

ANDRÉ WYSS

« La Tragédie alors dit à Hugo: *Tu es immense.* »

Elles sont fameuses, les séances de spiritisme qui eurent lieu à Jersey dans le cercle des exilés dont Hugo était le centre. On y a fait tourner les tables lors de nombreuses séances qui se déroulèrent entre septembre 1853 et juillet 1855. Les *Procès-verbaux* de ces séances constituent l'ensemble de textes le plus curieux et le plus problématique de notre histoire littéraire, et leur intérêt est philosophique autant que poétique. Car ce ne sont pas seulement les esprits des morts qui parlent longuement aux exilés, ce sont aussi, et plus souvent, des idées comme la Tragédie ou le Drame justement, ou bien, plus abstraites encore si c'est possible, la Prière, la Blague ou la Mort, mais aussi des êtres non humains, dont certains sont fictifs ou hypothétiques, tels que l'Anesse de Balaam et le Lion d'Androclès, le Diamant Régence, ou encore des entités telle que l'Océan ou l'Ombre du Sépulcre.

Tous ces intervenants parlent donc, encore que sans ouvrir la bouche, par guéridon interposé, s'adressant aux personnes qui sont autour du guéridon trembleur, ils répondent à des questions ou bien prennent l'initiative de discours parfois très longs, dont les *Procès-verbaux des tables parlantes* donnent le détail.

Le drame hugolien vu par la « Tragédie de Racine »

Dans une page datée de février 1854, on voit s'annoncer « le Drame », qui donne à ses interlocuteurs (et parmi eux prioritairement à Vacquerie et à Hugo) un programme littéraire: « Faites lire dans l'inconnu ». Il est cependant tout de suite relayé par « la Tragédie », qui s'adresse à eux comme à ses fossoyeurs; ils ont bien fait de l'enterrer, elle, la Tragédie car elle n'était que du clinquant! S'étonnant de cette autocritique, les participants demandent des précisions: celle qui parle n'est pas la tragédie antique, mais la « Tragédie de Racine ». On lui demande de nommer les grands poètes dramatiques: « Dieu » est la réponse. Y en a-t-il d'autres? Oui: Job, Tyrtée, Esope, Eschyle, Hugo (notons cela!), Shakespeare, Cervantès, Dante, Aristophane, Molière, Rabelais et Néron. « Tu regardes Néron comme un grand poète dramatique? – Oui. – Pourquoi? – Il a fait brûler Rome. – Eh bien? – En chantant »

Un peu plus tard, elle donne son programme [sous forme d'impératifs: «Ecoute, vois, pense, parle, aime, tremble. – Qu'entends-tu par trembler? T'adresses-tu à l'homme ou au poète? – Au poète. – Continue. – Prie, pardonne, épouvante. – Comment peut-on épouvanter et pardonner à la fois? – Tu confonds le vent avec le rayon.» Notons l'image et précisons ceci: le mode métaphorique de la définition et de l'aphorisme est constant dans les propos des esprits. La Tragédie racinienne flatte ensuite Hugo: «Tu as tout. Amant du beau, aimé du grand, quelles ailes! Tu crées des mondes, les astres sont jaloux.» Elle avoue lui avoir fait les obstacles qu'il a rencontrés au commencement de sa carrière.

Elle lui donne ensuite le conseil le plus important:

Ote la rampe, on verra mieux ton œuvre. – Tu n'aimes pas la rampe du théâtre? – Non. – Pourquoi? – L'idéal n'est pas un lampiste. – Est-ce que tu aimerais mieux le théâtre en plein soleil? – Oui. – Est-ce qu'il est possible dans les conditions actuelles? – Non. – Alors, comment veux-tu que nous la fassions? Au théâtre [c'est ici Hugo qui parle], deux mondes se rencontrent; le monde réel, celui du spectateur; le monde idéal, celui du poète. Nous avons séparé par une ligne de feu le monde où l'on vit du monde où l'on pense. La rampe est une idée. Que penses-tu de ce que je viens de dire? – Pense à la République. – Tu veux dire que la République aura de grands théâtres ouverts pour le peuple? – Oui

Et la séance se termine par cette réplique qui m'a donné mon titre: Hugo demande «As-tu quelque chose à nous dire? – Oui. – A moi? – Oui. – Parle – Tu es immense. Ce mot est la fin.»

Outre qu'il est assez étonnant que ce soit la tragédie racinienne morte qui fasse l'apologie du drame vivant et l'éloge de Hugo, je note dans ces propos quelques idées que les principaux intéressés, Hugo et Vacquerie, n'ont pas formulées par ailleurs: ils s'empressent d'habitude de faire remarquer aux esprits qu'ils les rejoignent sur tel ou tel point – pas ici. Le programme tracé par la Tragédie pour le drame est vaste: «faire lire dans l'inconnu» annonce le fameux «se faire voyant» rimbaldien, mais en plus grand et en plus absolu; c'est de toute manière plus ambitieux que la voyance hugolienne; et cela insiste sur la nécessité de faire sortir le théâtre de ses murs.

D'autres passages des *Procès-verbaux* reviennent à la théorie du drame. En page 1217 de l'éd. Massin (je m'y référerai par la suite exclusivement), on apprend que le Roman est «frère du Drame»: les genres s'activent par familles. En page 1219, le Drame souffle une idée pour un drame, celle du bourreau amoureux d'une condamnée à mort; puis il approuve la liste des poètes dramatiques donnée par la Tragédie, précisant que le sens de «poètes dramatiques» est «producteurs d'actions»; que Néron peut à juste titre être inclus

dans cette liste parce qu'il « avait pris le christianisme et en avait tiré des idées comme il avait tiré la flamme des chrétiens », que ses poèmes, quoique perdus, peuvent être retrouvés « dans l'infini », qu'ils seront reproduits par une cervelle humaine, en l'occurrence un habitant de Saturne ; que le Drame ajoute à la liste Bernard Palissy, parce qu'il « a fait la vie avec la matière » ; il ajoute encore Phidias et Delacroix à la liste.

En page 1280, ceci, dicté par « Shakespeare » : « Nous faisons le drame, Dieu l'achève. Regardez le ciel, c'est le dernier acte. La pierre du tombeau qui s'ouvre sur nos âmes, c'est le rideau qui se lève sur le dénouement. Applaudis, Cervantès ! Applaudis, Molière ! Applaudis, Shakespeare ! Dieu entre en scène. » Ce n'est plus seulement l'ouverture au plein air, c'est l'ouverture à l'infini. Le drame investit tout l'espace imaginable.

En page 1358, à la fin d'une longue tirade, le Drame dit quelle sorte de vers il veut que les poètes modernes écrivent.

Vous plaignez Socrate, plaignez aussi la ciguë. Vous plaignez Jésus-Christ, plaignez aussi la croix. Faites désormais vos livres avec ce sentiment. Je te demande formellement des vers sur les souffrances des instruments de torture et des quatre clous de Jésus-Christ. [...] Je veux qu'après avoir réhabilité la beauté dans Marion et la laideur dans Triboulet, tu réhabilites le malheur dans le crapaud et le désespoir dans le chardon. Je veux que dans cette maison on parle des tigres avec pitié et des vermisseaux avec respect. Je veux que désormais tu parles de la douceur des loups, de la gentillesse des léopards et de la faiblesse des lions ; ainsi j'ai lu dans des vers qui sont dans ta malle ceci : ces forêts charmantes où soudain on rencontre un lion. Je t'engage à changer ce beau vers que le lion n'a pas mérité.

Je ne m'attarde pas pour l'instant sur le fait que le Drame va lire dans une malle des vers inédits de Hugo ! Je note que ce programme tracé par le Drame est en quelque façon et sur quelques points tout au moins réalisé dans le livre qui nous intéresse, par « Shakespeare » très précisément, qui, assisté par le Drame lui-même, dicte mots après mots et lettres par lettres un drame tout entier. On y croise des personnages très inattendus, cosmiques, mobiliers et sous-terreins – l'Etoile du Haut, l'Etoile du bas, l'Enfer, le Paradis, la porte, le mur, la clef, la chambre entière, les meubles, un ver de terre, un crâne, les clous d'un cercueil, tous parlent.

Je laisse à d'autres le soin de chercher si la théorie dramatique des esprits est praticable, et surtout jusqu'à quel point elle intéresse Hugo, et par lui l'histoire du drame. Je me contente de noter que dans tout cela, il y a bien quelque chose du projet de Hugo pour le théâtre, ce théâtre, où il a « collé [son] âme à toute âme tuée ». Le programme dramatique du Drame théorise et le drame du Drame réalise largement les préoccupations philosophiques et religieuses qui marquent la production hugolienne à partir des années d'exil.

L'autre scène ou la scène... autre ?

Je voudrais me placer maintenant dans une autre perspective et considérer ce texte comme un drame, comme contenant des éléments de drame et enfin comme susceptible de donner lieu à une représentation.

Il y a beaucoup de théâtre dans ces pages, ou du moins énormément d'éléments thématiques qui rappellent le théâtre ou qui pourraient être traités dramatiquement. Des situations et des mini-scènes dramatiques sont constamment évoquées, ou simplement esquissées, et je viens de mentionner le drame dicté par Shakespeare et le Drame.

J'observe d'autre part que les séances se jouent plus d'une fois comme des scènes dramatiques. Au début notamment, les dialogues sont très serrés, par des répliques courtes, ce qui donne un mouvement vif entre les participants et les esprits. Cela peut à la rigueur, et très exceptionnellement il est vrai, donner lieu à des scènes comiques ; ainsi lorsque intervient « la Blague » (séance du 16 septembre 1853, p. 1218), et cela peut, bien plus souvent donner de jolies scènes très construites. Je n'alléguerai qu'un exemple, aussi court que révélateur.

Victor Hugo – *Qui es-tu ?*

– *Jeanne d'Arc*

– *Parle.*

– *La vierge est indignée au spectacle de la France courtisane.*

(Mouvement de la table)

– *Qui es-tu ?*

– *Laïs.*

– *Parle.*

– *La prostituée est indignée au spectacle de la France esclave.*

– *Qui es-tu ?*

– *Esope.*

– *Parle.*

– *L'esclave est triste au spectacle de la France morte.*

– *Qui es-tu ?*

– *Christ.*

– *Parle*

– *Christ annonce la résurrection.*

Ces interventions rapides de quatre esprits qui semblent appelés par association d'idées, cette symétrie dans les réponses, les fonctions d'appel et de

rappel, tout cela fait une construction et même une sorte de rythme qui paraissent trop complexes pour être spontanés. Comme s'il y avait un auteur derrière tout cela, ou une sorte de metteur en scène sensible aux effets de répétitions et d'échos. On rencontre bien d'autres exemples de saynètes construites et symétriques, dans lesquelles il y a une interaction intéressante entre les humains et les esprits, et certaines même sur le mode facétieux.

Dans les procès-verbaux, et surtout dans le premier tiers, de nombreuses scènes se jouent, qui sont parfois très animées. Disons qu'il se passe toujours quelque chose ; même si les esprits ne se présentent pas à nos yeux, ils se succèdent rapidement dans le texte, et chaque intervention nous vaut un dialogue plus ou moins animé ; de véritables didascalies nous rendent comptent de certains petits événements :

La table se met à tourner furieusement. Le mouvement de la table s'adoucit. On relit le procès-verbal. Agitation de la table : elle se balance alternativement et en cadence sur chaque pied ; on dirait d'un pas de danse.

Cette dernière didascalie prépare l'« entrée » de Vestris, et si tout ce texte devait être un faux, je trouverais très belle et presque sublime cette idée de faire que le guéridon habité par Vestris danse¹.

Les mouvements de la table sont tellement violents qu'à un certain moment nous croyons qu'elle a sauté sur les trois pieds à la fois. M. Guérin et Mme Hugo prennent une autre petite table qui se met tout de suite en mouvement et dicte : CAO – On met cette table sous les mains de Charles et de Kesler à la place de la première. Elle s'agite sans frapper. Charles [...] croit d'abord qu'il n'y a personne dans la table [...] [Manuscrit Victor Hugo :] La petite table entre en mouvement, devient presque convulsive, mais ne frappe pas. Elle se tient sur un pied et l'on sent une résistance quand on veut la baisser. Charles ôte sa main. La table reste le pied levé. [Séance du 23. 6. 54]

Longue didascalie, que j'ai encore bien abrégée, et qui fait de l'accessoire de théâtre un véritable personnage, et quand il frappe des lettres, il est le portavoix des personnages de l'autre scène, ou encore le truchement, ou bien enfin le passeur qui franchit incessamment les frontières qui séparent l'ici de la chambre et le là-bas du monde des esprits.

Mieux encore peut-être, ce texte dans son entier se lit comme un drame, ces trois cents pages serrées pourraient être jouées comme un drame. Et alors se poseraient toutes sortes de questions intéressantes : de même que Hugo suggérerait que la rampe séparait le monde des vivants et le monde de la fiction, ici, sur

esprits ou délire collectif d'une petite communauté. Si ces textes sont de Charles Hugo, principal médium dans les séances, c'est alors Victor Hugo qui est l'instance extérieure, c'est lui qui sera considéré par les critiques ou les psychologues comme l'inspirateur. Mais comment? On ne va pas invoquer la transmission de pensée, ce qui ne ferait que nous déplacer d'un problème parapsychologique à un autre. On parlera de relation œdipienne si l'on veut. De toute façon, il y aura un moment d'extériorité par rapport au processus de création, et c'est Victor Hugo qui sera l'inspirateur de Charles Hugo, par son influence, par son charisme, par son poids de père illustre et génial.

Si ces textes peuvent être attribués collectivement à la communauté des participants, c'est une variante du cas de figure précédent, selon la plupart des commentateurs: influence de Hugo sur l'esprit de ses compagnons d'exil, à commencer par l'autre écrivain du groupe, et autre intervenant principal des séances, Auguste Vacquerie, qui l'idolâtrait.

Mais après tout, pour nous lecteurs critiques, et pour nous poéticiens, il suffit de noter que ces textes existent, qu'ils traduisent de bout en bout les idées de Hugo, ou des idées que Hugo pouvait avoir, et qui sont ici formulées dans un style qu'il est impossible de méconnaître: c'est celui de Hugo, soit en prose soit en vers (les esprits en question s'expriment très souvent en alexandrins), et toujours avec des images hugoliennes, et toujours dans des rythmes hugoliens. C'est donc sans trop de scrupules que l'on peut joindre ces textes au corpus des œuvres complètes de Hugo, comme l'ont fait plusieurs éditions jusqu'ici, notamment celle de Jean Massin.

Il y a pourtant plus intéressant à constater je crois. La question de l'identité des esprits, à commencer par celle de la pertinence de cette question (peut-on demander qui sont les esprits?), la question est plus d'une fois posée aux acteurs de l'autre scène: sont-ils les âmes de tel ou tel, ou le fait qu'ils s'expriment sous tel nom n'est-il qu'une façon commode d'« apparaître » aux vivants? Leurs réponses ne sont pas claires. Mais quand Tyrtée précise que « Les noms des esprits sont des noms de baptême, le nom de famille, c'est: idée » (p. 1259), il y a là comme une clef du livre des *Tables parlantes*, et l'on pourrait la développer et l'illustrer par ces propos de Shakespeare quant aux relations qu'il entretient avec le Drame: « Le drame c'est moi, c'est Molière, c'est Eschyle, c'est Cervantès. Le jour, c'est l'azur, la nuit, c'est le ciel étoilé. Le jour, c'est une lumière unique, mais derrière elle il y a des astres invisibles. Le jour vous voyez le drame firmament – la nuit vous voyez les poètes constellations. » (p. 1393)

En somme, il n'y a qu'un seul énonciateur dans la table, c'est toujours le même esprit qui parle, et qui prend diverses identités, pour des raisons qui

échappent aux spirites. C'est aussi la conclusion à laquelle on arrive lorsque l'on observe le texte d'un point de vue stylistique et que l'on voit que d'un bout à l'autre, en dépit des différences de genre et de discours, c'est une même langue qui est à l'œuvre. On pourrait ainsi proposer que tous les intervenants ne soient que les « voix » diverses d'une seule instance, de la même « âme ». Ce serait une manière de résoudre les contradictions et les difficultés rencontrées. On pourrait alors plus facilement considérer cette voix unique aux nombreuses hypostases comme la voix d'un inconscient hugolien diffus parmi les exilés – car, encore une fois, le style de ces esprits, en prose comme en vers, c'est le style de Hugo.

Mesdames, Messieurs, Chers Collègues,

Et puis si tout cela n'était enfin qu'un canular ? On ne peut croire, même en adhérant au spiritisme, qu'il soit matériellement possible, par le moyen d'un guéridon qui bouge, de dicter lettre par lettre un ouvrage de trois cents grandes pages dont plus de la moitié serait écrit de cette façon ; mais on ne peut pas croire non plus que Hugo, ce mage des temps modernes, se soit plu à tromper le monde en rédigeant de faux procès-verbaux.

Devant l'impossibilité de décider, on s'en tirera en déclarant que peu importe, étant donné que tout cela est à la fois tellement sublime et tellement dérisoire, tellement grandiose et tellement improbable, tellement musical et tellement cacophonique, tellement bien peint et tellement mal fini que ce ne peut être en effet que du Hugo, hélas. Car de tout cela vu sous un certain angle, de ce drame inspiré par les esprits ou qui jaillirait de ces rencontres avec les esprits, de cette philosophie révélée, de cette religion nouvelle qui s'y trouve annoncée, on pourrait penser comme Juliette Drouet que Hugo est le nouveau Christ qui remplacera l'ancien, mais on peut aussi et penser ce que Jules Lemaître² disait dans une singulière oraison funèbre : « C'est le grand guignol apocalyptique ; c'est Homais à Pathmos. »

¹Dans *Les Quatre Vents de l'Esprit* Hugo évoquait déjà Vestris, mais de façon moins positive : c'était alors le danseur tout humain qui était comparé à l'Ariel de Shakespeare, dans une comparaison qui concernait la prose poétique : *La prose, c'est toujours le sermo pedestris, Tu crois être Ariel et tu n'es que Vestris.*

²Dans son *Histoire de la littérature française*, Gustave Lanson attribue cette sortie à Veillot, et avec la variante « Jocrisse à Pathmos » Je préfère Lemaître, Homais et ma source, le *Grand Dictionnaire universel du dix-neuvième siècle* de Pierre Larousse.

MAURICE BORN

De quelques figures du déracinement

La culture devient donc la représentation sous forme de paroles, de la manière dont il faut segmenter et concevoir le monde afin de nous y adapter efficacement.

Culture, protéines, profit,
Marshall Sahlins¹

Mesdames, Messieurs, Chers Collègues,

C'est à la fin de l'année 1995 que le Ministère de la Culture français, alors dirigé par Philippe Douste Blazy, mit au point, dans le but de se joindre à la lutte entreprise par le gouvernement contre la violence dans les quartiers dits sensibles – on les appelait alors encore « quartiers difficiles » –, un projet d'action somptueusement nommé « La Culture contre l'exclusion ». Sachez que sa dénomination évolua avec le temps pour devenir un simple sigle : PCQ (Projets culturels de quartiers). Ce sont des termes qui ne s'inventent pas !

Bien. Un certain nombre de sites pilotes furent élus, et pour chacun d'eux un responsable artistique nommé. La région de Montbéliard/Sochaux – en fait les quartiers ouvriers Peugeot – faisaient partie du lot. La Compagnie des Bains-Douches, agissant depuis plus de quinze ans dans la scénographie, et dont la spécificité réside dans son travail avec des cas sociaux – prétendus exclus à réintégrer dans la société – fut élue directrice de projet.

Quant à moi, je fus tout bonnement choisi – sans doute à cause de nombreux articles parus dans des revues comme *Hors les murs* ou *Cassandra*, articles dans lesquels j'exposais des positions bizarres ce sur ce qu'il est convenu d'appeler les marginaux et plus particulièrement sur le spectacle de la rue –, choisi donc par le Ministère pour être l'« observateur critique » de cette opération. Excusez du peu ! Il était en effet apparu intéressant de conserver sur toute cette opération un témoignage extérieur.

C'est en toute naïveté – enfin presque – que je m'engageai dans cette démarche prévue pour durer un an. J'y suis encore, jusqu'au cou, englué dans de multiples réseaux – pas tous très catholiques –, bien que le Ministère ait quant à lui cessé de s'intéresser à ces marginaux pour revenir à des manières culturelles plus conformes.

C'est de cela que je voudrais vous parler aujourd'hui.

Je vous l'ai dit lors d'une précédente intervention, je reste un homme de l'écrit. Vous excuserez donc le fait que je me fasse lecteur de mon questionnaire et... de mon désarroi.

Pendant près de deux ans j'ai parcouru le territoire des «grands ensembles» du Pays de Montbéliard. Entre ces barres d'habitation isolées, comme essaimées dans le vide, j'ai arpenté ce qu'on ne peut appeler des rues, mais de simples axes de distribution. Avenues trop larges criant leur rôle de contrôle, interdisant la flânerie, le rassemblement; innombrables impasses, cul-de-sac qui les terminent, tout parle ici de fonctions pensées mécaniquement. La rue perd ses droits, elle n'est plus à personne, surtout pas à l'investissement populaire. Elle ne relie plus les existences, ne constitue plus un milieu de vie. Accès à sa case, à l'inverse, accès à l'ailleurs surtout, elle traverse au plus court ces espaces – verts, vagues – que leur plate monotonie désigne comme sans appartenance, échappant aux habitants qui ne peuvent voir en eux de véritables «parties communes», dont on aurait la charge, dont on aurait la jouissance. Plantés de verdure, dallés ou recouverts de béton, abandonnés en terrains vagues, ces nomans'land servent au mieux d'aires tampons, de parcage aux véhicules.

Foyers jeunes, centres médico-sociaux, quelquefois MJC, installations obligées, qu'on ressent comme telles. Insolites ensembles commerciaux, conçus indépendamment des zones d'habitat, implantés en décalage, en rupture du lâche tissus de quartier, qui semblent pourtant vouloir y définir un centre. S'y côtoient pêle-mêle, pharmacie, alimentation, locaux désertés, coiffeur, tabac, une agence bancaire – parfois définitivement close – ... et un café. Intime comme le «Grand canaillou» des Champs-Montants, vaste et nu comme le «Grillon PMU» à Bethoncourt, la «Brasserie nouvelle» aux Buis, il peut soudain prendre l'allure d'un café citadin, comme à la Petite Hollande. Mais partout, il reste le lieu du masculin, creuset des rencontres, des brassages ethniques, où les Français marquent leur place en creux, au mieux en passages furtifs.

Un peu à l'écart encore, en bordure de la zone de concentration, là où l'avenue redevient route de campagne bordée de jardins, là où débutent les lotissements de pavillons qui souvent encerclent la partie dure – image de l'ascension sociale –, l'école, la garderie, les équipements socioculturels. Et puis l'église – chrétienne bien sûr!

«La cité» prend parfois de caricaturales allures de bourgade, comme on me la décrit au quartier des Buis :

«Au centre, une tour de quinze étages, puis deux bâtiments de sept étages, et le reste autour avec quatre étages... Ça faisait un peu l'impression d'un village avec la tour comme église.»

« Vu d'avion, avec sa petite route qui serpentait en montant, Les Buis, c'était un peu la fierté de Peugeot. »²

Etrange tour d'église, dont les appartements sont à l'origine réservés aux cadres et techniciens. Etrange village, conçu comme quartier résidentiel qui n'échappera pas à la logique commune, au sort de tous les quartiers devenus lieux de relégation.

Ailleurs. A Grand-Charmont, à Bethoncourt, aux Champs-Montants, partout la même folle partie de dominos géants délaissée. Collines nivelées, table rase, distribution de blocs de béton à laquelle on cherche en vain une logique autre que celle de la planche à dessin. Immeubles-tours, interminables barres de cinq, six, sept étages, fouettés par tous les vents, dispersés en toutes orientations, dans une indifférence au vivant qui forme sans nul doute leur véritable caractéristique commune. Edifiés en préfabrication sommaire, faits de matériaux médiocres, sans isolation ni équipements, ces paquebots à la dérive donnent à voir, malgré les opérations de réhabilitation qui tentent d'humaniser leur fonction et leur aspect, l'absurde d'un entassement érigé au seul intérêt du profit maximal. Ici – rue Léonard de Vinci, à Bethoncourt, rue réputée réfractaire –, des immeubles murés, condamnés à une destruction future ; là – ancienne cour Gabriel Fauré, à la Petite Hollande, encore une poche de résistance – chantier de destruction, trois immeubles transformés en montagne de gravats ; à Bethoncourt encore, la Tour 40, en cours de démolition, chantier « en attente » depuis 1986. Mais aussi, il est vrai, les efforts partout visibles d'une réhabilitation, plus encore, de ce qu'on persiste à nommer une « réurbanisation », entendant par là insister sur la création d'un milieu de vie dont on accepte maintenant l'inexistence. Parfois, les architectes postmodernistes ont frappé, installant sans vergogne sur les façades des immeubles rénovés les décors peints de constructions antiques, affublant le centre commercial de couverts faits de structures tendues, habillant les balcons de rêves de pergolas. Des artistes aussi sont intervenus, recouvrant certaines façades de fresques dont on attend je ne sais quel également spectaculaire et qui me remettent en mémoire cette pointe de Poirot-Delpech :

« ... les portraits géants de Rimbaud sur les murs géants des HLM, ce n'est rien d'autre que les charités et crucifix imposés à leurs bonnes par les dames d'œuvre du siècle dernier. »³

Je m'arrête là. Pourquoi ajouter à un tableau commun et sans cesse retracé dans l'indifférence ? Une fois l'inhumain accepté, une fois tolérées les conditions matérielles de cette relégation, on en vient à la hiérarchie du mal-vivre. On constate alors qu'au regard de certaines cités marseillaises ou parisiennes, les grands ensembles du Pays de Montbéliard font plutôt bonne figure, qu'ici

mique celle-ci, et connue aujourd'hui par un nombre croissant d'individus qui se croyaient parfaitement intégrés – sur des lieux repérés, par là stigmatisés et transformés en siège – source bientôt – d'un mal extérieur ?

Ainsi se souvient-on de l'émotion provoquée par ces accès de violence sporadiques qui secouent les banlieues, des innombrables mesures décidées en haut lieu après chacune d'elles. Un premier discours, né de ces craintes, dit en substance que les « quartiers » connaissent de graves problèmes, liés au manque d'emploi, à la paupérisation qui en découle, à la dégradation des lieux, à « l'exclusion » dont souffrent ses habitants, et qu'il importe de tout mettre en œuvre pour pallier à ces déficiences. Pourtant, à chacune de ces explosions apparaît un second discours – d'ordre public celui-là –, qui vient en quelque sorte infirmer les descriptions alarmistes, nous décrivant des « quartiers » calmes, où il fait bon vivre... et dans lesquels, malheureusement, une « bande de jeunes », immédiatement assimilée à de purs asociaux sème le trouble :

« Manipulations provenant d'une pègre extérieure à la commune », disait Maurice Charrier, maire PCF de Vaulx-en-Velin, en octobre 1990...

« Des manipulations terroristes », assure Antoine Pontone, maire UDF de Noisy-le-Grand, en juin 1995...⁶

« Si les services d'ordre demeurent en état d'alerte, les habitants du quartier aussi. Ils refusent cette guérilla urbaine fomentée par un tout petit groupe de jeunes paumés, déstructurés, complètement en marge de la société et fermés au dialogue, autant ils réclament le retour à la tranquillité aux Buis. Leur quartier », réaffirme le maire de Valentigney en octobre 1997.⁷

Ce double propos, cette recherche de boucs émissaires dans la communauté concernée, pose la récupération des silencieux dans le groupe des « inclus », reconstruit à chaque fois le lisse des façades. Il redessine une conformité qui divise intérieurement, rendant impossible la compréhension du mal-vivre commun.

Ainsi encore, le discours sur le malaise de la banlieue insiste – fort justement sans doute – sur la dégradation des conditions de vie dans les « quartiers » consécutive à l'explosion du chômage. De là, il glisse insensiblement, avec les intentions les plus louables quelquefois, jusqu'à expliquer le malaise par cette seule perte massive d'emplois :

« Chacun en est conscient : le mal des banlieues est le premier signe du délitement social que produit le chômage d'exclusion. »⁸, avertit Denis Clerc, du Monde diplomatique.

J'entends bien ce qui est dit, mais j'entends encore mieux ce qui est induit : avant que n'intervienne « la crise », avant que le capital devenu fou ne se mette à rejeter les hommes, les quartiers se portaient bien, merci ! Ou encore, il

n'y avait pas alors de problème... et le rétablissement de l'emploi rendra les cités à l'existence tranquille qu'elles connaissaient avant « la crise » ! Amnésie ? Histoire déjà réécrite ? Mais il n'y eut jamais d'âge d'or des grands ensembles ! Ils furent dès leur conception une fantastique catastrophe sociale que seul explique l'aveuglement économique des « Trente glorieuses ». L'histoire de cet entassement est celle d'une privation d'humanité. Comment oublier la déportation quasi forcée des populations pauvres des centres-villes ? Comment passer sous silence tant d'articles qui, au long des années 1960 et 1970, relatent les conditions de vie, le manque d'équipements, la pauvreté de l'offre sociale caractérisant les quartiers périphériques. Si la vie s'y développa malgré tout dans un certain calme, ce n'est en rien grâce aux solutions choisies, seules l'impuissance – programmée celle-là – et la patience des habitants, décidés à exister malgré tout, expliquent qu'ils aient su faire de ces ensembles des milieux supportables.

Quant à nous, s'il nous a fallu les explosions des années 1980 pour commencer à entendre plus clairement la banlieue, peut-être est-ce aussi que nous étions occupés à autre chose, distraits en quelque sorte...

Pourquoi ne pas le dire clairement ? A ce point de l'expérience, je suis perdu. Les repères théoriques réunis, dans la préparation d'abord, dans l'évolution du projet ensuite, ne me sont plus d'aucune aide. Au contraire, ils semblent se dégingluer, refusent de former ce tableau d'ensemble si pratique pour le chercheur, sorte de décor, de cadre dans lequel inscrire le résultat des observations. L'énormité de la situation à laquelle je suis confronté s'accommode mal des thèses officielles sur les « quartiers », résiste aux esquisses de solutions généralement admises.

Il est temps pour moi de revenir à ces notions de départ, de les soumettre au déni de mon expérience, de comprendre les pièges que contenaient les définitions toutes faites auxquelles je me suis fié tout d'abord. Temps donc de comprendre ce que signifiait la somme de non dits, d'évidences prétendues qui forment la base du malentendu.

Il y a d'abord le phénomène « banlieue », exposé de la manière suivante :

A la fin de la deuxième guerre mondiale, la construction de logements sociaux piétinait. La France comptait alors plus de deux millions de sans-abris, des centaines de milliers de personnes vivaient dans les bidonvilles entourant les grandes cités, l'explosion du *baby boom* venait encore grossir la situation de manque. La crise du logement n'était pas tant conséquence de la guerre que d'une inaction prolongée. Face à la multiplication des taudis dans la banlieue, au développement incontrôlable d'un tissu anarchique étouffant peu à peu la

ville, des programmes de construction organisés s'imposaient. Ainsi naquirent les « grands ensembles ».

Sans parler même de l'absence quasi générale de mise en perspective historique, ce type d'analyse du phénomène, qui court tout au long des innombrables ouvrages traitant de la banlieue, s'avère totalement inadapté à mon objet. Bien sûr, et comme d'habitude en ce pays centralisateur, il souffre d'abord de n'être que la transposition d'un modèle parisien à l'ensemble du territoire. Mais il y a plus : je n'y retrouve en rien la logique d'enchaînements qui fait l'agglutination volontaire constituée par les « quartiers » du Pays de Montbéliard.

J'observe quant à moi que les constructions sont ici le résultat d'une action réfléchie de la mono-industrie, résolue à une expansion sans frein, faisant fi de toute contrainte sociale, de toute préoccupation du développement de la vie. La nécessité posée de disposer de forces de travail illimitées conduit seule à concevoir ces entassements, et les interventions institutionnelles sont aux mieux des aides apportées au projet patronal. Je ne nie pas par là l'existence de problèmes régionaux de logement au sortir de la guerre, ils existent sans doute, mais restent sans commune mesure avec l'explosion du bâti. Pas trace ici de ces innombrables sans-abris, de ces taudis hideux, fortes images justifiant le discours d'une inévitable intervention de l'Etat. Seule décide la volonté industrielle qui multiplie son personnel par trois et augmente la population régionale de 124 % pendant ces « Trente glorieuses ».

Ici, le campagnard ne quitte pas une ferme qui ne peut le nourrir, il ne quitte pas une campagne improductive. Au contraire, le paysan est proprement aspiré par les promesses de gains supérieurs, par le discours d'une modernité clinquante ; tous arguments que de véritables « rabatteurs » répandent dans diverses provinces françaises, avant de les répercuter vers les territoires lointains. De plus, victime, au plan du système économique global, du développement d'un capitalisme agroalimentaire qui s'accompagne de proclamations nouvelles, dévalorisant le rôle du petit agriculteur – empêcheur d'une agriculture de concentration, industrielle et suréquipée –, le fermier se trouve projeté dans un monde auquel il ne comprend plus rien. Il n'y a pas *exode* de campagnards venant s'agglutiner aux franges d'une ville rêvée où ils créeraient problème. Non pas désertion, mais plutôt désertification des campagnes, favorisée par la convergence objective d'intérêts du capital industriel et du capital agroalimentaire naissant. Mais ceci nous entraînerait trop loin... Le fait est qu'on puise dans ce « réservoir de main-d'œuvre » que constitue la petite paysannerie, qu'on l'attire, qu'on la convainc de venir grossir les forces de travail dévolues à l'exploitation industrielle et d'habiter les HLM construits tout exprès pour sa venue.

Que penser alors de propos tels que ceux qui suivent, sinon qu'il s'agit d'un métalangage de la justification, ou pour le moins d'un insoutenable décalage d'avec mon expérience, malgré l'accusation que me réserve à l'avance *Le Monde* d'octobre 1963 :

« Les critiques les plus intransigeants semblent avoir perdu de vue l'impératif qui a déterminé les urbanistes à implanter villes nouvelles et grands ensembles : la nécessité de loger dans les meilleures conditions possibles le maximum de « sans-abris ». ⁹

Serais-je en face d'une exception ? La mono-industrie régionale expliquerait-elle un cas isolé de développement non-conforme des « cités », qu'on aurait ensuite confondu avec le modèle général ? Ou la particularité, « le comble » de cette mono-industrie réalisée révèle-t-elle au contraire les failles d'un discours global ailleurs moins lisibles – à cause de la variété, de la multiplicité, de l'éparpillement dans l'espace et le temps ?

La présence, en un lieu relativement éloigné de l'imbrication industrielle concentrée, d'un seul industriel, Peugeot, dominant totalement la région ; l'absence du brouillard que constitue une mégalopole ; la persistance sur un temps long du mode d'exploitation mis en place ; toutes ces conditions réunies permettent une lecture générique du processus de l'industrialisation et de ses conséquences sur ce que Polanyi nomme fort justement les « formes de vie imposées aux gens du peuple » ¹⁰. Je m'en tiens donc à mon exemple limité, persuadé qu'il en dit plus sur nos pratiques sociétales qu'un discours globalisant sur le « problème des quartiers sensibles ». Est-il ou non pertinent ? Peu m'importe dans l'immédiat. A tout le moins, mon objet a-t-il l'avantage d'inclure une histoire réelle du mouvement qui conduit à construire le modèle inhumain des grands ensembles, puis à le valider, mieux, à le justifier. Je parle bien sûr d'une histoire de nos pratiques, trop content de n'avoir pas à me référer à une « prétendue histoire des quartiers », qu'on débiterait artificiellement – comme ci-dessus – à leur création officielle, dont on ferait l'unique affaire des habitants, qu'on limiterait à l'étude d'une peuplade aux mœurs quasi innées, en faisant fi des violences sociales venues d'ailleurs ¹¹, réservant à celles-ci une analyse plus feutrée.

Me voilà donc en face d'une pieuvre géante, dont le seul centre réside dans l'usine qui la crée, même si Montbéliard revendique ce rôle – en espérant les retombées positives –, et bien ennuyé par les déclarations volontaristes comme celle-ci, due à *Villes-Lumières*, le premier journal qui prétend sortir les banlieues de l'ombre :

« La ville et ses banlieues ; les banlieues de la ville. Inséparables. Arrêtons de classer, de sectoriser, de séparer... (il y a) urgence à recoller les morceaux, à

empêcher qu'entre la ville et ses banlieues ne naissent des phénomènes de rupture, de violence et de ségrégation. »¹²

A l'évidence, mon modèle ne colle pas à leur réalité. Me manque la ville. Mais est-elle encore indispensable? Et qu'est donc cette ville bourgeoise mythique, faite de souvenirs empilés, sinon la trace d'une forme de vie aujourd'hui disparue. New York condense ses «quartiers sensibles» en centre-ville, Bruxelles est entourée de banlieues qu'on nomme la Ceinture bleue: c'est le lieu de résidence des gens riches; les quartiers en difficulté sont au centre, les pauvres occupent la ville – «On se demande toutefois si le *concept* de ville lui-même n'est pas dépassé», remarque Habermas¹³.

La ségrégation spatiale n'est que conséquence, elle prend les formes variées que lui dicte une idéologie du profit partagée par toutes les classes aisées, décidées avant tout à se démarquer. C'est dans le fait même de la conception, à vrai dire dans ses présupposés, que se fonde la ségrégation. Ainsi, les lieux de relégation se repèrent-ils par leurs manques bien plus que par leur localisation – «un quartier sensible» est par exemple une unité de logis pour laquelle on estime qu'une seule pharmacie, une seule boulangerie suffisent à dix mille personnes. Rappelons-nous ce responsable immobilier montbéliardais, parlant de la transformation d'un «quartier sensible» en résidence destinée aux cadres: «De nouveaux habitants arrivent, dit-il, ils ont une demande très forte quant à la qualité de vie»¹⁴. La qualité de vie ne concerne pas les pauvres, elle constitue un domaine réservé qu'il faut être en mesure d'apprécier... et de payer! Transparaît ici le vrai de notre culture pragmatique, qui consiste à réduire les problèmes humains à leur seul aspect matériel, à nous obstiner dans les réponses factuelles. Plus encore, on peut y lire l'assurance de connaître le contenu même des besoins, évidemment considérés comme obéissant à un modèle unique, le nôtre. S'agissant de gens pauvres, on pose que ces besoins ne peuvent être que de première nécessité. On organise donc une intendance autour des seules exigences de survie, renvoyant à plus tard, à l'ailleurs, à d'autres le temps et l'espace d'une vie véritable. A d'autres surtout, car dans cette conception dominante de la culture, ce qui fait le sel de la vie se présente comme un ajout, sorte de superflu qu'on acquiert une fois les échelons boueux dépassés. Dès la conception des banlieues, la séparation est pensée, l'espace planifié selon des normes qui apparaîtraient inacceptables aux gens installés. Personne ne se préoccupe alors des effets humains, des bouleversements culturels – au sens de la destruction de véritables Cultures d'existence –, sauf quelques isolés qu'on traite avec la condescendance réservée aux «passéistes»; pas plus que n'existe une conscience claire des phénomènes politiques induits par ces grandes manœuvres. La rupture, les ruptures sont donc consommées, elles sont même

constitutives, sauf à croire au spectacle organisé – par cette ville mythique justement – de leur négation.

Dans ce mouvement, la ville contemporaine ne commande rien. Elle n'est impliquée dans le processus qu'en tant que lieu favorable, historiquement et/ou géographiquement; elle participe dans la mesure où sa position l'implique. Elle subit en se contentant de faire ce qu'elle ne peut éviter de faire dans sa situation. Je l'ai dit, seule dirige la volonté d'expansion économique, seul dirige l'extraordinaire appétit industriel qui s'établit sans qu'aucune exigence sociale ne vienne limiter ses prétentions. L'extension des perspectives créées dans les années 1950 par la généralisation des valeurs attachées à la consommation dépossède en fait les pouvoirs traditionnels de toute initiative de décision. C'est ainsi qu'on peut fort bien se retrouver dans un univers de « cités » sans que celles-ci ne s'articulent autour de la ville, entendue comme centre et comme référence.

Les textes qui accompagnent et commentent le déroulement du programme dans lequel je me débats, ne parlent que de « coupures urbaines » contre lesquelles il importe de lutter, d'« insertion des quartiers et de leurs habitants dans la cité ». Tout ce discours, postulant une nécessaire réunification, fixe pourtant les rôles: l'effort est toujours du côté des banlieues. En y mettant les formes, avec l'insupportable doigté caractéristique des bonnes œuvres – et en maintenant soigneusement la distance à leur mode d'existence –, c'est aux « quartiers », à leurs habitants que l'on demande de changer, d'évoluer pour rejoindre un centre mythique, réputé dépositaire de la culture véritable. L'institution délègue donc des personnalités, promues au rôle d'ambassadeurs du centre, leur fixant la double tâche d'être les éveilleurs – les traducteurs – d'une culture de base réputée incapable de se faire entendre, en même temps que les révéléurs des richesses de la Grande culture. Je reviendrai sur ces notions, mais je veux comprendre d'abord la définition officielle des buts fixés à cette action, ses finalités propres. Malheureusement, malgré d'intenses recherches, je ne trouve aucun écrit sérieux, rien qu'un credo ministériel qui peut se résumer à un appel à l'action culturelle comme élément de renforcement de la cohésion sociale. Aucun cahier des charges n'existe, aucun texte de réflexion préliminaire à même de donner aux acteurs des directives claires sur leur engagement et sur les résultats escomptés. Dans les maigres « Programmes culturels de lutte contre l'exclusion dans les quartiers défavorisés », je lis d'abord un glissement insensible de la culture à la création. C'est aux artistes qu'est proposé le rôle d'agents d'une culture cautionnée par le ministère: « Bâti sur un cahier des charges relativement simple – une collectivité territoriale contractante, l'intervention d'artistes reconnus, un parrain... – »¹⁵ Evitement? Garde-fou? En tout cas, l'élabo-

élévation de l'esprit, ouverture à la connaissance et mise en valeur de l'âme – et la culture entendue dans ce sens premier suppose alors un véritable travail personnel, un effort d'éducation fort éloigné des formes de distraction, de spectaculaire et d'occupation du temps libre prises par les évolutions des tenants de l'officialité. Cette culture est érudition personnelle, elle reste apanage de l'homme qui se cultive. Il n'y a alors, comme le dit Jean-Louis Harouel « pas plus de "culture populaire" qu'il n'y a de "culture bourgeoise", de "culture de masse", de "culture ouvrière" ou de "culture jeune". Il n'y a que la culture et l'inculture. »¹⁹ Dans ce cas, l'idée même d'un ministère de la Culture est absurde, quand elle n'est pas proprement contradictoire. Toutes les forces devraient être concentrées sur un ministère de l'éducation incité à mettre en place les moyens de cultiver le travail personnel, l'effort vers une élévation de la pensée. Si par contre on considère l'acception anthropologique du terme – et je concède qu'à cause de ses antécédents, il est mal choisi –, on ne peut plus alors considérer une existence séparée de la culture, un mode élitaire de l'excellence, et l'on entre en effet dans une forme de relativisme. Ce qui ne signifie pas, contrairement à ce qu'on affirme que tout se trouve alors mis sur le même pied, en quelque sorte indifférencié. Aucune des deux acceptions n'autorise une distribution généralisée, une consommation de masse de ses contenus. Il est aussi absurde de croire « faire de la Culture » en organisant une rétrospective Van Gogh vue par 500 000 visiteurs que d'imaginer pénétrer dans la « culture » indonésienne parce qu'on assiste à un spectacle de danses balinaises. Comprendre Van Gogh, tout comme comprendre la « culture » indonésienne, suppose un long travail intérieur, une démarche de pénétration, un apprentissage quelquefois fastidieux, une éducation véritable qui seule peut donner sens à ce qui est offert. Seul cet effort de compréhension fait culture. La supercherie réside donc bien moins dans l'élargissement du terme aux mœurs et systèmes de valeurs des peuples que dans la volonté de persuader chacun que, comme le reste, la culture, les cultures peuvent faire spectacle signifiant, qu'elles vont venir vers nous en s'efforçant d'être simples, immédiatement transparentes à notre entendement, objets de consommation ne nécessitant rien de plus qu'une contrepartie en temps disponible et en monnaie... et bien sûr un grand médiateur culturel ! Quant à établir une hiérarchie des cultures, à suivre Jean-Louis Harouel dans sa Pyramide allant d'une base de Contre-culture à un faite de Culture, pyramide dont il occupe évidemment le sommet, ceci est une autre histoire.

J'en suis donc à agiter ces notions de culture, à un questionnement de la notion de « culture artistique » et de son utilité dans le problème qui m'occupe, lorsqu'incidemment je mets la main sur une lettre du Directeur de cabinet du

Ministère de la Culture, lettre définissant dans un langage soudain devenu lumineusement simple les buts des « Programmes de lutte contre l'exclusion dans les quartiers défavorisés » :

« Il s'agit de dispositifs spécifiques prioritaires ayant pour objectif de modifier rapidement et durablement les comportements culturels des jeunes des quartiers défavorisés. »²⁰

Ainsi, à côté d'un programme qui se veut minimal, qui revendique même cette pauvreté sous prétexte de laisser toute liberté aux créateurs d'inventer leur projet et son insertion dans le tissu des mesures existantes, à côté de cette ouverture donc, s'affirme au contraire un cadre précis qui définit – et délimite – clairement l'action et ses buts.

Oublions la prétention ou l'inconscience contenue dans ce « rapidement et durablement », elle dénonce par trop le manque d'une Culture véritable. Attachons-nous plutôt à ce qui pourra clarifier les positions. De quelle nature (!) sont donc ces « comportements culturels des jeunes des quartiers » ? A l'évidence, référence n'est pas faite ici à la culture du prestige, à la culture d'initiés à laquelle je viens de faire une brève allusion – et dont par définition ils sont exclus –, mais bien à une notion de « culture ethnologique ». Evidemment encore, cette vision n'envisage pas la possibilité d'une modification du milieu par ses habitants, mais uniquement l'adaptation des individus concernés à un modèle de société considérée comme intangible. Rien de nouveau dans ce rétrécissement du concept : il participe du sort commun à tous les termes inventés par un système (culturel) refermé sur lui-même, qui refuse de prendre en compte les constituants sociaux et politiques de son monde. Ainsi en va-t-il aussi du terme « acculturation » – systématiquement évité dans tous les écrits concernant les programmes de « quartiers », alors qu'il constitue le centre de la problématique – créé à l'origine pour désigner un ensemble d'interactions continues et réciproques entre groupes de cultures différentes et non le transfert d'une culture à une autre. Comme on le sait, l'acculturation recouvre aujourd'hui – pudiquement – l'imposition aux immigrants et aux survivants autochtones d'un autre âge des valeurs occidentales de « progrès » considérées comme supérieures par les classes dominantes. Habituel racornissement de l'« unilogique » !

Reste que le texte ci-dessus nous fait bien entrer dans le domaine d'une culture de l'existence. Reste qu'en affirmant vouloir modifier ces comportements culturels, on reconnaît implicitement une culture propre aux jeunes des quartiers, même si cette reconnaissance vaut condamnation. Il me paraît important de saisir les raisons de cette désapprobation, en poussant au-delà de l'habituel constat d'intolérance, de rejet majoritaire propre à cette société multiculturelle, ou plutôt en interrogeant les notions utilisées ici.

Il y a l'événementiel : un quartier s'enflamme. La relation qui nous en est faite décrit alors un paysage de désolation, peuplé de délinquants, de trafiquants terrorisant les cités, agressant les honnêtes pauvres qui y vivent. Ces représentations, qui refusent de prendre en compte la fonction – volontaire ou non – de révélateur global, ou encore de libération explosive des actions, les réduisant à leur composante factuelle, constituent quasiment le seul matériau à disposition des gens installés pour se construire, sur fond de peuples sous-développés et de misère inévitable, une image sociale et culturelle des habitants des cités. Il est vrai que les gens n'y vont pas voir, et que, hors des soubresauts de colère, on n'entend jamais parler de ces lieux... on entend et on lit par contre *continuo* un imbroglio de discours maîtres, provenant du centre, et élaborés *sur* les quartiers. Ce silence semble faire preuve d'une existence généralement sans problèmes, confirmant cet aveuglement caractéristique des autorités pour qui ne comptent pas les problèmes que connaissent les gens, mais ceux qu'ils provoquent. Mais en est-il de même des pouvoirs, qui disposent d'une armée de sociologues, d'hommes de terrain, d'assistants et de policiers ? Non, bien sûr. Et pourtant, c'est bien à cette imagerie populaire que se réfère le texte du Ministère de la Culture lorsqu'il condamne les comportements des jeunes. Violence et destruction deviennent ainsi la conséquence de l'origine et de la culture – culture ethnique –, et non le résultat d'une tragique inconséquence sociétaire. A cette profitable lâcheté, il faut répondre : rien n'existe dans les quartiers qui ressemblerait à cette prétendue culture d'origine, elle a été anéantie. Subsiste uniquement un délabrement culturel et... intellectuel important, résultat de décennies de *déculturation*. L'univers paysan, « auquel se rattachent les cultures sous-prolétariennes urbaines »²¹, n'est plus qu'une ruine informe, gangrenée par la mentalité de la classe dominante. Le pouvoir de la production à outrance, puis celui de la consommation de masse ont balayé ce qui pouvait subsister de cette autre civilisation. Campagnards français, immigrés, tous ont connu le même sort : engagés de force dans le processus de la production-consommation, obligés de renier les valeurs auxquelles se rattachaient pour eux le sens même de la vie. Ils sont bien sûr l'objet d'une relégation urbaine véritable, mais avant tout d'une exigence d'abandon de leurs structures culturelles d'origine. Evident pour l'immigré, qui a perdu là sa famille, sa langue, son mode de vie, ses croyances, le délabrement n'est pas moins grand pour les campagnards français entassés dans les quartiers. La sociabilité et les systèmes de cohésion sociale de leurs groupes d'origine, leur sens de la citoyenneté ont été largement et objectivement détruits et remplacés par la seule dépendance au modèle unique.

C'est sur cette dévastation, et sur la démerde, le bricolage de survie qui leur succède que nous nous apitoyons. Emprunts venus de toutes parts, de l'ancien comme du plus avant-gardiste, imitations creuses, américanisation, cultes matériels et spirituels divers, adhésions partielles aux normes dominantes, le tout entassé dans un désordre où le sens fait totalement défaut. Ce sont ces décombres que nous feignons de prendre pour des «cultures d'origine». Certains d'avoir repéré dans cette fiction une cohérence, nous élaborons alors des questions, des réflexions, tout en craignant – ou en feignant de craindre – les conséquences de ce que nous croyons être des audaces. Ainsi, s'empresse-t-on de souligner les limites d'un travail appuyé sur ces «cultures d'origine». Une oreille trop attentive ne risque-t-elle pas de favoriser la création de ghettos, de mondes refermés et rejetant le reste de la société? Hors la méconnaissance fondamentale des mécanismes du ghetto – volonté de maintenir une distance, mais aussi attirance et désir de fonder une relation dans le respect de règles réciproques; et non exclusion réciproque ou unilatérale –, cette crainte paraît bien pointilleuse. Ne voit-on pas que notre société est truffée de ghettos... S'est-on jamais interrogé sur le ghetto de la culture d'élite? parfaitement refermé sur lui-même, parfaitement inaccessible, et d'un coût social considérable? C'est qu'ici, nous dit-on, l'appui des actions sur les cultures d'origine poserait un problème politique, déclencherait une réaction des gens installés et favoriserait les thèses du FN, lequel déclare déjà notre société paralysée par l'immigration. Et qu'advient-il lorsque les communautés religieuses – entendez les communautés musulmanes – tentent d'intervenir dans le problème? Voici la manière dont la police nationale juge ces irrptions bénévoles :

«Le travail mené par ces associations est perçu avec une plus ou moins grande méfiance et la collaboration est variable. Le risque dénoncé est la radicalisation de ces jeunes, qu'ils se montrent moins tolérants (les responsables d'associations rencontrés reconnaissent d'ailleurs que le changement est considérable, du jeune délinquant à la personne extrêmement attentive à ne pas commettre le moindre écart), en un mot, qu'il y ait fracture avec la société française.»²²

Fracture avec la société française, ça ne s'invente pas! On feint d'ignorer que ce retour des jeunes Turcs et Maghrébins à la religion de leurs pères est lui-même recherche désespérée d'un sens, d'une signification à leur existence. On confond religion et recherche de guide, recherche de signes d'appartenance, alors qu'on devrait voir comment ce «retour» à la religion n'en est pas un, comment il est d'abord recherche d'une place sociale, d'une dignité, d'un rôle à jouer. Peu nous importe! Dans le brouillage des signes que nous vivons, dans l'invention de caractéristiques et d'analyses – bientôt reprises par les intéressés

eux-mêmes et renvoyées en miroir vers leurs inventeurs –, nous nous esbaudissons devant l'émergence du Hip-hop ou du Rap, sans chercher à saisir la part de servitude contenue dans ces activités récupérées par notre système à leur intention, et qui leur paraissent aujourd'hui faire symbole ; nous feignons de croire à la naissance d'une langue nouvelle dans les quartiers, alors que se pratiquent de simples codes, ensembles de signes de reconnaissance. Mieux, nous nous en emparons, en empruntons les termes, les obligeant à une course en avant, à un démarquage permanent.

Vraiment, pourquoi ces efforts pour nous installer en permanence dans leur expression et en donner traduction conforme ? Ne serions-nous pas en train d'opposer une prétendue culture d'origine – que nous aurions bâtie de toutes pièces en sous-main – à ce que nous rêvons de faire passer pour notre culture humaniste ?

Mais voilà : dans les faits, nous avons abandonné depuis longtemps les codes de cette culture dite humaniste pour les remplacer par les exigences d'une culture de la réussite, d'une culture de la représentation pour laquelle compte seul l'aspect extérieur et qui ne sait que faire d'un enrichissement intérieur. Notre culture est purement formelle et pratique, elle est proprement *fausse culture*. Ou encore, reprenant les termes utilisés par Marshall Sahlins pour la fustiger, elle est devenue simple *matérialisme culturel*, « occupée à produire les coutumes qui permettent de faire un usage efficace des ressources disponibles »²³.

De cette fausse culture, nous n'aimons pas parler, même si elle règne sur nos gestes et nos pensées. A sa place, nous préférons préserver le leurre d'une culture prétendue, pure de toute compromission avec l'économie qui nous mène – du moins voulons-nous le croire. Culture virtuelle, insaisissable, qui rassemble tout ce qui de notre passé nous grandit, de notre présent nous semble prouver le désintéressement, l'attachement à la beauté de la création. Avec l'encouragement des maîtres de ce monde – qui l'utilise comme alibi –, cette culture se constitue en secteur séparé de la vie sociale, sous prétexte d'en préserver l'excellence et la légitimité. Mais ce qu'elle veut faire passer pour un choix n'est en réalité qu'un aveu de défaite : expulsée du domaine du travail par la logique de l'exploitation, qui tient d'abord à vider le travail de toute signification, de toute fabrication de sens, elle est réduite, pour subsister, à s'ériger en monde distingué. Cette séparation la dénonce alors comme culture artificielle, non partagée, arbitrairement protégée de l'inhumanité d'un monde privé du droit de créer, condamné à la pure production et à sa consommation. Monument de mauvaise conscience, atrocement enviable, notre culture apparaît

alors à la fois inaccessible et reproche permanent de notre incapacité à créer, alors que son assurance même devrait nous dire sa mort.

« Une culture n'est vivante qu'au prix de s'ignorer en tant que valeur. »²⁴

De fait, la prétention de notre monde se situe bien au-dessus de sa réalité culturelle. Nous pouvons entre nous jouer ce jeu de dupes – nous en connaissons et acceptons les règles. Mais nous serions bien naïfs si nous imaginions que de l'extérieur du cercle d'initiés, ça ne se voit pas. Ainsi, les jeunes des « quartiers » ne s'y trompent pas, qui repèrent immédiatement notre accumulation de *signes extérieurs de richesse culturelle* ! Jamais ils ne prennent notre culture-écran, notre culture spectaculaire pour notre réalité culturelle. Ils sont autrement sérieux, ils détectent immédiatement une culture-alibi, une culture conçue pour les miroirs. Ce que nous supportons si mal, c'est d'abord que ces jeunes nous renvoient, en forme de caricature, le visage réel de nos valeurs : Lacoste, Ray-ban, Adidas et BMW. Mais comment s'y tromperaient-ils ? Ils connaissent et souffrent chaque jour la réalité de notre modèle. Même lorsque de guerre lasse ils finissent par l'adopter – sous la violence de nos exigences qui tient du génocide –, par en faire le fil conducteur de leur hypothétique intégration, ils n'ont aucunement les moyens de sa réalisation.

J'en terminerai en laissant mon maître de toujours en ce domaine, Pier Paolo Pasolini, résumer leur sort :

« Ou bien ils le réalisent matériellement seulement en partie et en deviennent la caricature, ou ils ne parviennent à le réaliser que d'une façon si réduite qu'ils en deviennent victimes. »²⁵

NOTES

¹ Marshall Sahlins, « Culture, protéines, profit », *Libre* N° 5, p. 118, Payot, Paris, 1979.

² Interview de H.I.***, retraité Peugeot, 1^{re} série, Valentigney, 1997.

³ Bertrand Poirot-Delpech, « Non-droit en plein Paris », *Le Monde*, N° 15808, 22 novembre 1995.

⁴ Monique Merlo, « Alain Chaneaux défend "ses" bus », *L'Est Républicain*, N° 35850, samedi 13 avril 1997.

⁵ Jürgen Habermas, « Architecture moderne et post-moderne », in *Ecrits politiques*, p. 20, Editions du Cerf, Paris, 1990.

⁶ « La police face aux jeunes », *Le Monde*, N° 15668, dimanche-lundi 11-12 juin 1995.

⁷ Françoise Jeanparis, « CRS : retour aux Buis », *Le Pays*, jeudi 23 octobre 1997.

⁸ Denis Clerc, article du *Monde diplomatique*, octobre 1991, repris in Jean Ménanteau, *Les Banlieues*, p. 113, *Le Monde* éditions, Paris, 1997.

⁹ Maurice Denuzières, *Le Monde*, Paris, 25 octobre 1963.

¹⁰ Karl Polanyi, *La Grande transformation*, Aux origines politiques et économiques de notre temps, p. 111, Gallimard nrf, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1983.

¹¹ Et pourtant, tout porte à penser que l'essentiel de ce qui se vit et se voit sur le terrain, c'est à dire les évidences les plus frappantes et les expériences les plus dramatiques, trouve son principe tout à fait ailleurs.

Pierre Bourdieu, « Effets de lieu », in *La Misère du monde*, p. 249, Points-Seuil, Paris, 1993.

¹² Editorial de *Villes-lumières*, le premier journal qui sort les banlieues de l'ombre, no 1, Paris, 1991.

¹³ Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 21, Cerf, Paris, 1990.

¹⁴ Réponse de Michel Vaisse, urbaniste et architecte, à une interview de *Montbéliard Magazine*, N° 6, p. 13, Ville de Montbéliard, mars 1991.

¹⁵ M. Douste-Blazy, Ministre de la Culture, Conférence de presse *Projets culturels de quartiers*, p. 1, 21.4.1997.

¹⁶ *Ibid*, p. 2.

¹⁷ Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973.

¹⁸ J'emprunte ici quelques termes à Jean Blanc, « Patrimoines et cultures », in *Agressologie*, N° spécial, T. 12, p. 3 et ss., Paris 1971.

¹⁹ Jean-Louis Harouel, *Culture et contre-cultures*, p. 25, PUF, Quadrige, Paris, 1998.

²⁰ Lettre du Ministère de la Culture, adressée aux Préfets de région et aux Directions régionales des affaires culturelles, 9. 8. 1995.

²¹ Pier Paolo Pasolini, « Etroitesse de l'histoire et immensité du monde paysan », in *Ecrits corsaires*, p. 85, Flammarion, Paris, 1976.

²² ASCAMI, *La délinquance, sa prévention et l'immigration dans le Pays de Montbéliard*, p. 47, Centre de ressources, Montbéliard, 1995.

²³ Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 118.

²⁴ Jean-Paul Curnier, *La Culture suicidée par ses spectres*, p. 16, Sens & Tonka éditeurs, Paris, 1998.

²⁵ Pier Paolo Pasolini, « Acculturation et acculturation », *op. cit.* p. 50.

Travaux des membres de l'Institut jurassien

- Texte inédit d'André Wyss à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Victor Hugo

« La Tragédie dit alors à Hugo : Tu es immense. »

- Conférence de Maurice Born prononcée lors de la réunion d'automne de l'Institut jurassien le 24 novembre 2001 à Perrefitte

De quelques figures du déracinement