

Claire Hancock, université Paris-Est-Créteil, Lab'Urba

Texte soumis aux organisateurs du colloque "Lo spazio della differenza", università di Milano-Bicocca, 20-21 ottobre 2010 (version provisoire, ne pas citer)

Construction spatiale de l'altérité : entre dispositifs et bio-pouvoir

L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable: ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*. (Derrida, *La Différance*, conférence prononcée en 1968 à la Société française de philosophie)

Comme l'indique mon titre, j'avais d'abord conçu mon intervention dans une optique très foucauldienne. Sur les questions qui m'intéressent en premier lieu ces derniers temps, la question de l'exclusion des femmes voilées des espaces publics de différents pays européens, il m'avait semblé utile de réfléchir au voile, ou au foulard islamique, comme à un "marqueur surdéterminé de l'altérité", donc comme objet d'un "dispositif d'altérité"—c'est-à-dire un de ces tissus de discours, représentations, pratiques et éléments matériels que Foucault a qualifiés de dispositifs¹. Ce qui est intéressant dans cette façon de penser, pour nous géographes, c'est naturellement la façon dont l'espace physique est vu comme participant du dispositif, comment on instrumentalise l'espace pour signifier l'altérité de personnes, et donc leur illégitimité à paraître en public.

Je vais donc dans un premier temps montrer ce qui m'avait paru pertinent et utile dans ces notions mises en place par Foucault. Mais dans un second temps, je vais tâcher d'aller au-delà dans l'élaboration théorique, en m'appuyant notamment sur Rancière et son idée de "subjectivation politique", idée dont on va voir qu'elle est non moins pertinente en géographie et propice à penser la différence ou l'altérité, et les caractéristiques d'espaces publics qui seraient de véritables "lieux du politique".

¹ Voici la définition donnée du dispositif par Michel Foucault: «un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit aussi bien que du non-dit» (Foucault, texte d'une interview de 1977 reproduite dans *Dits et écrits*, vol. III)

1. dispositifs spatiaux et altérisation

observing Muslims and observing Jews are not « elsewhere »; they are our neighbors, citizens and ourselves in liberal-democratic societies (...) The « other » is not elsewhere (Benhabib, 2004, p. 87)

Si la notion de « dispositif spatial » (Lussault, 2003) met en exergue le rôle à la fois de traduction et de délégation qui revient à l'espace dans certains dispositifs normatifs ou répressifs, il semble utile de prendre compte toute l'épaisseur du dispositif d'altérité en montrant les relations dialectiques qui existent entre agencements spatiaux et discours. Il y a ainsi en France des discours de « mise à distance » de l'Autre, de dé-légitimation de sa présence et de sa pleine participation sociale qui arguent de son « origine (géographique) autre », mais il y a aussi, en relation avec cela, l'idée que l'Autre forme un « corps étranger » dans la société civile et qu'il y a des mesures concrètes, physiques d'exclusion, de relégation ou de « containment » à prendre à son endroit. La résultante de ces mesures, ce sont des produits spatiaux concrets et/ou imaginaires comme les « banlieues », « zones de non-droit », « quartiers sensibles » dont la description comme des « ailleurs » (ou « territoires perdus de la République ») servent à renforcer, de manière circulaire, la classification comme « Autres » de leurs habitants (Hancock, 2008b).

Mais il ne faut sans doute pas présupposer, comme le fait la notion de dispositif spatial « légitime », que la production d'espace soit nécessairement le fait d'« un (des) acteur(s) à capital social élevé » (Lussault, 2003) : il faut prendre au sérieux l'aptitude d'acteurs sociaux « à capital social faible » à produire des agencements spatiaux, ou à subvertir ceux qui existent par leurs pratiques. Ainsi, si parmi les « dispositifs » auxquels je m'intéresse figurent les « espaces publics », il ne s'agit pas (seulement) de l'espace public matériel et idéal que produit le pouvoir politique, à différentes échelles, et dont la société dominante produit les normes d'utilisation. Il convient aussi de s'intéresser à ce que Nancy Fraser a appelé des « contre-publics subalternes » (Fraser, 1992), la façon dont il est possible de se saisir des « stigmates » de l'altérité pour produire des espaces de résistance ou « contre-espaces ».

Il convient donc de se placer dans la perspective d'une « agentivité » (*agency*) de ceux qui sont construits comme « Autres », qu'il apparaît réducteur de placer toujours dans la position logique de « victimes » subissant passivement l'exclusion et/ou l'altérisation ; mais simultanément il apparaît que la seule unité de ces Autres se trouve précisément dans le regard que la société majoritaire pose sur eux, dans le processus même de leur

construction comme « Autres ». On rejoint là la définition que Didier et Eric Fassin ont proposée de la « minorité », et qui repose sur « l'expérience partagée de la discrimination » (Fassin et Fassin, 2006, p. 251). Partant, on s'inscrit dans un cadre logique marqué par ce qu'ils ont qualifié de « paradoxe minoritaire » : la nécessité qui s'impose aux minorités de « parler *en tant que* pour refuser d'être traité *comme* » (p. 253), ou dans les termes de Joan Wallach Scott dont ils s'inspirent, « la nécessité d'affirmer *et* de refuser à la fois la différence » (Scott, 1998, citée in Fassin et Fassin, p. 252)².

Nancy Fraser, entre autres, a souligné à quel point l'émergence du paradigme de la « reconnaissance » dans les réflexions sur la justice avait pu conduire à des dérives, notamment aux Etats-Unis, où la mise en avant des « identités » (minoritaires) et des oppressions culturelles a pu déplacer l'enjeu non moins crucial de la redistribution (les inégalités économiques), et conduire à une « réification » des identités. L'issue qu'elle propose est de placer la question de la reconnaissance dans le champ institutionnel, et de faire de l'étalon de la justice la « parité de participation » dans la société (Fraser, 2000). L'hypothèse que je fais est qu'un des critères de cette parité de participation est une visibilité publique.

L'altérité à laquelle je me réfère est celle qui est produite par un rapport de domination, ou d'« altérisation » pour reprendre le vocabulaire de Christine Delphy (2008). La forme d'altérité à laquelle renvoie le voile, l'appartenance religieuse minoritaire, n'est pas des plus classiquement invoquées par ceux qui, en philosophie politique ou en sociologie, réfléchissent sur l'Autre (mais voir Benhabib, 2004) ; il faut toutefois se souvenir qu'elle s'entrecroise avec nombre des « différences » plus souvent abordées, genre, « race », orientation sexuelle... de multiples manières, et que c'est à ces entrecroisements que se situent actuellement les interrogations autour de l'intersectionnalité (voir par exemple Dorlin, 2009). De plus, comme le notait en 2002 Ceri Peach, « interest in (religion) seems to be instrumental rather than religious. Religion is the new key to unravelling ethnic identity in the West » (Peach, 2002, p. 255).

Le positionnement auquel ont abouti des recherches sociologiques sur cette question consiste à considérer le religieux comme « ressource culturelle – éminemment genrée – dans le cadre d'antagonismes entre groupes majoritaires et minorisés », et à analyser

² On pourrait aussi, dans les termes de Rancière, dire qu'il s'agit de faire reconnaître un tort, et non une identité (donc procéder à une subjectivation politique) : je reviens plus loin sur cette perspective.

son utilisation comme « recours » dans la confrontation aux discriminations et au racisme (Tersigni, 2008). Cette analyse rejoint celle d'une étude croisée des « géographies de la laïcité » en France et en Turquie (Hancock, 2008) et divers travaux sur la situation turque (Gökarıksel, 2009, Secor, 2005). Dans ces deux contextes, la laïcité a partie liée avec la définition du national, et le port du voile est un enjeu d'emblée politique, autant sinon plus que religieux ; mais des travaux menés au Royaume-Uni montrent que cette imbrication du religieux et du national se retrouve également dans d'autres contextes (Dwyer, Meer and Modood, 2010).

2. bio-pouvoir et "lutte des races"

Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie (...) S'ouvre ainsi l'ère d'un "bio-pouvoir" (Foucault, 1976, pp. 183-184)

Anna Secor, dans son analyse de la politisation de la question du voile en Turquie, mobilise la notion foucauldienne de « bio-pouvoir », mettant l'accent sur la façon dont le pouvoir politique se saisit des conduites sexuelles et physiques pour en faire un support des politiques nationales (Secor, 2005). Or il apparaît d'autant plus pertinent de tester l'application de ces idées dans des pays d'Europe de l'Ouest comme la France ou l'Italie que, pour Foucault, cette « bio-politique » a partie liée avec « la lutte des races » (Foucault, 1976, p. 197). Ann Laura Stoler (2010) a bien montré comment l'idée de "lutte des races" restait un des aspects de la réflexion de Foucault les plus occultés dans les analyses françaises de son œuvre, fait qu'elle attribue à "l'aphasie coloniale" française : "Quelque chose ne va pas lorsque les liens que Foucault a établis entre le génocide colonial et les frontières internes d'un Etat racial ne méritent ni un paragraphe ni une réflexion sur l'ancrage français de son travail" (p. 77). Cette aphasie peut être reliée au déni diagnostiqué par ailleurs par deux chercheurs français, le refus français d'admettre qu'il y ait en France des minorités (Amiriaux, Simon, 2006). La "question nationale", en France, est logiquement liée au non-dit de la "race", terme tabou dans les sciences sociales françaises où son utilisation en elle-même, si critique soit-elle, est condamnée comme relevant du racisme, mais aussi à des enjeux de sexe et de reproduction (Dorlin, 2006, 2009, Scott, 2007). Ce phénomène n'est pas propre à la France, puisque Luiza Bialasewicz a montré comment certaines des anxiétés manifestées par des mouvances conservatrices, aux Etats-Unis ou en Italie, mêlent géopolitique et enjeux de natalité, exprimant une conception des relations de pouvoir

qui passent explicitement par le corps dans ses aspects biologiques les plus concrets (Bialasewicz, 2006). On rejoint ce que Foucault a décrit, dans *l'Histoire de la sexualité*, comme étant caractéristique de l'ère de la "bio-politique" :

Le racisme se forme en ce point (le racisme sous sa forme moderne, étatique, biologisante) : toute une politique du peuplement, de la famille, du mariage, de l'éducation, de la hiérarchisation sociale, de la propriété, et une longue série d'interventions permanentes au niveau du corps, des conduites, de la santé, de la vie quotidienne ont reçu alors leur couleur et leur justification du souci mythique de protéger la pureté du sang et de faire triompher la race. (Foucault, 1976, p. 197)

Mais Foucault a beau parler de race, de sexe et de corps, sa notion de bio-pouvoir ne m'a au final pas été aussi utile que je l'avais escompté. Il parle certes de "l'importance prise par le sexe comme enjeu politique" (1976, p. 191), mais sa théorisation du politique reste peu développée, en ce que "pouvoir" et "politique" semblent pour lui virtuellement interchangeables. Comme le dit Jacques Rancière, "sa pensée de la politique est construite autour de la question du pouvoir" (2000), et il ne s'est jamais intéressé à la question, essentielle pour Rancière, de la "subjectivation politique". Or on va voir que cette question s'articule selon des logiques qui sont aussi des logiques spatiales, et qu'y réapparaît une pensée du corps "de l'Autre", du "corps mauvais" (le "corpo sbagliato" ou "wrong body").

De ce fait Rancière qui me semble fournir les meilleurs outils pour penser les questions qui m'intéressent, à savoir l'altérisation et les vecteurs spatiaux qu'elle emprunte. Pour ce faire, Rancière distingue la "police" de la politique. La police, dans sa définition, ne renvoie nullement à un appareil répressif, mais à une "forme de partage du sensible, caractérisée par l'adéquation imaginaire des places, des fonctions et des manières d'être", qui concerne "les corps et les populations comme objets du pouvoir" (Rancière, 2000), soit précisément ceux que concerne la "biopolitique" de Foucault. Rancière distingue de la "police" la politique, qui existe "en supplément à tout *bios*", et qu'il définit comme "l'ensemble des actes qui effectuent (...) l'égalité des être parlants".

3. égalité et différence

Le processus de l'égalité est celui de la différence. Mais la différence n'est pas la manifestation d'une identité différente ou le conflit entre deux instances identitaires. Le lieu de manifestation de la différence n'est pas le "propre" d'un groupe ou sa culture. C'est le *topos* d'un argument. Et le lieu d'exposition de ce *topos* est un intervalle. Le lieu du sujet politique est un intervalle ou une faille: un *être-ensemble* comme un *être-entre* : entre les noms, les identités ou les cultures. (Rancière, 1998, p. 122)

Pour Rancière, l'un des ressorts de l'établissement de cette égalité, c'est l'altérité, ou la différence. On retrouve donc dans la pensée de Rancière plusieurs éléments présents dans la réflexion de Derrida sur la "différance" : notamment, on le voit ici, l'insistance sur l'idée d'intervalle, d'espacement (ici de "lieu" ou "topos") entre (noms, identités, cultures). Autre parallélisme, l'idée du "différend" (cher à Lyotard), de la polémique, qui se retrouve chez Rancière avec la notion de "litige" ou de "tort"³ :

La logique de la subjectivation politique est ainsi une hétérologie, une logique de l'autre (...) elle n'est jamais la simple affirmation d'une identité, elle est toujours en même temps le déni d'une identité imposée par un autre, fixée par la logique policière. La police veut en effet des noms "exacts", qui marquent l'assignation des gens à leur place et à leur travail. La politique, elle, est affaire de noms "impropres", de *misnomers* qui articulent une faille et manifestent un tort (Rancière, 1998, p. 121)

Or Rancière diagnostique un "effondrement de l'hétérologie politique", "faillite de la forme politique, polymorphique, de l'altérité qui laisse la place à une nouvelle figure infra-politique de l'autre" (1998, pp. 124-125). Rancière souligne dans la période qu'il qualifie de "post-démocratie consensuelle", et qu'il oppose à celle de la "démocratie militante", la confusion qui s'est opérée entre "identité" et "subjectivation politique". Il cite comme exemple les immigrés et la construction de leur indésirabilité, question encore tout à fait d'actualité en 2010, au travers du discours tenu à Grenoble par le chef de l'Etat :

Manifestement, le seuil d'indésirabilité n'est pas affaire de statistique. Il y a vingt ans, nous n'avions pas beaucoup moins d'immigrés. Mais ils portaient un autre nom: ils s'appelaient travailleurs immigrés ou, tout simplement, ouvriers. L'immigré aujourd'hui, c'est d'abord un ouvrier qui a perdu son second nom, qui a perdu la forme politique de son identité et de son altérité, la forme d'une subjectivation politique du compte des incomptés⁴. Il ne lui reste alors qu'une identité sociologique, laquelle bascule dans la nudité anthropologique d'une race et d'une peau différentes. (1995, p. 161)

Il est intéressant de noter que Rancière utilise une métaphore spatiale pour parler du changement qu'il décrit, qu'il analyse comme "fin des formes de visibilité de l'espace collectif" (1995, p. 162), ou encore "non-lieu des modes de subjectivation qui permettaient de s'inclure comme exclu, de se compter comme incompté" (1995, p. 162). La "visibilité" est également un terme qui lui sert à dire à la fois ce qui disparaît ("la fin

³ Pour Rancière, la "subjectivité politique" est celle qui est reconnue comme "objet d'un tort déclaré et sujet mettant en forme son litige" (Rancière, 1995, p. 161).

⁴ Je reviens plus loin sur cette notion de "compte des incomptés", que Rancière associe à celle de "part des sans-part", et qui a partie liée avec celle du "partage".

de la visibilité de l'écart entre le politique et le sociologique, entre une subjectivation et une identité") et ce qui apparaît ("la visibilité nouvelle de l'autre dans la nudité de sa différence intolérable").

Un autre exemple que prend Rancière est celui de la phrase scandée par les manifestants de mai 68, "nous sommes tous des Juifs allemands"; c'est pour lui le signe d'une "phase égalitaire" de la démocratie, où tout un chacun peut se revendiquer d'un "tort" pour "singulariser" l'universalité des droits de l'homme (et demander que soient explicitement inscrits parmi les bénéficiaires de ces droits différents "laissés-pour-compte", femmes, prolétaires, hommes noirs et femmes noires, etc). Or cette phrase, "nous sommes tous des Juifs allemands", est devenue aujourd'hui imprononçable, parce qu'

il a été admis, par les partisans du progrès comme par ceux de l'ordre, que seules sont légitimes les revendications de groupes réels qui prennent en personne la parole pour décliner eux-mêmes leur propre identité. Nul désormais n'a le droit de se dire prolétaire, noir, juif ou femme s'il ne l'est pas, s'il n'en a pas la qualité native et l'expérience sociale (...) la phrase est désormais imprononçable parce que évidemment indécente. L'identité "juif allemand" aujourd'hui signifie immédiatement l'identité de la victime du crime contre l'humanité, que nul ne saurait revendiquer sans profanation. (1995, p. 173)

4. le lieu du politique, espace de subjectivation

D'un côté, (les logiques des systèmes consensuels) renvoient les mises en commun du compte des incompétents vers le dénombrement des groupes susceptibles de présenter leur identité ; elles localisent les formes de la subjectivité politique dans les lieux de la proximité—de l'habitat, de l'occupation, de l'intérêt—et les liens de l'identité—de sexe, de religion, de race ou de culture. De l'autre, elles la mondialisent, elles l'exilent dans les déserts de l'appartenance nue de l'humanité à elle-même. (1995, p. 185)

Ce que décrit Rancière, avec des métaphores qui sont encore une fois spatiales et parlantes pour les géographes, c'est une sorte de dissolution du "lieu du politique" (il parle de "politique chassée de ses lieux", 1995, p. 185), mais surtout un écartèlement entre deux échelles géographiques qui ne sont pas appropriées à l'épanouissement du politique. Or, renvoyer le politique à l'échelle mondiale comme le localiser dans la proximité et l'identité, c'est interdire l'émergence de la "communauté politique", que Rancière présente là encore en termes spatiaux comme "intervalles construits entre des identités, des lieux et des places". Il précise encore : "L'être-ensemble politique est un être-entre : entre des identités, entre des mondes" (1995, p. 186).

Ce n'est donc pas l'identité, au sens sociologique, qui appelle "reconnaissance", mais le "tort", ou le "litige" politiques. On rejoint ici bien sûr l'idée de "parité de participation"

ou de "représentation" de Fraser, mais aussi l'idée de Fassin et Fassin, pour qui ce n'est pas l'identité commune qui fait la minorité, mais l'expérience partagée de la discrimination. Rancière articule ces idées au "sentiment de l'injustice"⁵ et propose une sortie élégante du classique dilemme de l'articulation du singulier et de l'universel, qui ne présuppose nullement des droits spécifiques attribués en fonction des identités de groupe. Rancière définit en effet la politique comme

l'art de la construction locale et singulière des cas d'universalité. Cette construction est possible tant que la singularité du tort—la singularité de l'argumentation et de la manifestation locales du droit—est distinguée de la particularisation des droits attribués aux collectivités selon leur identité. (p. 188)

Ainsi, si je ré-interprète ce qu'écrit Rancière, ce qu'on peut reprocher à "l'universalisme" à la française n'est pas son refus de voir ou "reconnaître" les "identités", mais son refus de voir et reconnaître les "torts" (ou injustices). Dans la pensée de Rancière, cela se manifeste par une critique de la représentation *spatiale* de l'"exclusion", selon une opposition dedans/dehors :

La pensée consensuelle représente commodément ce qu'elle appelle exclusion dans le rapport simple d'un dedans et d'un dehors. Mais ce qui est en jeu sous le nom d'exclusion n'est pas l'être-en-dehors. C'est le mode de partage selon lequel un dedans et un dehors peuvent être conjoints. Et l'"exclusion" dont on parle aujourd'hui est une forme bien déterminée de ce partage. Elle est l'invisibilité de ce partage lui-même, l'effacement des marques permettant d'argumenter dans un dispositif politique de subjectivation le rapport de la communauté et de la non-communauté. (1995, p. 158)

Le "consensus", pour Rancière, c'est en effet la "présupposition d'inclusion de toutes les parties et de leurs problèmes, qui interdit la subjectivation politique d'une part des sans-part, d'un compte des incomptés"; il l'oppose à une époque où les lignes de partage étaient explicites, et les torts subjectivables (on peut penser, par exemple, à l'époque du suffrage censitaire, ou à celle du suffrage "universel" masculin, qui excluait de fait du politique les non-propriétaires, et/ou les femmes). "Les incomptés, en exhibant le partage et en s'appropriant par effraction l'égalité des autres, pouvaient se faire compter. L'"exclusion" aujourd'hui invoquée, c'est au contraire l'absence même de barrière représentable" (1995, p. 158). L'absence de barrière explicite n'empêche pas qu'opère une barrière invisible, qui n'est pas sans évoquer ce que les féministes ont appelé le

⁵ "Le sentiment de l'injustice ne fait pas lien politique par la simple identification qui s'approprierait la désappropriation de l'objet du tort. Il y faut encore la désappropriation d'identité qui constitue un sujet propre à la conduite du litige". (p. 187)

"plafond de verre", invisible à l'œil nu, et qui pourtant empêche effectivement les femmes de monter dans les hiérarchies politiques ou économiques. Il est intéressant de relever que Rancière dit cette injustice en parlant d'"incomptés", ce qui bien sûr évoque ce qui n'apparaît pas dans les recensements, donc une certaine forme d'impossibilité de dire le tort⁶.

L'effacement de la barrière opère la substitution de la "population" au "peuple", et la fabrication par les sondages et les médias d'une "opinion publique", dont la description par Rancière rappelle irrésistiblement des enjeux encore très actuels dans la France de 2010 :

C'est le décompte exhaustif de la population interminablement sondée qui produit, à la place du peuple déclaré archaïque, ce sujet appelé "les Français" qui, à côté des pronostics sur l'avenir "politique" de tel ou tel sous-ministre, se manifeste par quelques opinions bien tranchées sur le nombre excessif d'étrangers et l'insuffisance de la répression (1995, p. 163).

Le corrélat de cette fabrication de l'opinion, et du renvoi de "l'immigré" à une pure réalité sociologique "nue" déconnectée d'une subjectivation politique, c'est l'expression d'un racisme qui fait de la figure de l'étranger plus qu'un bouc émissaire, une "incarnation", physique, des frustrations de ceux à qui tout est promis, par l'absence de barrière explicite, puisque la société est "sans classes", mais rien n'est jamais acquis, à cause de la barrière implicite. C'est en tout cas ainsi que j'interprète la phrase suivante, qui met un accent intéressant sur la corporéité du processus :

Le sujet qui opine ainsi est le sujet de ce nouveau mode du visible qui est celui de l'affichage généralisé, un sujet appelé à vivre intégralement tous ses fantasmes dans le monde de l'exhibition intégrale et du rapprochement asymptotique des corps, dans ce "tout est possible" de la jouissance affichée et promise, c'est-à-dire, bien sûr, promise à déception et convoitée, par là, à rechercher et à pourchasser le "mauvais corps", le corps diabolique qui se met partout en travers de la satisfaction totale qui est partout à portée de la main et partout dérobée à son emprise. (p. 163)

Lisant cette phrase au prisme de mes préoccupations actuelles pour la question du voile, et de la "burqa", je suis bien sûr frappée de l'application qu'il est possible d'en faire à ces questions. Ce corps "mauvais", "diabolique", qui se refuse à la jouissance du sujet (français), qui se dérobe à son emprise (et à son regard), n'est-ce pas le corps voilé de la Musulmane, si clairement "diabolisée" dans nombre de représentations ?

⁶ En ce sens, c'est peut-être parce qu'elle disposent d'arguments chiffrés que les femmes peuvent expliciter leur tort : plus de la moitié de la population française, mais moins d'un cinquième des sièges à l'Assemblée nationale, par exemple (et on peut penser que c'est dans ce genre d'argumentation, qui participe de ce que Rancière appelle la subjectivation politique, que réside l'origine de la loi sur la parité). Cela donne bien sûr à réfléchir sur le refus, en France, de recueillir des données ethniques ou religieuses dans les recensements.

Force est, en tout cas, de reconnaître que la classe politique française, dans sa majorité, peine à accepter qu'une femme musulmane voilée puisse être sujet du politique, puisse articuler un tort qui ne soit pas son identité : je songe au tapage médiatique qui a entouré Ilham Moussaïd, la "candidate voilée du NPA" aux élections régionales de 2010 dans le Vaucluse. Obnubilés par le voile qui disait son identité religieuse, nombre de commentateurs lui déniaient la faculté d'une prise de position anti-capitaliste, se montrant insensibles à ce que Rancière qualifie d'"écart entre le politique et le sociologique, entre une subjectivation et une identité", écart où se construit "l'espace collectif" du politique. Ils corroboraient ainsi l'analyse livrée en 1995 par Rancière sur la "post-démocratie consensuelle", qui "pour boucler la communauté sur elle-même, supprime le nom et renvoie la figure à son origine première : en deçà de la démocratie, en deçà de la politique" (p. 165).

Conclusion : la cause de l'autre

La cause de l'autre comme figure politique, explique Rancière, c'est d'abord « une désidentification par rapport à un certain soi » (1998, p. 212), phénomène qu'il illustre par ce qu'a été, pour sa génération, le massacre du 17 octobre 1961 : « Nous ne pouvions nous identifier à ces Algériens brutalement apparus et disparus comme manifestants dans l'espace public français. Nous pouvions en revanche nous désidentifier par rapport à cet Etat qui les avait tués et soustraits à tout compte ». Le philosophe Sidi Mohamed Barkat a proposé l'expression de « corps d'exception » dans le cadre d'une réflexion sur ce massacre perpétré à l'encontre de militants algériens, le 17 octobre 1961, à Paris, qui rejoint par beaucoup d'aspects celle de Rancière :

L'ambiguïté que présente dès lors le statut du colonisé - membre non inclus de la nation - est ainsi le résultat d'une opération institutionnelle consistant dans la conjonction d'un corps et d'un dispositif juridique qui a précisément pour résultat d'emprisonner ce corps dans un régime d'exception. (...) On comprend maintenant que l'émergence extraordinaire et l'exposition pacifique de leur corps dans l'espace public, voulues par les colonisés, aient constitué pour eux un acte positif de liberté contre leur condition d'*exclus du dedans*, un acte de refus de la *condition d'inégalité politique* dans laquelle ils étaient tenus (...) C'est cela qui fut l'insupportable : que ceux qui ne devaient vivre qu'en tant que *corps d'exception*, à l'ombre des autres, en rasant les murs de la Cité, en manifestant par leur déférence permanente l'expression de l'acceptation de la bienveillance qu'un Etat "civilisateur" leur accordait, s'exposent à la lumière de la scène publique (...) l'image du corps d'exception est foncièrement une fabrication de l'Etat. C'est une image qui se rapporte aux artifices du pouvoir, et les colonisés ne pouvaient raisonnablement songer y échapper par eux-mêmes (...) Or - suprême offense, suprême outrage envers ceux qui se pensaient être les seuls dignes de compter au nombre des citoyens -, ce corps affichait par

son exposition sur la scène publique, par sa *visibilité publique*, une prétention sacrilège à l'existence politique (Barkat, 1999 : c'est moi qui souligne les expressions en italiques).

En quoi cet épisode de l'histoire passée de la France peut-il être pertinent pour réfléchir sur l'époque contemporaine ? Parce qu'il a été oublié, pas parce qu'il a été invalidé, explique Rancière :

... pour comparer notre présent aux temps de la lutte anticolonialiste et anti-impérialiste, le plus intéressant n'est pas d'opposer un temps de la foi historique à un temps du relativisme généralisé. (...) Plutôt que de comparer un régime de la vérité conquérante à un régime de la vérité désabusée, il vaut mieux comparer un statut de l'autre à un autre. (...) Il y a de la politique parce qu'il y a une cause de l'autre, une différence de la citoyenneté à elle-même. (1999, pp. 216-217)

Il n'y a pas de cause de l'autre dans la guerre. Il n'y en a que dans la politique et elle y fonctionne comme une identification impossible. Mais aussi l'oubli même de cette contradiction, nommée « guerre d'Algérie », est oubli de l'autre intérieure, de la différence de la citoyenneté à elle-même qui est propre à la politique. (p. 219)

En d'autres termes, il ne faut pas se laisser prendre au piège de l'« identitarisme », qui ferait accroire qu'il faut appartenir à un groupe bien particulier pour pouvoir dire le tort qui est fait à ce groupe : une conscience de citoyen suffit à légitimer une telle démarche. Puis-je dire, ici, « nous sommes toutes des filles voilées ? » Il me semble que oui, si l'on admet qu'il s'agit de décrire un tort, de participer au « déni d'une identité imposée », au sens de Rancière (1998, p. 121), et non d'affirmer une identité ; si l'on se positionne dans la perspective « égalitaire » où chacun est susceptible d'ouvrir un intervalle pour le politique, ou un « espace de subjectivation ».

Références bibliographiques

AMIRAUX V., SIMON P. (2006) « There Are No Minorities Here: Cultures of Scholarship and Public Debate on Immigrants and Integration in France » pp. 191-215 in *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 47, n°3-4

BARKAT S.M. (1999) « A propos d'un massacre colonial. Le colonisé comme corps d'exception », <http://17octobre1961.free.fr/pages/dossiers/barkat.htm>

BENHABIB S. (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.

BIALASIEWICZ L. (2006) « The Death of the West: Samuel Huntington, Oriana Fallaci and a New “Moral” Geopolitics of Births and Bodies », pp. 701-724 in *Geopolitics*, 11.

BILGE S. (2010) « Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », pp. 9-29 in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n°1.

DELPHY C. (2008) *Classer, dominer. Qui sont les “autres” ?* Paris, La Fabrique éditions.

- DIKEÇ M. (2005) « Space, politics and the political », pp. 171-188 in *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 23
- DORLIN E. (dir.) (2009) *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, PUF, Actuel Marx Confrontation.
- DWYER C., MEER N., MODOOD T. (2010) « Embodying Nationhood? Conceptions of British national identity, citizenship, and Gender in the “Veil Affair” », in *The Sociological Review*, vol. 58, n°1
- FANON F. (1959, rééd. 2001) *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte (Re)découverte.
- FASSIN D., FASSIN E. (dirs.) (2006) *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, Cahiers libres.
- FOUCAULT M. (1976) *Histoire de la sexualité, vol. 1, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FRASER N. (1992) « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », pp. 109-142, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass. the MIT Press.
- FRASER N. (2000) « Rethinking Recognition », pp. 107-120, in *New Left Review*, n°3, May June.
- GÖKARIKSEL B. (2009) « Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity », pp. 657-674, in *Social and Cultural Geography*, vol. 10, n°6.
- HANCOCK C. (2008a) « Spatialities of the Secular: Geographies of the Veil in France and Turkey », pp. 165-179, in *European Journal of Women's Studies*, vol. 15, 3.
- HANCOCK, C. (2008b) « Décoloniser les représentations : esquisse d'une géographie culturelle de nos Autres », pp. 116-128 in *Annales de Géographie* n°660-661, numéro spécial de géographie culturelle dirigé par J.-F. Staszak et P. Claval, mars-juin
- JOHNSTON L., LONGHURST R. (2010) *Space, Place, and Sex. Geographies of Sexualities*, Plymouth, Rowman and Littlefield.
- LEFEBVRE H. (2000) *La production de l'espace*. Paris, Economica, 4ème édition (1ère édition 1974).
- LUSSAULT M. (2003) « Dispositif spatial légitime », pp. 266-267, in M. Lussault et J. Lévy (dirs.), *Dictionnaire de Géographie et de l'Espace des Sociétés*, Paris, Belin.
- PEACH C. (2002) « Social geography : new religions and ethnoburbs — contrasts with cultural geography », pp. 252-260, in *Progress in Human Geography*, 26, 2.
- RANCIERE J. (2000), « Biopolitique ou politique? Entretien avec Jacques Rancière », in *Multitudes*, n°1, mars
- RANCIERE J. (1998), *Aux bords du politique*. Gallimard, Folio Essais.
- RANCIERE J. (1995), *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- SCOTT J. W. (2007) *The Politics of the Veil*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- SECOR A. (2005) « Islamism, Democracy, and the Political Production of the Headscarf Issue in Turkey », pp. 203-225, in F. Ghazi-Walid and C. Nagel (eds.), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*. New York, London, The Guilford Press.

STOLER, A. L. (2010), "L'aphasie coloniale française : l'histoire mutilée", pp. 62-78 in N. Bancel, F. Bernault, P. Blanchard, A. Boubeker, A. Mbembe, F. Vergès (dirs) *Ruptures postcoloniales*, La Découverte, Cahiers Libres.

TERSIGNI S. (2008) « Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France », in *Cahiers du CEDREF*, n°16, « Femmes, genre, migrations et mondialisation ».