

**“Comme  
un papier  
tue-mouches  
dans une  
maison  
de vacances  
fermée”**

La Parole Errante  
à la Maison de l'Arbre  
9 rue François Debergue  
Montreuil 93100



# de mai 68 à... CHANTIER

**“C’est toujours  
à nous de décider  
si une loi est juste  
ou pas, si nous  
devons l’appliquer  
ou non”**

***Emmanuel Terray***

**Propos recueillis  
par Pierre Vincent Cresceri  
et Stéphane Gatti  
Rédaction et mise en forme  
Benoit Francès**

**“C’est toujours à nous de décider”**

Entretien  
avec  
Emmanuel  
Terry

**“C’est toujours à nous de décider”**

**De la faculté de Vincennes aux luttes des sans-papiers, de l'anthropologie en Afrique à la réflexion sur le droit des étrangers, Emmanuel Terray interroge opiniâtrement le lien entre ici et là-bas, vu d'ici ou de là-bas. Structurant ce questionnement, à travers et au-delà de mai 68 : le marxisme. Une radicale ouverture au réel que transmet Louis Althusser à cet anthropologue agrégé de philosophie. Rapatrié de Côte d'Ivoire pour avoir publiquement soutenu le mouvement de mai, l'ancien professeur coopérant retrouve dans le creuset de Vincennes le monde entier et des horizons communs de luttes. Là, l'enseignement devient échange, la transmission du savoir s'ouvre au partage d'expériences. Ce plain-pied, cet autre rapport à l'autre, il en retrouve un possible dans l'engagement aux côtés des collectifs de sans-papiers à partir de l'occupation, en 96, de l'église Saint-Bernard.**

“C’est toujours à nous  
de décider si une loi est juste  
ou pas, si nous devons  
l’appliquer ou non”

Ma rencontre avec Althusser s’est faite de la façon la plus naturelle. Je suis entré à l’École normale en 56. J’avais eu un très remarquable professeur de philosophie pendant mes classes de 5  
préparation, qui est devenu inspecteur général par la suite : Robert Tric. Il était le contraire de ce que pouvait laisser entendre son nom, c’est-à-dire un homme d’une intelligence infinie, d’une sensibilité exemplaire, d’une grande finesse. Cas très fréquent, j’avais subi la séduction intellectuelle et morale de ce professeur. C’est lui qui m’avait donné ce que j’estimais être la vocation de devenir philosophe. Quand je suis entré à l’École normale, malgré de bien meilleures notes en histoire qu’en philosophie, j’ai quand même tenu bon et j’ai dit : « Je veux devenir élève de philosophie. » À ce moment-là, Althusser était ce qu’on appelait dans le jargon de l’école « le caïman », c’est-à-dire l’assistant chargé de cornaquer les philosophes. C’est comme cela que je l’ai rencontré. Je me souviens de

**“C’est toujours à nous de décider”**

cours tout à fait remarquables sur Montesquieu, sur Hobbes, Locke, Rousseau. Il parlait du XVIII<sup>e</sup> siècle d'une façon tout à fait admirable. À cette époque, je ne l'ai jamais entendu parler de Marx. Je suppose qu'il y réfléchissait, qu'il y pensait. Le volume *Pour Marx* est de 63. Mes amis plus jeunes que moi, Étienne Balibar, Yves Duroux, ont entendu Althusser parler de Marx, mais pas moi.

## Un « grand vent de réalisme » dans le marxisme

*Et pourtant vous êtes déjà marxiste à l'époque ?*

6 Oui, même si je trouvais que la situation du marxisme en France n'était pas du tout satisfaisante. D'un côté, on avait la vulgate diffusée par le PCF, dont on voyait bien que son matérialisme extrêmement mécaniste et son déterminisme brutal ne rendaient pas compte de la réalité. Et puis, vous aviez une autre interprétation beaucoup plus intelligente, beaucoup plus séduisante exprimée soit par Jean Hyppolite avec son travail sur Marx et Hegel, soit par les Jésuites, le père Calvez, le père Bigot... Mais cette interprétation s'appuyait essentiellement sur les œuvres de jeunesse de Marx et mettait essentiellement en avant le concept d'aliénation, ce qui nous apparaissait comme une banalisation du marxisme. Dans cette interprétation, le marxisme reprenait en quelque sorte son rang dans les philosophies de l'existence, mais perdait de son tranchant radical. De sorte que, lorsque j'ai commencé à lire Althusser, cela a été très réconfortant. Il nous montrait qu'on pouvait avoir une interprétation rigoureuse du marxisme, qui échappait à la fois au déterminisme et au mécanisme, et restait en même temps fidèle à ce qui me paraissait être

**“C'est toujours à nous de décider”**

l'esprit fondamental du marxisme, c'est-à-dire la radicalité, la mise en cause de la société. *Pour Marx et Lire le Capital* m'ont donc apporté beaucoup de satisfaction.

*La lecture d'Althusser a engendré à la fois la radicalité, mais, en même temps, le plus grand des dogmatismes.*

Je sais que cela a été beaucoup dit, mais je ne l'ai pas perçu ainsi. À partir du moment où Althusser mettait en cause l'idée de reflet, disait que chacune des régions de la réalité avait son autonomie, ses propres lois et que le problème était de savoir comment les lois des différentes régions s'articulaient les unes sur les autres, cela m'est au contraire apparu comme un grand vent de réalisme. Cela tranchait avec l'habitude inscrite, dès qu'on avait affaire à une réalité, de chercher à la réduire à la réalité de l'étage inférieur. Par exemple, d'expliquer platement la pensée de Spinoza par l'explosion de l'économie marchande dans les Pays-Bas du XVII<sup>e</sup> siècle. Tout cela me paraissait manquer beaucoup de médiation. Grâce à l'intervention d'Althusser, on a pu tenir compte de ces médiations. On a pu mettre en évidence que la pensée philosophique avait ses propres lois de développement et que c'était une fois qu'on avait tenu compte de ces lois de développement que l'on pouvait se poser la question de savoir comment tout cela s'articulait. Une des idées fortes d'Althusser, c'est l'idée de surdétermination, l'idée de totalité complexe à dominante. Ces idées étaient très précieuses. À ce moment-là, j'étais déjà engagé dans la recherche anthropologique et cela m'est apparu comme une espèce d'ouverture et de retour aux réalités. Donc je ne l'ai pas du tout vécu comme dogmatique, même si je sais que cela a pu être interprété ainsi par la suite.

De plus, je veux dire qu'Althusser était l'homme le moins dogmatique qu'on puisse imaginer. Althusser était d'abord

quelqu'un de très humble intellectuellement. Il reconnaissait tout à fait que sa spécialité était la philosophie et qu'il y avait toute une série de domaines de la réalité sur lesquels il n'avait pas de prise, qu'il ne connaissait pas. Il était toujours prêt à écouter les uns et les autres. Non seulement à les écouter, mais il les faisait venir pour les questionner sur la région de la réalité dans laquelle ils pouvaient avoir quelque chose à dire. Il fonctionnait avec des ambassadeurs. J'ai pu être, à un moment donné, son ambassadeur en ce qui concerne l'anthropologie. Il était assez lié avec Bourdieu et Passeron, et il les écoutait sur la sociologie. Il avait des correspondants en économie. C'était Suzanne de Brunhoff et quelques autres. Il avait comme cela des antennes dans la réalité et il s'en remettait largement à ces antennes pour le renseigner sur le monde extérieur. De ce point de vue, c'était quelqu'un de très prudent, très disponible, en tout cas pour les régions du réel dont il n'était pas spécialiste. Le portrait qui a été fait ensuite d'Althusser comme cette espèce de personnage figé dans son dogmatisme et son scientisme m'a toujours paru complètement décalé par rapport à l'Althusser que je connaissais. Honnêtement, je crois que j'ai plus raison que les peintres de ce portrait.

## L'Afrique, l'écart et le retour

*Comment passez-vous de la philosophie à l'anthropologie ?*

Il faut se replacer dans la période. Je suis entré à l'École normale en 56. J'en suis ressorti en 61. C'était l'époque de la guerre d'Algérie et nous l'avons pris de plein fouet. Le visage que la France a donné d'elle-même pendant cette période était, à mon sens, un visage proprement hideux. Par conséquent, on était



plusieurs à avoir envie de prendre l'air, de voyager, de partir ailleurs. D'autre part, pendant ma première année d'École, j'avais lu trois livres : *La Science des rêves* de Freud, *Le Capital* de Marx et *Les Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss. J'avais été très frappé par le fait que, chacun dans son domaine, ces trois livres réussissaient la même performance. Partant de la réalité désordonnée, confuse, ils arrivaient à éclairer ce chaos. Lévi-Strauss finissait par dire qu'au travers de l'immense diversité des systèmes de parenté il y avait finalement deux systèmes d'échange, l'échange restreint et l'échange généralisé, plus une forme intermédiaire. Tout était mis en ordre de cette façon. Le *Capital* de Marx réussissait, me semble-t-il, la même performance vis-à-vis de la société capitaliste. J'ai également lu *Tristes Tropiques* et je dois dire que la conjonction de la séduction formidable de l'œuvre de Lévi-Strauss et de l'envie de partir a été déterminante. Il y avait aussi l'idée que si je faisais une carrière de philosophe, cette carrière allait se passer entre la bibliothèque et la salle de cours, ce qui était un peu austère. J'avais envie à la fois de voir du monde et de voir des choses plus concrètes, plus proches de la vie. Un troisième élément important est l'intervention de Georges Balandier. À l'époque, j'étais très fasciné intellectuellement par l'œuvre de Lévi-Strauss. En même temps, celle-ci me paraissait très à l'écart de l'actualité politique, y compris des pays concernés. Le type de populations auxquelles s'intéressait Lévi-Strauss n'étaient pas, de fait, au cœur de l'actualité, alors que Georges Balandier s'occupait de l'Afrique actuelle, de l'Afrique en cours de décolonisation avec ses conflits et ses contradictions. Georges Balandier est venu présenter ses recherches à l'École normale. D'une certaine façon, il était venu là pour recruter un certain nombre de jeunes gens dont il voulait faire ses élèves, ses adjoints et ses disciples. J'ai été parmi eux, et c'est comme cela

9

que je suis parti en Afrique.

*Ce choix d'aller saisir la réalité africaine, comprendre son fonctionnement, va créer un déplacement, une distance par rapport à la société et à la politique française.*

Sûrement. C'est un double mouvement. Dans la recherche ethnologique ou anthropologique, vous avez toujours un premier mouvement qui va de la similitude vers la différence. Vous devez vous débarrasser de vos a priori et de vos préjugés, prendre la mesure du fait que vous avez affaire à des cultures différentes, à des sociétés différentes. D'une certaine façon, une partie de la recherche anthropologique consiste en la recherche, l'exaltation, la mise en évidence des différences. De mon point de vue, cela n'était qu'un premier pas. Il y avait un second pas qui consistait à revenir de la différence à la similitude. Il me semblait qu'au-delà des différences de culture il n'y avait qu'un seul genre humain avec un esprit, avec des sentiments, des passions qui étaient largement communs, même si leur manifestation culturelle était différente. De ce point de vue-là, un dialogue et une compréhension étaient possibles, ce qui n'aurait pas été le cas si la différence avait été absolue. Ce dialogue n'est jamais facile et cette compréhension est toujours à l'horizon, mais le travail est quand même possible.

Je vous donne un exemple. Dans ma recherche, j'avais été très frappé que la tradition anthropologique, au fond, estimait que les sociétés africaines n'étaient pas des sociétés politiques, mais des sociétés à la fois déterminées par les systèmes de parenté, les systèmes lignagers, les systèmes de clans et la religion. Il me semblait que c'était, d'une certaine façon, nier le domaine politique proprement dit. Je me suis beaucoup attaché à montrer qu'en réalité il s'agissait bien de sociétés capables de politique où les clivages à l'œuvre ne recoupaient pas exactement les lignages et

les clans. Il y avait des débats, des enjeux politiques. J'ai essayé de le montrer pour les sociétés sur lesquelles j'ai travaillé et il s'agissait, pour moi, de faire ce passage de la constatation de la différence vers la ressemblance. Je crois que toute recherche anthropologique passe par ces deux mouvements. Ceux qui vont trop vite de la différence à la ressemblance manquent la réalité parce que les différences sont sous-estimées. Mais ceux qui s'immobilisent dans la recherche des différences n'accomplissent, à mon avis, pas complètement leur tâche.

*À l'époque, il y a une tendance générale à aller chercher ses références ailleurs. Un livre comme celui de Clastres, La Société contre l'État, a, par exemple, fasciné beaucoup de gens à l'époque. Cela permettait d'avoir des éclairages latéraux qui pouvaient être productifs. C'était de l'air qui arrivait par ceux qui étaient sur le terrain en Afrique ou en Amérique latine.*

Je dois vous dire tout de suite que je n'ai pas été séduit par le livre de Clastres parce que je pensais qu'il simplifiait beaucoup la réalité et qu'il idéalisait beaucoup les sociétés dites « primitives ». Dans son analyse, elles sont ramenées à une espèce d'essence alors qu'elles sont infiniment diverses, multiples. Une fois qu'on adoptait les vues de Clastres sur ce qu'il appelait la société contre l'État, le passage à la suite devenait complètement incompréhensible. Prêter aux sociétés primitives une sorte de prescience sans laquelle l'apparition de l'État allait déclencher toutes sortes de malheurs, de catastrophes et d'oppressions, c'était leur prêter une espèce d'esprit d'anticipation dont on ne peut pas les créditer. L'histoire n'est pas déchiffrable et prévisible de cette façon. Ce travail me paraissait très marqué par un certain type d'idéologie anti-marxiste. Les marxistes étaient les principaux ennemis de Clastres, c'étaient eux

11

qu'il avait en vue.

Les références étrangères, oui, certainement, mais de natures différentes. La référence anthropologique était précieuse parce qu'elle permettait effectivement de relativiser toute une série d'évidences du sens commun que l'on pouvait tirer de la vie dans les sociétés industrielles. Nous avons également des références politiques étrangères. Je ne prétends à aucune originalité. D'une part, le Vietnam a joué, bien entendu, un rôle très important dans notre réflexion et dans notre imagination à tous. Par ailleurs, la Chine dont il faut bien parler. Comment dire ? À partir du moment où l'on était, et c'était mon cas, fidèle à l'idée de révolution, c'est-à-dire à l'idée qu'il fallait changer ce monde et que l'on pouvait y arriver, on était tenté de regarder ailleurs. Mais ce qu'on avait sous les yeux jusqu'à une date assez tardive, c'était l'expérience soviétique, laquelle ne conduisait pas, c'est le moins que l'on puisse dire, à un changement du monde ou de la vie. Ou alors à un changement, mais pas nécessairement dans le bon sens. Je me souviens très bien qu'avec plusieurs de mes amis, quand a éclaté le débat sino-soviétique en 63, nous avons été extrêmement intéressés parce que ce qui se constituait était une espèce de critique de gauche de l'Union soviétique. Nous ne voulions pas adhérer à la critique libérale, à la critique sociale-démocrate de l'Union soviétique, qui nous paraissait liquidatrice par rapport aux ambitions révolutionnaires. Le débat sino-soviétique a créé le sentiment qu'une autre critique de l'Union soviétique était possible et que, du même coup, un autre avenir s'ouvrait. Et puis est arrivée la Révolution culturelle dans les années 65-66. C'est un fait que l'idée que nous en avons eue est assez différente de ce qui s'est passé effectivement, mais nous l'avons su après. Il est vrai que les thèmes mis en avant par la Révolution culturelle ont été pour nous extrêmement précieux. La lutte contre toutes les formes de l'autorité patriarcale ou traditionnelle, la révolte contre les

12

petits chefs, l'idée que celui qui n'a pas fait d'enquête n'a pas le droit à la parole, le thème des médecins aux pieds nus... Il y avait toute une série de remises en cause des formes traditionnelles de l'autorité – l'exaltation de la jeunesse à travers les gardes rouges... Tout cela était très éloquent pour nous. Je ne le renie pas. Je suis tout à fait prêt à accepter que la Révolution culturelle a eu des conséquences terribles en Chine même, bien qu'on ne puisse pas la réduire comme on le fait d'habitude à un grand conflit de pouvoir. Toute révolution implique des conflits de pouvoir. Vous ne pouvez pas ramener un phénomène aussi gigantesque que la Révolution culturelle au simple débat entre Mao Tsé-toung, Liu Shao-chi et Deng Xiaoping. C'est comme si on disait que la Révolution française était un combat entre Robespierre et Danton. C'est un aspect, mais probablement pas l'aspect principal. L'idée que la Révolution culturelle consistait en une mobilisation des masses contre le Parti, contre la bureaucratie, répondait à toute une série de questions que nous nous posions. Je pense que même si la réalité sur le terrain chinois n'était pas conforme à ce que nous pensions, par contre les thèmes étaient pertinents et demeurent pertinents. C'est toujours une tâche à accomplir que celle qui était proposée à ce moment-là.

13

*Vous allez donc vivre mai 68 en Afrique.*

J'ai vécu mai 68 en Afrique dans des conditions assez étranges parce qu'à l'époque les communications n'étaient pas ce qu'elles sont devenues aujourd'hui. On suivait tant bien que mal les événements avec des transistors plus ou moins puissants. À un moment donné, les coopérants de Dakar avaient publié une motion de soutien au général De Gaulle. Nous avons été quelques-uns à nous dire qu'on ne devait pas laisser penser que tous les coopérants français d'Afrique étaient sur

**“C'est toujours à nous de décider”**

cette même longueur d'onde. Nous avons décidé d'écrire une motion de solidarité avec le mouvement. Il a fallu du temps, pas seulement pour la rédiger, mais pour recueillir un certain nombre de signatures. Nous en avons obtenu deux cents et nous avons rendu public ce texte à la fin du mois de mai. Il a évidemment provoqué la fureur de l'ambassadeur de France en Côte d'Ivoire qui était un vieux gaulliste très fanatique. D'autre part, nous étions un peu en difficulté avec le gouvernement ivoirien parce qu'il y avait eu des mouvements étudiants l'année précédente, avec lesquels nous étions quelques-uns à nous être solidarisés. Nous avons dit que nous ne voulions pas nous ingérer dans l'affaire, mais que ces mouvements étaient légitimes. Ce que le gouvernement ivoirien n'avait pas apprécié. De concert, le gouvernement ivoirien et l'ambassadeur de France ont donc décidé de notre rapatriement. Nos postes ont été supprimés et nous avons dû rentrer en France au début du mois de juin. En réalité à une époque où le mouvement était déjà terminé. Je ne peux donc pas passer pour un témoin de mai 68, sinon de cette façon extrêmement détournée.

14

## À Vincennes, le monde entier

*Vous arrivez directement dans ce qui est le « cadeau » du gouvernement à l'extrême gauche, la faculté de Vincennes.*

Absolument. Je suis arrivé à Vincennes parce que je n'avais plus de poste. Il se trouve que Georges Balandier était l'un des inspirateurs de l'opération. Chacun avait droit dans sa discipline à un certain nombre de postes pour y envoyer les gens en qui il avait confiance. De sorte que Georges Balandier m'a proposé d'aller à Vincennes. Nous ne nous étions pas bien rendus

compte à l'époque du caractère piégé de l'opération. Vincennes a manifestement servi d'abcès de fixation en concentrant les enseignants gauchistes et surtout les étudiants les plus radicaux. De cette façon, cela permettait aux autres universités de continuer sur leur lancée antérieure comme si rien ne s'était passé. Vincennes a joué incontestablement un peu ce rôle-là. Mais c'était une expérience excitante. J'ai passé quatorze ans à Vincennes et j'en ai un excellent souvenir. Le type d'étudiant qui était à Vincennes était très original par rapport à ce qu'on rencontrait ailleurs. Et puis, il y avait une espèce de fermentation intellectuelle et politique qui était passionnante, même si il y a eu quelques aspects délirants que je ne nie pas. Je me souviens de ces affiches de 69 sur les trois hauts lieux de la lutte des classes dans le monde qui étaient le Vietnam, Prague et Vincennes. C'était un peu abusif comme comparaison.

*Vincennes a été un lieu particulièrement imprégné, aussi bien pour les étudiants que pour les professeurs, de cette idée de transformation de l'enseignement.*

15

Absolument. Dans le département de sociologie où je me trouvais, qui était animé par Jean-Claude Passeron et Robert Castel, les rapports hiérarchiques entre enseignants avaient été annulés. Ce qui était déjà, en soi, un progrès considérable par rapport à un passé très proche. À la Sorbonne des années 60, la différence entre les professeurs, les maîtres-assistants, les assistants était très appuyée. À l'époque, les assistants n'avaient pas le choix de leur enseignement. Les professeurs leur disaient, année après année : « Cette année, vous allez enseigner ceci, cela. Vous allez faire des travaux pratiques sur tel thème. » Ils n'avaient pas voix au chapitre en ce qui concernait la définition des programmes et des enseignements. À

Vincennes, cela a été aboli. En tout cas, dans notre département, chacun enseignait ce qu'il voulait. On essayait de se concerter pour que cela fasse un ensemble aussi cohérent que possible. Ce n'est pas sûr que nous y soyons toujours arrivés.

Les rapports avec les étudiants ont quand même été profondément modifiés par le simple fait qu'on acceptait d'être interrompu. Je me souviens de séances extrêmement tumultueuses parfois. J'enseignais le vendredi soir, puisque l'université devait être ouverte aux gens qui travaillaient. Il y avait alors un public très particulier qui venait le vendredi et le samedi. Le vendredi soir, nous n'étions que quatre dans le département à enseigner. Nous avions beaucoup de monde. J'avais des salles de cent vingt ou cent cinquante personnes. Le monde entier était représenté parmi mes étudiants : à peu près un quart d'Africains, un quart de gens originaires du Maghreb, un quart de Latino-Américains et le dernier quart représenté par des Français. Il fallait donc trouver des thèmes d'enseignement qui puissent être susceptibles d'intéresser tout le monde. Une année, je m'étais proposé d'étudier les mouvements de rébellion populaire ou paysanne pré-capitaliste. On avait passé en revue la révolte des Mau Mau en Afrique, la révolte des Taiping en Chine, la révolution mexicaine. On avait fait le tour du monde. Les gens intervenaient librement dans la discussion. Il y avait des points de désaccord. C'était très passionnant. Le fait de pouvoir venir sans avoir le bac, à condition d'avoir un minimum d'expérience professionnelle, amenait des gens qu'on n'avait pas l'habitude de voir. Je me souviens d'un capitaine au long cours qui était venu suivre ce que je faisais sur l'Afrique en me disant : « Moi, cela fait dix ans que je vais en Afrique avec mon cargo, mais je ne suis jamais sorti du port, alors j'aimerais bien savoir un peu ce qui se passe de l'autre côté. » On n'aurait pas eu d'étudiants de ce genre dans une université classique.

16



*Vous avez évoqué le nom de Robert Castel. Il fait partie des gens qui ont entamé des chantiers immédiats de réflexion, sur la psychiatrie en l'occurrence. On sent qu'il y a là une sorte d'énergie qui met un peu tout le monde à la tâche. Vous avez été témoin de tout cela. Comment cela se passait-il ?*

L'expérience elle-même a été très excitante et très « sollicitante ». C'est vrai que Robert Castel a été un des plus beaux fleurons de cette époque dans son travail sur la psychiatrie. Puis il a rebondi dans son travail sur ce qu'il a appelé les « métamorphoses de la question sociale ». Il y a eu ce bond un peu dans tous les départements, me semble-t-il. Cette vivacité. Il faudrait plus de recul que je n'en ai pour pouvoir dire comment les choses se passaient, mais il y avait une espèce de fermentation que je n'ai pas retrouvée ensuite ailleurs.

*Est-ce qu'il y avait une sorte de collectif des enseignants dans les échanges ?*

Il y avait des amitiés en tout cas. Il y avait aussi des antagonismes sévères. Il y avait des efforts de confrontation, mais qui se faisaient plus par affinité intellectuelle ou politique que dans les cadres institutionnels, d'ailleurs très fragiles et très flexibles à Vincennes. Pour ce qui est du département de sociologie, par exemple, à partir du moment où chacun était maître de son enseignement, il y avait des efforts de conciliation et d'ajustement pour que tout cela fasse un programme qui ait au moins les apparences de la cohérence, mais il n'y avait pas de contraintes. Chacun faisait un peu ce qu'il voulait et l'on discutait les uns avec les autres selon les affinités.

*Politiquement, c'était un peu particulier à Vincennes...*

Effectivement, ce n'était pas très représentatif... Je veux dire que le tableau politique était tel que les enseignants du PCF constituaient la droite de l'université. Ensuite, il y avait toutes les variantes du gauchisme qui étaient représentées. Cela aussi était original par rapport à l'université dans son ensemble. À l'époque, du point de vue des organisations ou des mouvements de l'extrême gauche, puisqu'on ne pouvait pas prendre d'assaut les bastions du PCF dans la classe ouvrière traditionnelle ou au moins que c'était relativement difficile, puisqu'il était bien enraciné et qu'il se défendait vigoureusement, manu militari, on a essayé de le contourner par les secteurs ou les franges de la population ouvrière ou paysanne dans lesquels il n'était pas vraiment solide. L'immigration en était un. Le PCF n'était pas vraiment présent, ni implanté dans l'immigration. Ce n'était pas le seul sujet. C'est la même stratégie qui a conduit à s'intéresser aux paysans à travers le mouvement des Paysans-travailleurs de Bernard Lambert, ou encore à s'intéresser aux prisons. Il y avait toute une série de cibles qui permettaient d'encercler le PCF ou, en tout cas, de s'en prendre à lui sur ses points faibles. Cela a été présent y compris à Vincennes et je me souviens d'ailleurs d'une lutte tout à fait exemplaire et même très anticipatrice. C'était le problème des travailleurs du nettoyage, puisque Vincennes avait été confiée par son administration à une boîte privée de nettoyage qui traitait ses travailleurs comme toutes les boîtes de nettoyage traitent leurs travailleurs. Je pense qu'elle ne les traitait pas plus mal que d'autres, mais elle ne les traitait pas mieux non plus. Il y avait eu un grand mouvement collectif à Vincennes, enseignants et étudiants, pour obliger la fac à embaucher directement par contrat ces nettoyeurs. Donc à les soustraire de l'entreprise privée et d'en faire des membres à part entière du personnel de la fac. Cette lutte avait abouti. Quelque chose comme quinze ou vingt travailleurs africains du nettoyage étaient devenus membres de plein exercice du personnel.

C'était d'une certaine façon, à la fois sur le plan de l'immigration mais aussi sur le plan de la bataille contre la sous-traitance, quelque chose de très positif. Il faut donner acte aux étudiants de Vincennes de la pertinence de ce genre d'actions. Cela a été aussi l'époque des travailleurs arabes, mais je reconnais qu'à l'époque ce n'était pas mon engagement principal.

## De l'anti-marxisme au communisme à venir

*Du point de vue de l'agitation universitaire, on évoque souvent un phénomène de restauration vers 75. Cela a-t-il été le cas à Vincennes ?*

Oui. Il y a eu le même phénomène dans la mesure où, à mon avis, l'expérience de Vincennes dans ce qu'elle avait d'incandescent et de tumultueux ne pouvait survivre que si elle s'étendait ailleurs. À partir du moment où Vincennes était une espèce d'îlot isolé dans l'université française, elle était vouée à l'extinction. Vincennes a été attaquée, par ailleurs, par le pouvoir de tutelle, par le ministère de l'Éducation nationale, de manière ex-trêmement violente sur le problème de la qualité de l'enseignement et de la valeur des diplômes. À partir de ces mêmes années 75, il faut bien reconnaître que nous étions un peu fatigués, parce qu'une année de Vincennes c'était bien trois années ailleurs du point de vue de l'intensité, de l'engagement, de l'investissement. De plus, les étudiants n'étaient plus les étudiants de 68. C'était une nouvelle génération qui aspirait à davantage de cohérence, à davantage de repère. Il y avait une demande d'ordre, si je puis dire, et une demande de discipline au sens intellectuel du terme. Cela ne s'est pas fait du jour au

19

lendemain, mais disons que le passage à Saint-Denis a représenté, non pas une normalisation totale, mais un sérieux affadissement de l'expérience.

*En même temps, c'est une période paradoxale, qu'on peut qualifier d'anti-marxiste. La réflexion sur la sortie du révisionnisme et du stalinisme avait accouché de ce type d'idéologie dont on ne savait pas très bien où elle allait mener. Un autre exemple pourrait être celui de Baudrillard. Pour un intellectuel marxiste, comment cela a-t-il été vécu ?*

20 Je percevais déjà assez clairement, me semble-t-il, les ambiguïtés de cet anti-marxisme. Je n'ai pas été surpris par un certain type d'évolution. Je me souviens d'André Glucksmann à Vincennes, qui, à ce moment-là, se posait à l'ultra-gauche et s'opposait au marxisme en tant qu'idéologie du révisionnisme. J'étais un des responsables du syndicat Snésup de Vincennes. On essayait d'éviter les affrontements physiques entre les enseignants du PC et les enseignants ou étudiants d'extrême gauche. On essayait de s'interposer dans ces cas-là. Pas toujours avec succès d'ailleurs. Alors nous étions dénoncés comme opportunistes et comme des « casques bleus » par des gens comme André Glucksmann, qui n'avait que la lutte armée à la bouche... Alors qu'à ma connaissance il n'avait jamais fait de service militaire et que, si on lui avait présenté un pistolet-mitrailleur, je ne crois pas qu'il aurait su par quel bout le prendre. Bon, vous savez ce qu'est devenu André Glucksmann après... Cela ne m'a pas vraiment surpris parce qu'il y a une continuité. Il faut lui donner acte qu'il a toujours été anti-communiste depuis l'extrême gauche, et après, disons à partir d'un point de vue plus droitier. Il a eu au moins cette persévérance-là... Mais il y avait déjà cette ambiguïté profonde dans toute une partie du gauchisme et de l'anti-marxisme de l'époque.

*C'est l'antimarxisme politique. Avant 68, les seuls outils méthodologiques dont on dispose, ce sont les outils marxistes.*

Je vais vous faire un aveu, j'ai la nostalgie de ces outils. J'ai essayé de les employer dans mon travail d'anthropologue et je trouve que ces outils étaient efficaces. Ils nous permettaient de comprendre ou de saisir des réalités que nous n'aurions pas saisies autrement. L'appareil intellectuel du matérialisme historique a été remis au magasin des accessoires pour des raisons politiques, mais j'estime qu'il y a là une part d'occasion manquée. Pour des raisons de conjoncture générale, tout cela a été abandonné, mais, un jour, ces outils et leur pertinence seront redécouverts. J'en suis absolument persuadé. Quelques jeunes intellectuels se feront une renommée en redécouvrant l'œuvre de Marx occultée ou oubliée depuis dix, vingt ou trente ans.

*Vous avez dans le même sens consacré un livre à l'idée du communisme, intitulé Le Troisième Jour du communisme.*

21

C'est un petit livre de circonstance et d'humeur. J'avais été tout à fait exaspéré par l'idée courante qu'après la chute du mur de Berlin toute l'expérience communiste était définitivement liquidée, qu'il fallait la considérer comme nulle et non avenue, et qu'enfin se levait la grande aurore de la démocratie parlementaire et de l'économie de marché, le paradis pour tous. Il me semblait, certes, que l'expérience communiste s'était très mal terminée, mais qu'on pouvait essayer de comprendre pourquoi, de savoir ce qui avait dérapé, où les erreurs avaient été commises... D'autre part, que les motifs qui l'avaient inspirée en termes d'égalité, de solidarité, de justice étaient toujours aussi valables et aussi puissants. La situation telle qu'elle existait dans le monde ne permettait pas de tomber

**“C'est toujours à nous de décider”**

dans cet optimisme béat du libéralisme sous toutes ses formes. Demeuraient ou s'étaient encore aggravées un certain nombre de formes d'exploitation, de domination et d'oppression. Par conséquent, sous une forme qu'il n'était pas possible de prévoir à l'époque et qu'il n'est pas beaucoup plus possible de prévoir aujourd'hui, il y aura une renaissance de l'esprit communiste et de l'idéal communiste. Même si cela revêtira certainement des aspects très différents de ce que cela a été par le passé. C'est une conviction profonde.

## Aujourd'hui, sans-papiers, voile : l'hystérie française

*La part la plus visible de votre engagement militant a concerné la lutte des sans-papiers. Comment vous êtes-vous retrouvé dans cette histoire ?*

22 Je me suis retrouvé là pour une raison, à la limite, de hasard. Nous sommes en 96, je viens de revenir d'Allemagne et il se trouve que je passe l'été à Paris pour des raisons familiales. Au début de l'année, j'entends parler de la lutte des sans-papiers, comme tout le monde. Saint-Ambroise, Japy, Pajol. À un moment donné, les intéressés vont occuper l'église Saint-Bernard. Il y avait une espèce de garde qui était montée autour de l'église Saint-Bernard par les sympathisants du mouvement et je décide de me joindre à cette garde. Je vais passer plusieurs journées et plusieurs nuits à Saint-Bernard. Je suis très séduit par ce qui se passe autour de l'église, qui dans une certaine mesure me rappelle ce que j'avais connu au Larzac. J'ai participé aux luttes du Larzac dans les années 70 et il y avait un côté extrêmement fraternel et enthousiaste, des contacts avec

des gens extrêmement différents. C'était la même chose autour de Saint-Bernard. La nuit, on était deux cents ou trois cents. Il y avait des habitants du quartier, des gens de toutes origines et de toutes natures. C'était un moment tout à fait précieux. J'étais là aussi le 23 août quand la police est intervenue et je dois dire que cette intervention et sa brutalité m'avaient mis dans une colère profonde. J'ai quand même passé longtemps en Afrique. J'ai toujours été accueilli comme un prince dans des dizaines de villages. Jamais on ne m'a demandé, bien entendu, le moindre papier. On m'a toujours donné la meilleure chambre disponible. J'ai bénéficié de ce qui s'appelle l'hospitalité africaine qui, au-delà des clichés, est une réalité. La manière dont la police française traitait des gens qui, après tout, étaient les cousins éloignés de ceux qui m'avaient reçu, cela m'avait mis très en colère.

Ensuite, il y a un deuxième élément. Un certain nombre de sans-papiers turcs et chinois avaient voulu se joindre au mouvement et avaient demandé à être accueilli dans l'église Saint-Bernard. Mais ce n'était guère possible, d'une part parce que les sans-papiers de Saint-Bernard formaient déjà une collectivité relativement soudée et, d'autre part, parce que l'église était pleine. Les gens de Saint-Bernard avaient dit à ces Chinois et à ces Turcs : « Faites donc un autre collectif à côté du nôtre. » Quelques camarades ont essayé de prendre en charge la fondation de ce collectif et comme je les connaissais et qu'ils me voyaient là sans occupation particulière, ils m'ont demandé de venir avec eux. Ce que j'ai fait et c'est comme cela que je me suis retrouvé dans cette aventure, non pas porte-parole, parce que c'était les sans-papiers qui étaient les porte-parole d'eux-mêmes. Cela a d'ailleurs été un point très important du mouvement que d'essayer de casser le paternalisme des associations. Je me suis retrouvé dans un groupe de militants qui soutenaient ce collectif de sans-papiers qui avait pour particu-

larité d'être complètement multinational. Il a très vite recueilli toute une série d'adhésions, de dossiers. Nous avons trente-cinq nationalités différentes dans le collectif. Nous avons une majorité de Chinois, mais aussi des Turcs, des Africains, des Maghrébins, des Philippins, et même des Haïtiens, pour que les cinq parties du monde soient représentées. Je me souviens qu'on faisait des assemblées générales en trois langues différentes, en chinois, en turc et en français. Cela durait des heures. Les gens étaient extrêmement patients parce qu'ils savaient bien l'importance de cette communication. Je dois dire que j'ai un souvenir très émerveillé de cette période parce que ces gens, d'origines, de cultures et de traditions politiques très différentes avaient été capables pendant un an de passer par-dessus tout cela pour s'unir et travailler ensemble. Notre collectif, comme les autres, a été traversé par toute une série de conflits entre les familles et les célibataires parce que les célibataires redoutaient d'être laissés pour compte. Mais aussi entre les jeunes et les vieux, entre les modérés et les radicaux. Il n'y a qu'un seul type de conflit que nous n'avons jamais eu, c'est un conflit qui aurait opposé une communauté à une autre. Cela a été une leçon très importante que cette capacité de travailler en commun.

Je dois dire qu'à l'époque, c'était ma naïveté, mais je n'étais pas le seul à la partager, nous nous étions dit que ce problème allait trouver son règlement. En particulier quand le gouvernement de gauche est arrivé au pouvoir, nous nous attendions à ce que le problème soit réglé, c'est-à-dire que les sans-papiers soient régularisés. On m'aurait dit « Dans douze ans tu y seras encore », je ne l'aurais pas cru parce que je pensais que l'évidence humaine, sociale, économique était telle que le problème trouverait sa solution. Comme vous le savez, non seulement il n'a pas trouvé sa solution, mais il s'est beaucoup aggravé depuis.



*Est-ce que vos études africaines et votre réflexion militante se sont croisées ? Vous avez notamment développé une série de réflexions sur la nécessité des lois...*

Cela m'a amené à constater plusieurs choses. La première est que la loi n'a jamais le dernier mot. Je dois être un très mauvais républicain, mais je pense que c'est toujours à nous de décider si une loi est juste ou pas, si nous devons l'appliquer ou non. Le fait qu'une majorité de députés s'assemble un jour pour décider d'une loi est un élément dont je tiens compte, mais qui n'est pas décisif pour moi. Je pense que c'est à chacun d'entre nous de décider s'il s'y plie ou s'il ne s'y plie pas, et de tenir compte de l'ensemble des éléments. Nous avons eu trop d'exemples dans l'histoire récente de lois abusives, injustes, illégitimes, oppressives pour nous plier à ce fétichisme de la loi que, bien entendu, les gouvernements cherchent à nous imposer de manière à dissoudre les résistances et les protestations. C'est un premier point et je crois que c'est une considération particulièrement importante dans la période actuelle.

25

La deuxième observation ne porte pas seulement sur les lois sur l'immigration. Je trouve qu'il y a en France une espèce de fétichisme de la loi complètement absurde. Je me souviens qu'au moment du débat sur le voile j'avais entendu François Hollande dire : « Mais faisons une loi et n'en parlons plus. » J'avais trouvé cette formule admirable. Si l'on s'intéresse à d'autres sociétés que la nôtre, alors on s'aperçoit que la loi n'est en réalité qu'un des instruments de l'action politique parmi d'autres. Je me suis intéressé à la pensée chinoise sur ce point. Dans la pensée chinoise, la loi est vraiment le pis-aller, l'instrument que l'on utilise en dernier recours quand on n'a pas pu faire autrement, mais dont on n'est pas très fier d'avoir dû l'utiliser. Car, en réalité, l'action politique passe par le

**“C'est toujours à nous de décider”**

débat, l'influence, la persuasion, par la pédagogie. Normalement, l'immense majorité des problèmes doit pouvoir se résoudre sans recourir à la loi parce que les gens sont rationnels, parce qu'on peut discuter avec eux, parce qu'on peut les convaincre. La loi est vraiment le dernier boulon qu'il faut visser, mais l'essentiel du problème doit avoir été réglé avant. En France, on fait tout le contraire. On commence par faire des lois et puis, ensuite, on essaye de convaincre les gens de leur pertinence. Cela me frappe. À chaque fois qu'il y a un fait-divers quelconque, aussitôt il y a une loi qui surgit ; en matière de justice, c'est très caractéristique. Chacun sait bien que ces lois ne résolvent rien. C'est une espèce de satisfaction que les législateurs se donnent à eux-mêmes sans qu'aucun problème ne soit résolu.

*Vous avez écrit un texte à propos du voile, qui brasse un peu toutes ces questions.*

26 J'avais écrit un texte parce que la manière dont cette question était abordée me paraissait symptomatique de ce que j'ai appelé une crise d'hystérie politique. Quand vous avez un problème dans une société qui est un problème difficile, qui met en cause l'organisation même de la société ou l'image qu'elle se donne d'elle-même et que vous ne parvenez pas à résoudre ce problème parce que vous n'avez pas le courage de le prendre de front, à ce moment-là on peut très bien fabriquer un problème artificiel, symbolique qu'on va se donner l'air de résoudre en pensant qu'on a résolu le vrai problème, simplement parce que le discours aura basculé sur un autre problème. Vous connaissez la description de Freud de l'hystérie. Le type qui est frappé d'hystérie se lave les mains cinquante fois par jour. Cela lui donne un certain soulagement, mais cela ne résout en rien son problème. À mon avis, c'est un peu ce qui s'est passé avec le

**“C'est toujours à nous de décider”**

voile. Il y a d'une part le problème, ce qu'il est convenu d'appeler « la panne de l'intégration ». On voit bien que notre société est, à l'heure actuelle, impuissante à le résoudre parce qu'elle n'a pas le courage de prendre les moyens qu'il faudrait pour le résoudre en termes de mixité sociale. Et puis, vous avez la question de la lutte des femmes, qui depuis 68 a progressé sur un certain nombre de points mais qui, aujourd'hui, est largement en panne. Là aussi, pour résoudre ce problème, il faudrait beaucoup plus de courage que nos gouvernants et notre classe dirigeante n'en ont. Je pense au problème de l'inégalité des salaires. L'histoire du voile permettait de se donner l'illusion que l'on allait résoudre, attaquer d'un seul coup les deux problèmes.

Cette loi n'a pas eu les conséquences redoutables que l'on pouvait penser, en tout cas, pas eu les conséquences apparentes. Il me paraissait impensable que dans un système comme le nôtre, on puisse exclure des élèves à ce titre. D'une part, le voile peut avoir toutes sortes de significations différentes, y compris pour celles qui le portent et, après tout, il faut quand même faire un peu crédit à la liberté des intéressées. Je ne voyais pas en quoi la prescription du voile dans les écoles pouvait changer le problème en profondeur. Je reste convaincu que mon analyse en terme d'hystérie n'est pas fausse, et, malheureusement, la France est de plus en plus coutumière de ces crises d'hystérie. Elles tiennent au fait que, pour une part, la France n'a jamais vraiment accepté de considérer avec franchise son passé récent, de le prendre pour ce qu'il est, c'est-à-dire pas très glorieux. Il y a beaucoup de cadavres dans les placards français d'aujourd'hui. Ces cadavres commencent à empester et il serait grand temps de les sortir. La vérité n'a pas encore été faite sur ce qu'a été la guerre d'Algérie. Elle commence à être faite sur Vichy cinquante ans après grâce aux historiens américains, pour une part. En ce qui concerne la guerre d'Algérie, il

27

y a encore toute une partie de ce qui s'est effectivement passé qui est occultée. Après tout, ces efforts d'occultation connaissent une nouvelle vigueur aujourd'hui. Il y a des villes du midi où l'on bâtit des stèles aux « martyrs » de l'OAS. Non pas aux martyrs qu'a créés l'OAS, mais à ces militants de l'OAS qui ont des centaines de morts sur la conscience et auxquels on élève aujourd'hui des stèles... Quand une société refoule son passé, il n'y a pas de mystère, le refoulé revient. Seulement, il revient sous forme pathologique et c'est ce à quoi nous assistons.



**“C’est toujours à nous de décider”**