

Imaginaires « populaires » et stéréotypes : à propos des histoires arabes

Salah-Eddine Bariki, Jean-Robert Henry

DANS HERMÈS, LA REVUE 2001/2 (N° 30), PAGES 103 À 113
ÉDITIONS CNRS ÉDITIONS

ISSN 0767-9513

ISBN 2271059232

DOI 10.4267/2042/14522

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-2-page-103.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Salah-Eddine Bariki

Journaliste, Marseille

Jean-Robert Henry

CNRS, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (Iremam)

IMAGINAIRES « POPULAIRES » ET STÉRÉOTYPES : À PROPOS DES HISTOIRES ARABES

Les « histoires arabes » racontées en France, ainsi que d'autres expressions inavouables ou anonymes de nos fantasmes, comme les graffitis des « lieux publics où l'on se comporte en privé », sont une pièce importante de notre système de représentation des hommes du Sud ou venus du Sud, ne serait-ce que par la masse du public touché. Plutôt que de les isoler totalement des discours reconnus et assumés sur nos rapports avec ces hommes, il semble pertinent de s'interroger sur les intertextualités que la marge des discours entretient ici avec son centre, et d'analyser comment l'un et l'autre s'informent et se répondent mutuellement.

Ce serait en effet une erreur de réserver l'émission et la consommation de cette « sous-littérature populaire », orale ou écrite, à un public particulier, sous-lettré et/ou raciste. Pour une part, le public touché est le même que celui des discours reconnus, et la question de la fonction spécifique de ces registres spécifiques du discours sur l'autre mérite d'être posée. Les histoires arabes sont-elles un appel au racisme, voire au meurtre ? Ne constituent-elles pas plutôt un exutoire d'agressivité, un mode de dédramatisation par l'humour d'une vision ou d'un vécu inter-ethnique des tensions sociales et inter-sociétales ? Autrement dit, relèvent-elles d'un mode de gestion psychologique de ces tensions, plus spontané et « primaire » que les gestes et paroles symboliques qui, dans un genre très différent, s'attachent à convertir les rapports d'hostilité collective en processus réconciliateurs ?

Ces questions conduisent à prêter attention à ce que recouvre l'apparente simplicité du rapport aux autres et à soi-même dans les « histoires arabes », dont le pôle d'émission reste dans tous les cas « nous », même si nous y faisons surtout parler les « autres ».

L'intérêt porté ici aux imaginaires populaires du rapport à l'autre s'inscrit dans une réflexion d'ensemble sur les intertextualités entre les différents discours coloniaux construisant ou formulant des stéréotypes. Sur ce thème, nous avons analysé les rapports entre discours juridiques, politiques et littéraires dans l'Algérie coloniale, puis le rapport entre littérature reconnue et littérature populaire et enfantine, enfin celui entre texte et image. Nous nous sommes en particulier intéressés à l'image populaire et la caricature, dont l'analyse ramène à certaines préoccupations du présent ouvrage sur les liens entre caractères physiques et mentaux : l'image typifie, précise les traits physiques, exhibe les races et la couleur, même quand le texte n'en dit rien, et, au total, construit du faciès, forme extrême de stéréotype. Ainsi, une célèbre caricature de *l'Assiette au beurre*, parue en 1903, et intitulée : « Civilisation et syphillisation », montrait un marin blanc se jetant sur une femme noire, dans une commune détresse morale¹.

Une approche intertextuelle permet de dégager les points communs des différents discours — ainsi le rôle central que joue la dialectique du même et de l'autre dans le jeu des stéréotypes — tout en relevant la vocation de chacun d'eux. Elle invite à s'interroger sur l'apport propre de chaque registre discursif à un méta-discours sur l'autre, c'est-à-dire sur l'articulation entre les représentations sophistiquées ou savantes du rapport aux autres et des expressions en apparence sommaires ou brutales.

Il importe enfin d'envisager l'intertextualité de façon diachronique : si l'effet des stéréotypes sur la formulation de nos rapports avec les hommes du sud se manifeste si puissamment aujourd'hui, c'est qu'elle mobilise certaines constantes ; il y a intérêt à prendre en considération la généalogie (coloniale ou non) du phénomène, du moins quand cela est possible. L'exercice est évidemment peu facile pour des corpus fugaces comme les « histoires arabes ».

Des points communs avec les graffitis

Pour mieux cerner la notion d'« *histoires arabes* », et son statut discursif particulier dans l'espace public, nous la rapprocherons d'un autre mode d'expression populaire de nos rapports aux autres que sont les *graffitis* sur les Arabes.

Tous deux présentent un certain nombre de *points communs* :

— Ce sont des discours sans statut officiel, sous forme verbale, ou sous forme écrite non reconnue, et dans tous les cas fugaces.

— Ces discours échappent à la censure de ce qui est juridiquement, politiquement, socialement, moralement ou littérairement correct.

— Néanmoins, ils s'adressent au *public*, même si ce public est circulant, successif. Le public est ici une somme de destinataires successifs. L'histoire arabe passe de personne en personne ; les graffitis s'adressent aussi à un public composé d'une succession d'individus, un

public captif d'un espace et d'un contexte particuliers. Mais, dans les deux cas, un vaste public tournant est finalement touché.

— Ce sont enfin des discours anonymes.

Pour les *histoires arabes*, l'émetteur initial est toujours inconnu. Même si l'histoire vient d'être inventée par celui qui la raconte, il ne se présente que comme un relais, un transmetteur.

Les *graffitis* des toilettes publiques (il n'y a pas de *graffitis* dans ces lieux privés ou familiaux, ni dans ceux d'une petite entreprise ou d'un bureau !) sont rarement signés, mais leur anonymat peut être aisément percé par le lecteur intéressé, invité à appeler un numéro de téléphone (ce qui induit d'ailleurs des phénomènes d'auto-censure, pour échapper aux poursuites, notamment en matière de détournement de mineurs).

Quant aux inscriptions sur des murs ou sur tout autre support dans l'espace urbain, elles sont également anonymes et s'adressent à un public large. Elles se veulent des formules qui suggèrent : « *on a perdu l'Algérie, mais on a gardé les Arabes* », pouvait-on lire sur un mur de Marseille en 1990.

— Ces discours semblent dans tous les cas une formulation à l'état brut des stéréotypes, négatifs ou positifs, autour du terme « arabe », mot unique, central, sans synonyme, à forte connotation ethnique, renvoyant implicitement tout à la fois à l'image d'un type physique ou ethnique, à une mémoire coloniale et à une réalité présente.

— Ce sont enfin des discours très répétitifs : les histoires arabes brodent sur quelques trames (qui empruntent elles-mêmes aux histoires juives et à d'autres blagues ethniques, et sont sans cesse réactualisées) ; le discours est également très répétitif pour les *graffitis*.

À côté de ces points communs entre histoires et *graffitis*, il faut cependant relever quelques *différences* qui font davantage ressortir la spécificité des histoires arabes :

— celles-ci exploitent le plus souvent une image négative de l'Arabe, alors que les *graffitis* tendent à exalter leurs qualités sexuelles (que d'autres voient cependant comme des défauts)²,

— le message des histoires s'adresse à un public indifférencié, quoique majoritairement masculin ; celui des *graffitis* est fortement ciblé sur des partenaires homosexuels potentiels.

Censure et auto-censure

L'analyse des histoires arabes³ pose d'abord un problème de corpus. Ceux-ci ne sont pas faciles à constituer, malgré certains recueils (*Hérisson, Fluide glacial, Cent blagues, Paris-Humour...*), qui n'indiquent pas la provenance des histoires, et qui sont inévitablement auto-censurés.

Le problème de censure est très bien posé dès 1923 par l'auteur des *Histoires juives* et *Nouvelles histoires juives*, qui supprime de ses recueils « celles qui sont d'un caractère érotique,

scatologique, pornographique », et dénonce la « vulgarité choquante » et dénuée d'intérêt de précédents recueils⁴.

L'auto-censure s'exerce aussi aujourd'hui sur Internet : on n'y trouve plus de rubriques relatives à des histoires arabes, encore moins à des blagues racistes.

Le corpus d'une cinquantaine d'« histoires arabes » sur lequel nous nous appuyons a été ramassé durant l'été 1998 dans la région d'Aix et Marseille, auprès de lycéens français, de jeunes issus de l'immigration, ou d'adultes divers, essentiellement masculins⁵. Nous avons choisi de ne pas le reproduire intégralement, en raison du caractère répétitif de certaines histoires, mais de procéder par citation. Ces citations n'échappent pas, évidemment, à une certaine forme d'auto-censure.

Une approche diachronique de la production de ces histoires serait intéressante à développer, mais la constitution de corpus comparatifs fiables entre « histoires arabes » d'hier et d'aujourd'hui se révèle peu aisée. Ainsi, aucune d'elles ne figure dans un livre de 1925 sur « Les véritables histoires marseillaises ».

Un recueil d'« histoires arabes » paru en 1927 dans la Bibliothèque du Bon vivant, ne cite que des histoires venues de la tradition arabe, et recueillies au Maroc principalement par un auteur dont le pseudonyme (Khati Cheghlon) cacherait le romancier Albert Josipovici (ancien secrétaire du khédive d'Égypte).

Quelques années plus tard, vers 1935, un recueil des meilleures histoires coloniales, anonyme mais attribué au même auteur, y mêle la relation aux Européens (en mettant l'accent sur le thème du mari trompé). Mais très peu d'histoires mettent en scène le colonisé en France, encore moins l'immigré. Une seule relève de ce champ : un brave tirailleur a suivi son ancien officier en France ; il est devenu homme à tout faire, et notamment à honorer Madame capitaine. Celle-ci apprécie sa vigueur sexuelle, mais lui reproche d'ignorer les longs raffinements de l'amour.

Ce type d'humour grivois — où le paternalisme n'est pas absent — n'est plus du tout à l'ordre du jour dans les « histoires arabes » actuelles. Elles sont au contraire crispées contre la relation sexuelle inter-ethnique, alors que celle-ci est devenue, comme le montrent les enquêtes de l'INED, un fait social beaucoup plus répandu qu'à l'époque coloniale.

Propositions de typologies

L'établissement d'un corpus permet de proposer, dans un premier temps, une typologie des histoires.

a) La plus élémentaire est d'ordre *formel*. Sous le terme générique « histoires arabes », il faut entendre en réalité une variété de genres : des histoires proprement dites, des dictons, et surtout des devinettes, où un rôle actif d'adhésion est sollicité de l'auditeur. Un point commun

de ces différents « genres » est cependant l'usage systématique du mot « arabe », qui réactive un vocabulaire ancien pour l'adapter à la situation d'immigration. L'« Arabe » n'a pas de nationalité. Originaire de « l'autre côté », c'est-à-dire du Maghreb, il est la principale figure actuelle (physique et morale) de cet étranger familier qu'est l'immigré.

b) Une seconde typologie simple consiste à classer les « histoires » selon leurs *émetteurs* et leurs *destinataires*, quand ils sont repérables. Notre corpus comprend en majorité des « histoires arabes » des Français, mais aussi :

- des histoires « algériennes » racontées par des immigrés d'origine maghrébine ;
- des histoires sur l'immigration racontées par des immigrés ;
- des histoires juives racontées par les uns ou les autres ;
- des histoires d'immigrés d'origine maghrébine sur les Noirs, et des Noirs sur les Blancs.

On notera que ces histoires circulent beaucoup entre les groupes : par exemple de jeunes « Beurs » se réapproprient (par dérision ?) et diffusent des histoires racistes sur les Arabes. Et en réalité, il ne faut pas beaucoup solliciter les interlocuteurs, Français ou immigrés, jeunes ou vieux, cultivés ou non, pour que chacun livre, au café ou au cours d'un repas, son répertoire d'histoires arabes, qui recouvre souvent largement celui du voisin.

c) Une troisième typologie, plus complexe, concerne la *thématique* des « histoires arabes » (entendues de façon extensive).

• Dans ces histoires, les « autres » sont d'abord caractérisés par leurs *traits physiques*. Le critère de *couleur* est peu mis en avant dans les histoires françaises contre les Arabes, mais se trouve présent dans des histoires d'immigrés d'origine maghrébine sur les Noirs. Ainsi ces deux devinettes qui circulaient en 1998 parmi de jeunes Beurs de Marseille :

- « Qu'est-ce qui est noir et qui sent le renfermé ? — Nelson Mandela » ;
- « Qu'est-ce qui est noir, qui pue et qui glisse ? — Surya Bonaly ».

Il est intéressant d'en rapprocher ce dicton recueilli chez un Noir de Marseille : « On dit qu'un Noir est un homme de couleur, or, les Noirs restent toujours noirs. C'est le Blanc qui est un homme de couleur : rouge à la naissance, vert quand il a peur, marron quand il est bronzé... »

Associé ou non à la couleur et à la saleté, un autre caractère physique, *l'odeur*, est présent dans de nombreuses histoires par exemple :

« Quelle est la différence entre un Arabe et un pneu ? — L'Arabe ce n'est pas la peine de le brûler pour qu'il pue » (*lycéen, Aix*) ;

« Pourquoi les sacs poubelles du 16^{ème} arrondissement sont-ils transparents à Noël ? — Pour que les Arabes puissent faire du lèche-vitrine » (*même origine*).

• La thématique principale des histoires reste cependant centrée sur les *comportements sociaux* des « Arabes ». Ceux-ci sont présentés comme :

— *voleurs*

« Mamadou et Mohammed sont dans une voiture. Qui conduit ? — La police » (*tous milieux*) ;

« Un Arabe manchot, c'est quoi ? — Un anti-vol ! » (*Algérien, Marseille*) ;

« Quel est le héros qui vole de ville en ville pour sauver le monde ? — Superman. Qui grimpe de mur en mur comme une araignée pour sauver ses semblables ? — Spiderman. Qui vole la nuit de supermarché en supermarché ? — Musulman (en prononçant le *n* final) » (*Maghrébin, Marseille, 1998*).

— *violeurs*

« Quelle est la différence entre une Américaine et une Marseillaise ? — L'Américaine se fait bronzer aux ultra-violets, la Marseillaise se fait violer par les ultra-bronzés » (*lycéen, Aix*).

— *parasites*

« Comment les Arabes disent les jours de la semaine à Marseille ? — Lundi : Assedic ; mardi : ANPE ; mercredi : sécurité sociale ; jeudi : CAF... » ;

« ANPE = Arabe Nourri Par l'État » ;

« ADIDAS = Attention, Danger (Invasion) D'Arabes Sauvages » (*agent français ANPE, Marseille, 1998*).

— *envahissants*

« Dans un café envahi par les cafards, le patron ne sait que faire pour s'en débarrasser. Quelqu'un lui propose de s'en occuper et les cafards disparaissent. — Comment avez-vous fait, demande le cafetier ? — J'ai inventé un cafard mécanique qui fait un bruit attirant tous les autres cafards à sa suite vers la mer, où ils se noient. Le cafetier : — Tu n'aurais pas un Arabe mécanique ? » (*Beur, Marseille*).

• *Comment s'en débarrasser ?*

Rares sont les blagues racistes qui sont directement des appels au meurtre, du type :

« Combien d'Arabes faut-il pour peindre un mur en rouge ? — Ça dépend avec quelle force on les lance » ;

« À Cavaillon, comment font-ils pour ramasser les melons ? — Ils secouent les échafaudages » (*lycéen, Aix, 1998*).

La plupart des histoires ou devinettes de ce registre, comme celle que nous venons de citer sur les cafards, sollicitent plutôt une complicité passive des personnages (et des locuteurs) à l'élimination des Arabes :

« Le Pen se promène au bord de la Seine, et voit des gens pousser un Arabe dans l'eau. D'autres veulent intervenir. Il les empêche en disant : — Touchez pas à mon pote ! » (*Maghrébin, Marseille, 1998*) ;

« Dans un village corse, il y a une fontaine sur la place avec un panneau *eau non potable*. À côté, deux vieux sont assis sur un banc. Un car arrive avec des enfants. L'un, assoiffé, court vers la fontaine. Les vieux veulent intervenir, et l'un d'eux dit au gosse : — Comment tu t'appelles ? — Mohamed ! — Alors, bois lentement ! » (*Arménien, Marseille, 1998*) ;

« Un Arabe à la mer, c'est la pollution, tous les Arabes à la mer, c'est la solution. » (*lycéen, Aix*).

- *Eux, nous* (Arabes, Français) *et les autres* (Juifs, Arméniens, Noirs, Belges).

Une lecture rapide des histoires arabes laisse penser qu'elles s'inscrivent dans une logique binaire d'opposition entre eux et nous. En réalité, les stéréotypes s'y forment souvent à 3 termes :

« Un Belge se promène sur la Canebière, et en voyant le grand nombre de Maghrébins qui s'y promènent, il demande à un Marseillais : — Mais je croyais que la guerre d'Algérie était finie ! — Bien sûr, depuis longtemps ! — Alors, qu'est-ce que vous avez fait comme prisonniers ! » (*histoire belgo-arabe ancienne de Marseille*) ;

« Deux Arabes, deux Juifs et deux chrétiens se retrouvent devant Dieu. Celui-ci demande à un des deux membres de chaque couple ce qu'il veut, à condition que l'autre membre ait le double. Le chrétien demande une villa ; le Juif une villa, une banque et une usine. Les deux Arabes commencent à se battre ; Dieu tire au sort l'un d'eux et lui demande ce qu'il veut. — Crève-moi un œil ! » ;

« Un Américain, un Juif et un Arabe sont dans un avion qui tombe en panne. Le pilote les informe qu'il manque un parachute. L'Arabe dit au Juif : — Je prends le parachute, tiens-moi les jambes. Puis il chante : — Ah, qu'elles sont belles les filles de mon pays... Le Juif reprend : — Laï-la, laï-la..., en tapant des mains. » (*Arménien, Marseille, 1998*).

- *La dynamique sociale*

Plusieurs histoires, comme la belgo-marseillaise citée plus haut, invitent à se résigner à la présence des Arabes. Mais d'autres vont plus loin en évoquant certains aspects de la condition immigrée :

« Un immigré arabe arrive chez Saint-Pierre, qui ne sait où l'envoyer, en enfer ou au paradis. Il lui propose d'essayer le paradis. L'autre, qui trouve le lieu calme et peu excitant, demande à aller voir l'enfer. Il le trouve plus distrayant et demande à y rester. Aussitôt arrivé, il est attrapé et jeté dans les flammes. Il demande à Saint-Pierre pourquoi ce n'est pas comme la première fois. — La première fois, c'était un visa touristique, la seconde une carte de séjour. » (*Beur, Marseille, 1998*) ;

« Quelle est la différence entre un oiseau migrateur et un clandestin ? — L'oiseau migrateur migre pour de bon, le clandestin s'installe » (*jeunes Beurs, Marseille*).

Enfin, certaines histoires sont résolument intégrationnistes, comme celle relative à Ali-Alain, qui connaît de nombreuses variantes :

« Ali est un jeune lycéen bien intégré, que ses copains français proposent d'appeler Alain, pour effacer toute différence. Le soir, il entre chez lui. Son père lit le journal, tandis que sa mère prépare le repas. À un moment, elle lui dit : — Ali, peux-tu aller me chercher des pommes de terre chez l'épicier. L'intéressé ne bouge pas, et au père qui s'en mêle, il répond : — Je ne m'appelle plus Ali, mais Alain. Cris et protestations des parents qui le traitent de renégat et lui donnent une paire de gifles. Le lendemain, en voyant son œil au beurre noir, ses copains du lycée lui demandent ce qui lui est arrivé : — Je me suis fait cogner par deux Arabes. »

La victoire de la France en coupe du monde de football, et la part qu'y eut Zidane, enfant du pays, fut prétexte à une nouvelle génération d'histoires arabes sur des thèmes classiques :

« Après la Coupe du monde de football, la France a reçu un Prix des Nations unies parce qu'elle avait réussi à faire travailler des Arabes de la tête. »

Plus significative de la dynamique sociale est cette pseudo-conversation d'un café du Vieux-Port après les troubles suscités à Marseille par les supporters britanniques :

« — T'as vu ce que ces salauds de Roosbeefs ont fait ! — Heureusement que les Beurs étaient là ; t'as vu ce qu'ils leur ont mis ! — Oui, mais faudrait quand même pas qu'ils prennent trop souvent l'habitude de descendre en ville ! »

- *Les luttes politiques*

Elles opposent principalement les « Arabes » à l'extrême droite, en faisant une place particulière au personnage de Le Pen :

« Comment on appelle les Arabes à Vitrolles ? — Les Mégrébins ».

Après avoir été longtemps le héros de blagues racistes, le personnage de Le Pen est désormais récupéré ou tourné en dérision par des blagues anti-racistes :

« Le Pen se promène à Belzunce, où une altercation s'engage avec des Arabes. L'un d'eux s'énerve et lui donne un coup de pied dans les couilles. Il ne bouge pas. Un deuxième, puis un troisième en font autant, sans plus de succès. Un ami de Le Pen lui demande : — Pourquoi tu n'as pas mal ? — Quand je vois des Arabes, les boules, elles me montent à la gorge ! » (*Maghrébin, Marseille, 1998*).

Quelles interprétations ?

Un *point commun* qui ressort de la thématique des « histoires » est la *violence* dont elles imprègnent les relations inter-ethniques : une violence attribuée aux « Arabes », mais surtout une violence passive ou active émanant du pôle « nous », et se formulant dans l'aspiration à la disparition des « autres ». Cette violence est présente même dans les histoires où il s'agit de la nier. Dans l'agressivité attribuée aux Arabes, on notera que l'agression contre les biens paraît plus obsédante que celle contre les personnes.

Un autre point commun est le *caractère répétitif* de ces histoires. Ce sont souvent les mêmes trames qui sont réemployées à propos des Juifs, des Arabes, ou qui sont actualisées avec de nouveaux personnages, à l'occasion d'une nouvelle conjoncture.

Derrière leur caractère répétitif et parfois simpliste, les « histoires arabes » révèlent toutefois des *fonctionnements plus complexes* qu'il n'y paraît :

a) Nous avons noté plus haut l'importance des jeux ternaires entre eux, nous, et les autres ; il y a aussi plusieurs « nous », et plusieurs « eux ».

b) Le racisme est un phénomène bien partagé : plusieurs histoires ou devinettes du corpus montrent que les noirs y font l'objet d'un racisme arabe, qui pousse à l'extrême les stéréotypes physiques.

c) Une « histoire arabe » n'est jamais à lire au premier degré, comme un fait divers ou un jugement de valeur. Le rôle de l'humour y est central. Il invite à une lecture polysémique et distanciée de ce qui est « raconté » avec plus ou moins de raffinement.

Cette dimension fondamentale des « histoires » explique leur circularité et leur réappropriation par les « victimes ». C'est auprès de jeunes d'origine maghrébine que nous avons recueilli le plus grand nombre d'histoires contre les Arabes. La réappropriation est une façon de plaisanter à la fois sur soi et les autres, à propos d'un sujet qui reste fondamentalement sérieux, celui de la coexistence inter-communautaire. Elle peut être aussi une étape dans le retournement, parfois à plusieurs degrés, des histoires (comme celle-ci, entendue d'un Africain à Marseille en 1998 : « *les Arabes, c'est comme les racistes, ça devrait pas exister* »).

La réappropriation concerne aussi les insultes raciales : le « sale race » cher aux Pieds-noirs est depuis longtemps devenu familier chez les Algériens et chez les immigrés d'origine algérienne. De la même façon, des injures arabes à connotation sexuelle (*nique ta mère, putain de ta mère, putain de ta race...*) se sont largement diffusées dans d'autres milieux. Elles sont devenues un fonds commun marseillais.

La réappropriation prend parfois des aspects surprenants. On se souvient qu'un sketch anti-raciste de Guy Bedos sur le Maroc avait du faire l'objet d'une mise au point explicative de l'auteur, dans la mesure où une partie du public en faisait une lecture raciste au premier degré.

C'est aussi la dimension humoristique des « blagues ethniques » et « histoires arabes » qui explique leur émission, leur usage et leur consommation bien au-delà des milieux populaires. Elles sont connues, et parfois recherchées, par des personnes qui tiennent par ailleurs un discours bien-pensant sur les Arabes. Cette circularité entre des registres de discours très différents amène à s'interroger pour finir sur la *fonction sociale de ces histoires*.

a) Les « histoires arabes » ont à coup sûr une fonction de *repère identitaire* : si leur auteur individuel est anonyme, leur auteur collectif est bien « nous », un nous populaire différent du nous officiel. Elles contribuent à la construction et la gestion des frontières ethniques (à géométrie variable) internes à la société française, que les discours plus officiels se refusent à évoquer (la question de l'instrumentalisation par l'extrême-droite d'« histoires arabes » — et juives — resterait cependant à explorer).

Dans ce jeu identitaire, les dénominations utilisées pour définir les « autres » (« Arabes », « Juifs »...) définissent par contre-coup la catégorie « nous » (« Européens » « Blancs »). De la même façon, les histoires algériennes de Marseille, tournant par exemple en dérision tel président, sont intéressantes dans la mesure où elles soulignent à la fois le lien avec la société d'origine et la prise de distance avec son fonctionnement politique.

b) La *violence* des « histoires arabes », souvent dénoncée par les anti-racistes, doit être prise en considération avec prudence, et en tous cas pas au premier degré.

Même les histoires en apparence les plus meurtrières, constituent moins un appel au meurtre qu'une évacuation (au sens scatologique) de la violence du locuteur par la réalisation d'un meurtre symbolique, mais impossible matériellement à réaliser. Et, comme on l'a noté, l'aspiration à la disparition des autres est plus souvent passive qu'active (on les laisse se noyer par exemple), ce qui traduit à tout le moins un sentiment de culpabilité. Dans tous les cas, elles paraissent plus un exutoire de la violence qu'un appel à la violence.

On gagnerait à comparer cette violence symbolique des « histoires arabes » françaises avec la gestion par des histoires algériennes récentes des phénomènes de violence extrême qu'a connus ce pays. L'humour y est beaucoup plus noir, et laisse toujours percer les espoirs et désespoirs de la société civile face à une violence irrationnelle qui l'assaille de deux côtés.

c) Les « histoires arabes » sont aussi un *lien social* dans une ville comme Marseille. Elles apparaissent comme un univers commun de discours où se dit et où se gère en partie la relation inter-communautaire, soit sur un mode agressif (mais toujours en tenant compte que l'humour est une forme d'exutoire des tensions), soit sur un mode conciliateur. Elles contribuent à apprivoiser les différences et les peurs, à exorciser les tensions extrêmes en les traitant sur un mode humoristique. Au bout du compte, et paradoxalement, elles apparaissent comme un mode de dialogue social, comme un fond de jeu commun.

En conclusion, il est tentant de revenir à la question de départ : quelle est la place des « histoires arabes » dans le dispositif de l'ensemble des discours sur le rapport à l'autre ?

Les « histoires arabes » ne sont pas le simple reflet, appauvri ou vulgaire, d'autres discours. Les intertextualités qu'elles présentent avec des discours à statut reconnu ne s'exercent pas seulement sur le mode de la contamination (il est évident, par exemple, que le vocabulaire de certains romans policiers interfère avec celui des « histoires arabes »). Il y a aussi des intertextualités par opposition ou complément. Ainsi, le discours public anti-raciste répond moins à des discours racistes explicites qu'à des discours qui échappent à la censure, comme celui des histoires arabes. Et réciproquement.

L'ensemble des discours sociaux sur les « Arabes » forme un tout qu'il y a intérêt à ne pas scinder si l'on veut comprendre cette complémentarité, qui est à la mesure des contradictions et des ambiguïtés que chacun de ces discours porte en lui. En évoquant le cas des « histoires arabes », nous avons essayé de suggérer qu'il n'y avait pas de discours raciste à 100 %. De même, n'y a-t-il sans doute pas de discours anti-raciste absolu ou de discours savant absolu, qui excluraient tout jeu des stéréotypes. Le centre et la périphérie des discours entretiennent ici des rapports sans cesse reconstruits, et d'autant plus intéressants à observer que s'y joue souvent le passage au politique de notre vision du rapport aux autres.

NOTES

1. Cf. notre article (J.R. HENRY) « Sur l'intertextualité des stéréotypes en situation coloniale », *Rives nord méditerranéennes*, n° 10, 1995, Cahier spécial *Stéréotypes* (dir. C. VILLAIN-GANDOSSI).
Cette synthèse renvoie à des études plus sectorielles :
— *Le Maghreb dans l'imaginaire français* (dir. J.R. HENRY), Aix, Edisud, 1985.
— « Pour une analyse de la littérature populaire à résonance maghrébine », in *Peuples méditerranéens*, N° 30, janvier-mars 1985.
— « L'univers mental des rapports franco-maghrébins », in *Le Maghreb, l'Europe et la France* (dir. K. BASFAO et J.R. HENRY), CNRS Éditions, 1992.
— « Entre Germains et Arabes : les avatars d'une vision française des migrations », in *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne* (dir. C. WIHTOL de WENDEN), Paris, Cerf, 1994.
— « L'identité imaginée par le droit », in *Cartes d'identité*, (dir. D. MARTIN), Paris, Presses de la FNSP, 1994.
— « Imagerie populaire et caricature : la mise en scène de la conquête du Maroc », in *L'image dans le monde arabe* (dir. G. BEAUGÉ et J.F. CLÉMENT), CNRS Éditions, 1995.
— « Discours sur soi, figures de l'autre », in *L'autre et nous. Scènes et types*, Paris, ACHAC, 1995.
— « Alger des uns, Alger des autres : l'image et la prose », in *Alger. Une ville et ses discours* (dir. P. SIBLOT et N. KHADDA), Praxiling, Université de Montpellier, 1996.
2. Cf. Ernest ERNEST, *Sexe et graffiti*, Alain Moreau, 1979.
3. Brève et exploratoire, cette analyse prolonge cependant des recherches menées avec les étudiants du DEA Monde arabe, d'Aix-en-Provence, au début des années 1990, dans le cadre du séminaire « Imaginaires croisés », animé par J.R. HENRY et K. BASFAO.
4. *Histoires juives* et *Nouvelles histoires juives*, recueillies par R. GEIGER, Paris, Gallimard, 1923 et 1925. Les « histoires juives » appartiennent, souligne l'auteur, « au fonds populaire juif transmis par la tradition orale ». Ce n'est évidemment pas le cas de la majorité des « histoires arabes », histoires sur les arabes qui sont représentatives d'un imaginaire populaire français.
5. Les « histoires arabes » ne sont pas seules à occuper le terrain des blagues racistes. Nous avons noté en 1998 un retour de blagues anti-sémites, dont nous n'avions pas observé l'existence dix ans plus tôt.