à un reproche similaire à celui qu'il a lui-même adressé à Massignon. Palestiniens abrahamiques, les Khalilites emblématisent la bifurcation dont parlait Said, ayant à vivre sous la terreur de colons armés venus de Brooklyn vivre parmi eux. La ville abrahamique de Palestine est aujourd'hui effectivement habitée par quatre cents Sémites qui suivent la voie de l'orientalisme et par 180 000 Sémites forcés de suivre la voie de l'Oriental. Le sémitisme continue à définir leurs vies précisément à cause de cette bifurcation et du glissement que subit le terme chaque fois qu'il est prononcé.

Mais en dépit de cette persistance de la question palestinienne, Derrida était peu soucieux de la survie du peuple palestinien, plus concerné par « l'interminable question juive », suivant ses termes : il s'inquiétait encore en 1995 de la disparition du peuple juif. Il était oublieux du contexte qui avait vu les Juifs vivre comme Sémites orientaux en Europe et qui les voyait vivre comme Sémites orientalistes au Moyen-Orient. Il affirmait sans hésiter que l'Europe et le Moyen-Orient sont des endroits « dans lesquels le “peuple juif” a déjà eu tant de mal à survivre et à témoigner de sa foi¹⁵³ ». En mars 2000, se rendant en Égypte pour une série de conférences, Derrida invoqua une nouvelle fois sa constante opposition à l'occupation israélienne de la Cisjordanie et de Gaza (mais pas de l'ensemble de la Palestine) tout en répétant sa persistante inquiétude pour *les juifs* : « Je ne suis pas

non plus du côté des tendances antijuives», déclarait-il, reliant im(ex?)plicitement la résistance palestinienne contre la violence raciste juive israélienne à des «tendances antijuives», et faisant ainsi équivaloir l'occupation israélienne antipalestinienne avec ce qu'il appelle (improprement) «tendances antijuives» dans la résistance palestinienne à Israël¹⁵⁴. Si grand qu'en fût son désir, les balancements et les oscillations de l'abrahamique dans l'œuvre de Derrida ne peuvent, à l'évidence, faire grand-chose pour aplanir le terrain entre Sémites orientaux et Sémites orientalistes.

C'est ici que les origines orientalistes de l'abrahamique se manifestent le plus clairement, si appliqué soit-il à s'inventer une ascendance islamique. Le déploiement de l'abrahamique s'avère en fin de compte un geste libéral cherchant à faire équivaloir le puissant et l'impuissant, l'orientaliste aryen, le Sémite qui a suivi la voie de l'orientaliste et celui qui fut forcé de suivre la voie de l'Oriental. C'est en éliminant toute hiérarchie et en s'engageant en faveur du nivelage entre les trois groupes que l'abrahamique se révèle un terme de dépolitisation. Derrida est explicite là-dessus : «Trois autres eschatologies messianiques, nous dit-il, y mobilisent [au Moyen-Orient] toutes les forces du monde et tout l'“ordre mondial” dans la guerre sans merci qu'elles se livrent, directement ou indirectement [...]»¹⁵⁵. L'abrahamique est en fait une notion anti-historique qui cherche à nous ramener au discours

du XIX^e et du début du XX^e siècle sur le sémitisme, en oblitérant la bifurcation sioniste. Comme ceux qui prétendent qu'il n'y a rien d'autre à prendre en compte, à propos d'Israël, que l'antisémitisme, Derrida déclare, dans le contexte de l'empressement des puissances européennes à avouer leurs péchés coloniaux et génocidaires : « Cette mondialisation de l'aveu n'est donc pas pensable, dans son lever inaugural, sans ce qui arriva aux Juifs d'Europe, en ce siècle, pas plus que n'en est séparable la reconnaissance internationale de l'État d'Israël, légitimation que j'interpréterais aussi comme un des premiers moments de cet aveu et de cette mauvaise conscience mondiale¹⁵⁶. » Cette manière de rendre compte du soutien international à Israël comme motivé par la culpabilité fait bon marché de toute l'historiographie qui a démontré sans aucun doute possible que le soutien international (c'est-à-dire chrétien) à la création de l'État d'Israël a été la conséquence de raisons géopolitiques qui n'impliquent aucun sentiment de culpabilité pour l'holocauste, quel qu'il soit. De fait, les pays occidentaux (chrétiens) qui votèrent la partition de la Palestine le 29 novembre 1947 avaient voté contre ou s'étaient abstenus de voter une résolution de l'ONU (proposée par les États arabes) les appelant, peu de temps avant, à accueillir les réfugiés juifs de l'holocauste¹⁵⁷.

Aujourd'hui, en tant qu'Arabes et musulmans, les

Palestiniens sont devenus la quintessence du Sémite. En oubliant sémitisme, orientalisme *et sionisme*, en nous pressant de ne nous rappeler que l'antisémitisme, l'abrahamique sert à nouveau l'affirmation selon laquelle le Sémite a à faire face à l'antisémitisme, et non au sémitisme. Que l'aryanisme et le sémitisme ne puissent exister que comme éléments du même discours de suprématie raciale européenne, ce que l'abrahamique oublie à ses propres risques et périls, voilà qui démontre que les questions juive et palestinienne n'ont jamais été distinctes des questions aryenne et sémitique. C'est pourquoi la leçon que Said voulait transmettre à la mémoire palestinienne est simple : pour oublier le sémitisme, pour oublier les Sémites, il nous faut toujours nous en souvenir.

Notes

1. Cette position est exprimée par Herzl dans son roman futuriste *Altneuland* [Le Pays ancien-nouveau], dont le personnage palestinien Rechid Bey fait bon accueil à la colonisation juive. Voir Theodor Herzl, *Le Pays ancien-nouveau*, tr. fr. Paul Giniewski, Paris, Stock, 1980/1998, pp. 164-165.

2. Sur la transformation opérée par Oslo sur le mouvement national palestinien, voir Joseph Massad, « Repentant Terrorists, or Settler-Colonialism Revisited: the PLO-Israeli Agreement in Perspective », *Found Object*, printemps 1994, n° 3.

3. Voir par exemple le recueil d'articles de Maxime Rodinson dans *Peuple juif ou problème juif?*, Paris, La Découverte, 1997 (première édition Librairie François Maspero, 1981).

4. Karl Marx, *Sur la Question juive*, tr. fr. Jean-François Poirier, présentation et commentaires Daniel Bensaid, Paris, La Fabrique, 2006.

5. La montée de l'antisémitisme dans sa forme la plus accomplie au XIX^e siècle fut un élément de la montée des nationalismes après la Révolution française et de l'élaboration des théories raciales en biologie et des théories de l'évolution et de la dégénérescence. Certaines de ces idées existaient déjà au XVIII^e siècle, notamment dans le champ de la philologie, mais elles allaient accéder à leur pleine expression au cours du XIX^e siècle.

6. Cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, tr. fr. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974. Voir notamment le chapitre « Éléments de l'antisémitisme. Limites de la Raison », pp. 177-215.

7. Abraham Léon, *La Conception matérialiste de la question juive*, Paris, Études et documentation internationales, diffusion Maspero, 1980.

8. Sigmund Freud, « Analyse d'une phobie chez un garçon de cinq ans (Le petit Hans) » in *Cinq psychanalyses*, tr. fr. Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Paris, PUF, 1954.

9. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 14. Voir aussi l'analyse fine et provocatrice que fait Hannah Arendt de l'historiographie de l'antisémitisme et de la haine du juif dans les remarques introductives (« Préface à la première partie: l'antisémitisme ») de son ouvrage classique, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002. La première parution est de 1951. Sur les points de vue de Deutscher, voir *Essais sur le problème juif*, tr. fr. Elisabeth Gille-Nemirovsky, Paris, Payot, 1969. Pour une critique des positions de Deutscher sur l'antisémitisme et le sionisme, voir Joseph Massad « The "Post-Colonial" Colony, Time, Space and Bodies in Palestine/Israel », in *The Pre-Occupation of Post-Colonial Studies*, sous la direction

de Fawzia Afzal-Khal et Kalpana Seshadri-Crooks, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 319-321, et Joseph Massad, « Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission », *Journal of Palestine Studies*, n° 117, automne 2000, p. 56.

10. Pour une évaluation critique de ce processus, voir l'ouvrage classique de Martin Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

11. Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, traduit de l'allemand, préfacé et annoté par Dominique Bourel, préfacé par Emmanuel Levinas, Paris, Gallimard, 2007 (Presses d'Aujourd'hui, 1982). Mendelssohn était un grand ami de Gotthold Ephraim Lessing, figure tutélaire des Lumières allemandes et rationalisateur du christianisme, qui contournait les penseurs médiévaux européens pour devenir un adepte de Diderot, dont il pensait qu'il était le seul véritable héritier d'Aristote. Sur la reprise de la notion classique grecque d'amitié par Lessing comme modèle pour l'avenir, voir sa pièce *Nathan le Sage*, tr. fr. François Rey, Paris, Corti, 1991.

12. Michael A. Meyer, *Response to Modernity: a History of the Reform Movement in Judaism*, (New York, Oxford University Press, 1988).

13. Sur le rapport de la Haskala à la culture juive, voir Michael Selzer, *The Wineskin and the*

Wizard, New York, Macmillan, 1970, et *Aryanization of the Jewish State*, New York, Blackstar, 1967, pp. 9-50.

14. Voir Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, tr. fr. Michel Carrière, Paris, Calmann-Lévy, 1973, pp. 140-141.

15. Theodor Herzl, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, ed. Raphael Patai, trans. Harry Zohn, New York, Herzl Press and Thomas Yoseloff, 1960, 2 : 11.

16. Theodor Herzl, *L'État juif*, Paris, éditions de l'Herne, 1969, 2007, p. 154.

17. Theodor Herzl, *L'État juif*, ibid, p. 61.

18. Cf. Herzl, *Le Pays ancien-nouveau*, op. cit.

19. Herzl, *L'État juif*, op. cit., pp. 34-35 : « Ainsi, des esprits bornés prétendront tout d'abord que la migration, sortant de la civilisation, devra s'en aller dans le désert. Point ! »

20. Sur la transformation des Juifs en hommes virils et forts voir Paul Breines, *Tough Jews, Political Fantasies and the Moral Dilemma of American Jewry*, New York, Basic Books, 1991.

21. Sur l'histoire non juive du sionisme, voir Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, London, Zed Press, 1983. Sur l'intériorisation de l'antisémitisme par le sionisme, voir Nathan Weinstock, *Le sionisme contre Israël*, Paris, Librairie François Maspero, 1969, p. 56.

22. Sur le sionisme et le rapport d'Israël à l'Holocauste juif, voir Tom Segev, *Le Septième Million*,

tr. fr. Eglal Errera, Paris, Liana Levi, 1993, et Hannah Torok-Yablonska, «The Recruitment of Holocaust Survivors During the War of Independence», *Studies in Zionism*, vol. 13, n° 1, 1992 ; Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, tr. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 2001 ; Lenni Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators: A Reappraisal*, Westport, Conn., Lawrence Hill and Co., 1983 ; et Norman Finkelstein, *L'Industrie de l'Holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des juifs*, Paris, La Fabrique, 2001.

23. Benjamin Beit-Hallahmi, *Original Sins, Reflections of the History of Zionism and Israel*, Londres, Pluto Press, 1992, p. 129. À cet égard, Georges Friedmann explique qu'Israël «constitue un nouveau genre d'assimilation susceptible de produire "des générations de Gentils parlant l'hébreu"». Voir Georges Friedmann, *The End of the Jewish People?* New York, Doubleday, 1967, pp. 243-245.

24. Le terme «*sabra*» renvoie aux enfants nés en Palestine des colons juifs européens. Le mot désigne le fruit du cactus qui, dit-on, ressemble au Nouveau Juif (invariablement masculin) «dur au-dehors et tendre au-dedans». Pour une histoire du mot «*sabra*», voir Massad, «The "Post-colonial" Colony», p. 337.

25. Sur les fondements idéologiques et la pratique effective de l'archéologie israélienne, voir Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and*

Territorial Self-fashioning in Israeli Society, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

26. Cf. Mitchell B. Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 56-73

27. Cf. Laqueur, *Histoire du sionisme*, op. cit., p. 231.

28. *Ibid.*

29. Cité par Tamara Traubmann, «"Do Not Have Children If They Won't Be Healthy"», *Ha'aretz*, 11 juin 2004.

30. *Ibid.*

31. Sur la recherche sioniste de «marqueurs génétiques» juifs et sur l'inlassable investissement du mouvement dans la séparation raciale des Juifs, voir l'ouvrage à paraître de Nadia Abu El-Haj. Voir aussi Joseph Massad, «The Ends of Zionism: Racism and the Palestinian Struggle», *Interventions*, vol. V, n° 3, 2003.

32. Cité par Simha Flapan, *Zionism and the Palestinians*, Londres, Croomhelm, 1979, p. 71.

33. Colonial Office [CO] 733/297/75156/II/Appendix A, extrait du discours de Weizmann, 23 avril 1936, Grande-Bretagne, Rapport de la Commission Peel, pp. 96-97, cité par Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin-al-Husayni and the Palestinian National Movement*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 73.

34. *Ha'aretz*, 4 avril 1969, cité par David Hirst, *The Gun*, p. 221.

35. Cf. Saul Cohen et Nurit Kliot, «Israel's Place-Names as Reflection of Continuity and Change in Nation Building», in *Names:*

Journal of the American Name Society, 29 : 3 (sept. 1981). Le Fonds national juif était et est toujours l'organisation sioniste qui possède toutes les terres juives « achetées » en Palestine.

36. Cf. Saul Cohen et Nurit Kliot, « Place-Names in Israel's Ideological Struggle over the Administered Territories », in *Annals of the Association of American Geographers*, 82 : 4 (1992).

37. Tom Segev, *Le Septième Million*, op. cit., 1993, p. 197.

38. Sur les origines du néologisme « tradition judéo-chrétienne », voir Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, op. cit., p. 40.

39. Cf. Ella Shohat, *Israeli Cinema : East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1989, et *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives*, Paris, La Fabrique, 2006.

40. L'image du « quartier difficile » est l'une de celles qu'affectionne l'ancien – et actuel – Premier ministre Benjamin Netanyahu. Voir par exemple sa discussion avec la secrétaire d'État américaine Madeleine Albright le 14 novembre 1997 à Londres, où il explique : « Nous vivons dans un quartier difficile ». La transcription de cet entretien est disponible sur le site de l'ambassade des États-Unis en Israël www.usembassy-israel.org.il/publish/peace/archive/s/1997me1114b.html, consulté le 20 novembre 2002.

41. Herzl, *Le Pays ancien-nouveau*, op. cit.

42. Menachem Begin, discours à la Knesset, cité par Amnon Kapeliouk, « Begin and the "Beasts" », *New Statesman*, 25 juin 1982.

43. Voir le site web www.idi.org.il/english.

Ce sondage marque un accroissement du soutien apporté par les Juifs israéliens à l'idée de l'expulsion des Palestiniens.

Un sondage antérieur, réalisé le 22 mars 2002 par le Centre israélien Jaffee d'études stratégiques (Jaffee Center for Strategic Studies) montrait que 46 % de Juifs israéliens étaient pour l'expulsion.

44. Voir Sabri Jiryis, *The Arabs in Israel*, New York, *Monthly Review Press*, 1976.

45. Voir David Hirst, *The Gun and the Olive Branch : The Roots of Violence in the Middle East*, New York, Nation Books, 2003, pp. 312-314.

46. Voir Uri Davis, *Israel : An Apartheid State*, Londres, Zed Press, 1987.

47. Le ministère palestinien de l'Agriculture cite le nombre de 374 000 arbres arrachés dans les huit premiers mois de l'Intifada qui a débuté en septembre 2000. D'autres sources, comme l'Initiative palestinienne pour la promotion du dialogue et de la démocratie dans le monde estime ce nombre à 227 995 arbres, voir www.miftah.org/report.cfm.

48. Sur les Palestiniens en Jordanie, voir Joseph Massad, *Colonial Effects : The Making of National Identity in Jordan*, New York, Columbia University Press, 2001, chap. v.

49. Sur les réfugiés palestiniens au Liban, voir Wadie Said, « The Obligation of Host Countries to Refugees under International Law: The Case of Lebanon », in Naseer Aruri, *Palestinian Refugees: The Right of Return*, Londres, Pluto Press, 2001.

50. David Ben Gourion et Itzhak Ben Zvi, *Eretz Israel be'avar vebehayyah*, (Eretz Israel au passé et au présent) traduit du yiddish par D. Niv, Jérusalem, Yad Yitzhak Ben Zvi Publishing, 1979, pp. 195-206. Le livre parut initialement en yiddish en 1918 sous le titre *La Palestine au passé et au présent*.

51. *Ibid.* L'auteur remercie Gil Anidjar de l'avoir aidé à traduire ce passage de l'hébreu.

52. Herzl, *L'État juif*, *op. cit.*, p. 155.

53. Vladimir Jabotinsky, *L'Accent hébreu*, Tel Aviv, HaSefer, 1930, pp. 4-9, cité par Ella Shohat, *Israeli Cinema*, *op. cit.*, p. 55.

54. Sammy Smootha, *Israel: Pluralism and Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 86-88.

55. Aryeh Gelblum, *Ha'aretz*, 22 avril 1949.

56. Cf. Shohat, « Sephardim in Israel », et Joseph Massad, « Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews », in *Journal of Palestine Studies*, 100 (été 1996), pp. 53-68.

57. Selzer, *Aryanisation*, *op. cit.*, p. 86. Tout en construisant la perception des Juifs d'Allemagne et d'Europe orientale comme des capitalistes sans pitié, puissants et convoitant les métiers et les richesses des Aryens, les

antisémites allemands caractérisaient ces mêmes Juifs comme pauvres et sales, souillant la propreté aryenne, ainsi que comme des communistes subversifs. Les contradictions de l'antisémitisme allemand sont internes à son idéologie raciste spécifique et ne résultent pas nécessairement de différences observables entre Juifs non assimilés d'Europe orientale et Juifs allemands assimilés.

Les Juifs allemands assimilés étaient identifiés par des stéréotypes destinés à dévoiler leur apparente similitude comme différence intrinsèque, d'où l'exposition de cette « supercherie », tandis que les Juifs non assimilés, allemands ou d'Europe orientale, étaient identifiés par les stéréotypes qui réaffirmaient leur altérité observable (vestimentaire, raciale, épidermique, nasale, etc.). Dans certains cas, on peut parler de deux variétés de stéréotypes, un ensemble visant les Juifs allemands et un autre s'attaquant aux *Ostjuden*, mais d'une part cette répartition n'avait rien de fixe (les deux groupes étant souvent amalgamés pour n'en former qu'un), et d'autre part elle ne correspondait à rien d'historique (quand tous les Juifs européens étaient considérés comme identiques). En outre, dans l'antisémitisme allemand du XIX^e et du XX^e siècle, les stéréotypes du Juif dégénéré, du Juif parasitique, du Juif efféminé et prodigue, notamment, s'appliquaient en même temps à l'un et l'autre groupe de Juifs.

58. Herzl, *Complete Diaries*, *op. cit.*, 1 :10.

59. Amir Oren, «At the Gates of Yassergrad», *Ha'aretz*, 25 janvier 2002.

60. Gideon Alon et Ori Nir, «Mofaz: IDF Will Stop Writing Numbers on Prisoners' Arms», *Ha'aretz*, 13 mars 2002.

61. Cf. Beit-Hallahmi, *Original Sins: Reflections of the History of Zionism and Israel*, Londres, Pluto Press, 1992, pp. 128-129.

62. Cité par Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, *op. cit.*, p. 94.

63. À cet égard, voir son important essai «Le judaïsme des muscles», («*Muskelfudentum*») in *Jüdische Turnzeitung*, juin 1903, cité par Paul Mendes-Flohr et Jehuda Reinharz, édés, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 434-435.

64. Yosef Gorny, *The Arab Question and the Jewish Problem*, Tel Aviv, Am Oved, 1985, p. 39.

65. Sur la collaboration du sionisme avec le nazisme, voir Lenni Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators, A Reappraisal*, New York, Lawrence Hill, 1983. Sur sa collaboration avec les régimes irakien et égyptien pour provoquer l'exode des Juifs irakiens et égyptiens, voir Hirst, *The Gun and the Olive Branch*, *op. cit.*, pp. 281-297. Sur sa collaboration avec les généraux argentins qui poursuivirent une politique antisémite en prenant pour cible les Juifs argentins à la fin des années 1970 et au début des années 1980, voir l'interview

de Jacobo Timerman avec le journal israélien *Ha'olam Hazeq*, 22 décembre 1982, cité par Noam Chomsky, *The Fateful Triangle, The United States, Israel and the Palestinians*, Boston, South End Press, p. 110.

66. Shohat, «*The Sephardim in Israel*», *op. cit.*

67. Sur la suprématie juive en Israël et sa complicité avec l'antisémitisme, voir Joseph Massad, «The Ends of Zionism», *op. cit.*

68. Herzl, *L'État des juifs*.

69. *Ibid.*, pp. 111-112.

70. *Ibid.*, p. 95.

71. Herzl, *Complete Diaries*, *op. cit.*, vol. I, p. 94.

72. Je remercie Lecia Rosenthal, Neville Hoad et Rosalind Morris pour leur lecture et leurs commentaires à des versions antérieures de ce texte, ainsi que Gil Anidjar pour nos discussions sur la section consacrée à Derrida.

73. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, tr. fr. Janine Altounian, André et Odile Bourguignon, Perre Cotet et Alain Rauzy, Éditions Gallimard, Paris, 1987, p. 91.

74. *Ibid.* p. 92. L'auteur souligne.

75. Le verbe «*to other*» sera traduit par «altériser» et le substantif «*othering*» par «altérisation». «Discours d'altérisation» traduit ici «*othering discourse*» (N.d.T.).

76. Voir par exemple Janet Halley, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Sur la critique de *Desiring Arabs*, voir

Amr Shalakany, « On a Certain Queer Discomfort with Orientalism » conférence non publiée donnée à la Queering International Law Conference, et disponible sur <http://www.thefreelibrary.com/Queering+international+law.-a0177100773>.

77. Voir Robert Irwin, *For Lust of Knowing, The Orientalists and their Enemy*, Penguin Books, Londres, 2007. Pour ce qui est des sionistes, voir le post récent de Martin Kramer au sujet de la conférence « Orientalism from the Standpoint of its Victims » (« L'orientalisme du point de vue de ses victimes ») tenue à la Columbia University les 7-8 novembre 2008, où j'ai proposé une version de ce chapitre. Kramer assure que l'antisémitisme est la principale raison des souffrances des Palestiniens, quelque chose qui vaut aussi bien, à son avis, pour le « Mufti [Al-Husseini] que pour [Joseph] Massad ». Martin Kramer, « Muftis of Morningside Heights », 13 octobre 2008, posté sur <http://www.martinkramer.org/sandboxnews.html>.

78. Edward W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, tr. fr. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil 1980, rééd. 2005, p. 41. [La traduction est ici légèrement modifiée pour faire droit à l'argumentation qui suit sur la notion de « secret sharer » (« compagnon secret ») empruntée à Joseph Conrad. Voir ci-dessous, note 80 de l'auteur.

(N.d.T.)]

79. Je remercie Andrew Ruben d'avoir attiré mon attention sur ce point.

80. Joseph Conrad, *Le Compagnon secret*, tr. fr. Odette Lamolle, Paris, éditions Autrement, 1996.

[Le titre donné en français au récit de Conrad ne traduit qu'approximativement le titre anglais « *The Secret Sharer* », qui n'a pas d'équivalent rigoureux. Le substantif anglais *sharer* vient du verbe *to share*, « partager », « avoir part à » ; les traductions successives en français, y compris celle référencée ici, l'ont rendu, aussi bien qu'il était possible, par « compagnon ». (N.d.T.)]

81. Cf. Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 127. La première édition date de 1966.

82. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, 1883, p. 14. Cité par Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Palo Alto, Stanford University Press, 2008, p. 32.

83. Edward Said, *op. cit.*, p. 166.

84. Cité par Gil Anidjar, *op. cit.*

85. Ce qui m'intéresse ici n'est pas de savoir si c'est nécessairement une étymologie correcte du mot « Sarrasin », mais le fait que nombreux sont ceux qui la croient correcte (voir note 50 ci-dessous). D'autres étymologies ont été proposées, selon lesquelles « Sarrasin » dériverait du mot arabe « sharqiyyin », qui signifie « de

l'est» ou «orientaux».

86. Hannah Arendt, «Antisemitism», in *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 69.

87. Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage, 1978, p. 234. Passage coupé dans l'édition française. (N.d.T.)

88. Louis Massignon, 1960, cité par Anouar Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise», *Diogenes*, n° 44, 1963, pp. 113-114. Voir Said sur Massignon et Berque, *L'Orientalisme*, op. cit., p. 302.

89. Voir Hilel Cohen, *Army of Shadows, Palestinian Collaboration with Zionism*, 1917-1948, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 25.

90. Bernard Lewis, *Sémites et antisémites*, tr. fr. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Fayard, 1987.

91. Eric Goldstein, *The Price of Whiteness, Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 20.

92. *Ibid.*, p. 108.

93. *Ibid.*

94. Cité *ibid.* p. 109.

95. *Ibid.*

96. Cité *ibid.*

97. Cf. *ibid.*, pp. 111, 179.

98. Sur le rapport complexe d'Arendt au sionisme, voir Richard J. Bernstein, «Hannah Arendt's Zionism?», in Steven E. Aschheim, ed., *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 194-202.

99. *The Jewish Writings*, op. cit.

100. Hannah Arendt, «La paix ou l'armistice au Proche-Orient?», in *Auschwitz et Jérusalem*, tr. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éditions Deuxièmes Tierce, 1991, p. 192.

101. Edward Said, *L'Orientalisme*, op. cit., pp. 293-294.

102. Bernard Lewis, *Sémites et antisémites*, op. cit., 1987, p. 146.

103. *Ibid.*

104. Edward W. Said, *Freud et le monde extra-européen*, tr. fr. Philippe Babo, Paris, Le Serpent à plumes, 2004, pp. 26-27.

105. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, tr. fr. Cornélius Heim, Editions Gallimard, 1986, Folio-Essais, p. 184.

106. *Freud et le monde extra-européen*, op. cit., p. 63.

107. *L'Orientalisme*, op. cit., p. 319.

108. *Ibid.*, p. 320.

109. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 102.

110. Cet argument prend place dans le contexte d'une discussion que j'ai eue avec Nadia Abu El-Haj, lors de laquelle elle m'a incité à élaborer succinctement la différence entre le sémitique et l'abrahamique quant aux groupes qu'ils prétendent inclure et exclure.

111. «Libéral» est ici employé dans un sens proche de celui qu'il avait en français au XIX^e siècle. Aucun terme actuel ne traduit exactement cette expression qui perdure en anglais et dont le sens est à peu près celui que l'on donnait par le passé au vieilli «progressiste». (N.d.T.)

112. Louis Massignon, «Trois prières d'Abraham, père de tous

les croyants » (1962), in *Les Trois prières d'Abraham*, Éditions du Cerf, p. 135. Voir Derrida, in Anidjar, *Acts of Religion*, p. 369.

113. Edward Said, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 296.

114. Massignon, *op. cit.*, p. 134.

115. *Ibid.*

116. Sigmund Freud, *Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans. (Le petit Hans)*, *op. cit.*, p. 116. Freud répète cette hypothèse dans *L'Homme Moïse et le monothéisme*, *op. cit.*, p. 184.

117. Massignon, *op. cit.*, pp. 135-136.

118. Cf. Jonathan Z. Smith, « Religion, Religions, Religious, » in Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 276.

119. Gil Anidjar, « Introduction, "Once more, once more" : Derrida, the Arab, the Jew » in Anidjar, ed., *Jacques Derrida, Acts of Religion*, New York, Routledge, 2002, p. 3.

120. Jacques Derrida, « Hostipitality » in Anidjar, *Acts of Religion* p. 369. Cf. *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 45.

121. *Op. cit.*, p. 268 dans l'édition anglophone (Vintage Books, 1979). Dans l'édition française, ce terme est traduit par le mot « abrahamique ». (*N.d.T.*)

122. Pour une étude riche en informations sur la place d'Abraham dans la littérature théologique islamique, voir Tuhami al-'Abduli, *Al-Nabiyy Ibrahim fi al-Thaqafah al-*

'Arabiyyah al-Islamiyyah

(Le prophète Abraham dans la culture arabe islamique), Damas, Dar al-Mada lil-Thaqafah wa al-Nashr, 2001.

123. Ceci n'est pas sans rappeler la manière dont l'appellation chrétienne européenne « Sarrasins » renvoyant aux Arabes a été projetée sur les Arabes eux-mêmes dont on prétendit qu'ils revendiquaient l'ascendance de Sarah. Il est vrai que « Saint Jérôme (*Ezechiel* VIII.xxv) identifie les Sarrasins aux Agaréens (Hagaréens, descendants de Hagar) à présent appelés Sarrasins, ayant adopté le nom de Sara ». Voir *Oxford English Dictionary*, entrée « Saracen ».

124. Anidjar, *Semites*, *op. cit.*, p. 21

125. Massignon, *op. cit.*, p. 135.

126. Anidjar, « Introduction », *op. cit.*, p. 3.

127. *Ibid.*, p. 7.

128. « Ceux qui me disent antisémite forment une petite marge de personnes radicales dans mon pays. Interview avec Jimmy Carter », 12 décembre 2006, interview sur Al-Jazeera, reproduite sur Counterpunch, 14 décembre 2006, <http://www.counterpunch.org/kh/an12142006.html>.

129. *Remarks by President Jimmy Carter at the Signing of the Peace Treaty Between Egypt and Israel*, 26 mars 1979.

130. Derrida, « Hostipitality », in Anidjar, *op. cit.*, p. 418. Séminaire non publié en français, archives IMEC, Caen.

131. Derrida, *Ibid.*

132. *Ibid.*, p. 367.

133. Emmanuel Levinas, *L'Aut-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

134. Emmanuel Levinas, débat sur Radio-Communauté entre Emmanuel Levinas, Alain Finkielkraut et Schlomo Malka sur le thème « Israël et l'éthique juive » au lendemain de la tragédie de Sabra et Chatila, émission du 28 septembre 1982, texte publié dans la revue *Les Nouveaux Cahiers*, n° 71, 1983, p. 5. Leora Banitzky, Leo Strauss and Emmanuel Levinas : *Philosophy and the Politics of Revelations* (West Nyack, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 153.

135. Edward Said, *The End of the Peace Process*, p. 208. Il me faut noter ici que trois ans plus tard, évoquant une conversation avec Levinas qui avait eu lieu lors d'une conférence en 1965, Derrida exprima furtivement une inquiétude de ce que Levinas se fût identifié lui-même comme un catholique et André Néher comme un protestant, oblitérant « l'islamo-ibrahimique ». Voir Jacques Derrida, « Avouer – l'impossible : "retours", repentir et réconciliation », in *Comment vivre ensemble, Actes du XXXVII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 186.

136. Voir G. Anidjar, « Introduction », *op.cit.* pp. 25-26.

137. E. Said, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 337.

138. G. Anidjar, « Introduction », *op. cit.*, p. 20.

139. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 266.

140. *Ibid.*, p. 101.

141. J. Derrida « Avouer – L'impossible : "Retours", repentir et réconciliation », *op. cit.*, p. 198.

142. *Ibid.* pp. 198-199. Dans *Spectres de Marx*, Derrida écrit : « Il faudrait analyser [...] en particulier depuis la fondation de l'État d'Israël, les violences qui de toute part l'ont précédée, constituée, accompagnée et suivie, à la fois en conformité et au mépris d'un droit international qui paraît donc aujourd'hui à la fois plus contradictoire, imparfait et donc plus insuffisant, perfectible et nécessaire que jamais. » *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 101.

143. J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.* p. 101. Voir aussi Christopher Wise, « Deconstruction and Zionism, Jacques Derrida's Specters of Marx », *Diacritics*, Printemps 2001, pp. 61-62.

144. E. Said, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 127.

145. Derrida « Avouer – l'impossible » *op. cit.*, p. 189.

146. *Ibid.*, p. 198.

147. Jacques Derrida, « *Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand, » in *Psyché*, Paris, Éditions Galilée, 1987-2003, vol. II, p. 250. [« ... mon souhait de participer à un colloque auquel des collègues arabes et palestiniens seraient officiellement invités et effectivement associés »]

148. *Ibid.*

149. *Ibid.*

150. *Ibid.*

151. Je remercie Akeel Bilgrami pour avoir discuté avec moi sur ce point.

152. Derrida, « Foi et savoir : les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison » (1996), in *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 13.

153. *Ibid.*, p. 33.

154. *Al-Hayat*, 01/03/2000, p. 16.

155. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 100-101.

156. Derrida « Avouer – L'impossible », *op. cit.*, p. 202.

157. Cf. Eviatar Friesel, « The Holocaust and the Birth of Israel », *Wiener Library Bulletin*, Volume XXXII, N^{os} 49/50, et Joseph Massad, « Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission ? ».

**Chez le même éditeur
sur la question palestinienne
et le Proche-Orient**

Moustapha Barghouti,
Rester sur la montagne.
Entretiens sur la Palestine
avec Eric Hazan.

Norman G. Finkelstein,
L'industrie de l'holocauste.
Réflexions sur l'exploitation
de la souffrance des Juifs.

Irit Gal et Ilana Hammerman,
De Beyrouth à Jénine. Témoignages
de soldats israéliens sur la guerre
du Liban.

Amira Hass,
Boire la mer à Gaza,
chronique 1993-1996.

Eric Hazan,
Notes sur l'occupation.
Naplouse, Kalkilyia, Hébron.

Rashid Khalidi,
L'identité palestinienne.
La construction d'une conscience
nationale moderne.

Yitzhak Laor, *Le nouveau*
philosémitisme européen
et le « camp de la paix » en Israël.

Ilan Pappé, *La guerre de 1948*
en Palestine. Aux origines
du conflit israélo-arabe.

Ilan Pappé,
Les démons de la Nakbab.

Amnon Raz-Krakotzkin,
Exil et souveraineté. Judaïsme,
sionisme et pensée binationale.

Tanya Reinhart,
Détruire la Palestine, ou comment
terminer la guerre de 1948.

Tanya Reinhart,
L'héritage de Sharon.
Détruire la Palestine, suite.

Ella Shohat, *Le sionisme du point*
de vue de ses victimes juives.
Les juifs orientaux en Israël.

Michel Warschawski (dir.),
La révolution sioniste est morte.
Voix israéliennes contre l'occupation,
1967-2007.

Michel Warschawski,
Programmer le désastre.
La politique israélienne à l'œuvre.

Eyal Weizman,
À travers les murs. L'architecture
de la nouvelle guerre urbaine.

Cet ouvrage a été reproduit et achevé
d'imprimer par l'Imprimerie Floch à Mayenne
en août 2009.

Numéro d'impression : XXXXXXXXX

Dépôt légal : septembre 2009.

Imprimé en France