

*AUTEURS CONTEMPORAINS 1*  
**APPROCHER SOCIOLOGIQUEMENT LE RACISME ET LES PROCESSUS DE RACIALISATION**



Photos Brice Le Gall <https://www.briceleqall.com/>

**Liste de textes discutés :****Introduction :**

1. JOUNIN Nicolas. 2014. « Observer et compter la race », in Jounin Nicolas. 2014. *Voyage de classes : des étudiants de Seine-Saint-Denis enquêtant dans les beaux quartiers*. Paris : La Découverte. pp. 86-97 [ Voir l'extrait dans le livret ]

**I. Précisions conceptuelles et propositions théoriques**

2. GUILLAUMIN Colette. 1992. « Race et Nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », in GUILLAUMIN Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de Nature*. Paris : Côté-femmes. pp. 171-194 [Voir l'extrait dans le livret]
3. DE RUDDER V., POIRET C. & VOUREC'H F.. 2000. « Quelques précisions conceptuelles : racisme, ethnisisme et discrimination », in DE RUDDER V., POIRET C. & VOUREC'H F.. 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris : PUF. [Voir l'extrait de l'introduction pp. 30-33, 40-41 dans le livret]
4. HAJJAT Hajjat et MOHAMMED Marwan. 2016. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte. [ Voir l'extrait dans le livret]

**II. Racisme systémique et racisme au quotidien**

5. PRIMON J. L. & Simon, P. 2018. « Mesurer le racisme ? L'apport des enquêtes quantitatives à la sociologie du racisme ». *Sociologie et sociétés*, 50 (2), 175–202. [ Document consultable en ligne ]
6. WALLERSTEIN Immanuel. 2007. « 2. Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », in BABLIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel. 2007. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris : La Découverte. pp. 42-53. [ Voir l'extrait dans le livret]
7. BOZEC Géraldine. 2020. « La construction de l'islam comme « problème » dans le champ scolaire. Les enseignant·e·s, entre prisme culturaliste et gestion pragmatique », *Agora débats/jeunesses*, vol. 84, no. 1, pp. 81-94. [ Document consultable en ligne ]
8. BRINBAUM Yaël, CHAUVEL Séverine, TENRET Élise. 2013. «Quelles expériences de la discrimination à l'école ? Entre dénonciation du racisme et discours méritocratique», *Migrations Société*, n° 147-148, pp. 97-109. [ Document consultable en ligne ]
9. DESPRAT Diane. 2018. « Une présence qui dérange : des coiffeurs « maghrébins » et « noirs » faisant face au racisme en salon de coiffure. » *Sociologie et sociétés*, volume 50, numéro 2, p. 27–48. [ Document consultable en ligne ]
10. GIRAUDO-BAUJEU Grégory. 2020. « « Ce n'est pas de la discrimination, c'est l'expérience du recrutement ! ». Acteurs du recrutement en agence d'intérim et en mission locale », *Agora débats/jeunesses*, vol. 85, no. 2, pp. 122-136. [ Document consultable en ligne ]
11. JOUNIN, Nicolas, et al. 2015. « Le faciès du contrôle. Contrôles d'identité, apparence et modes de vie des étudiant(e)s en Île-de-France ». *Déviance et Société*, vol. vol. 39, no. 1, pp. 3-29. [Document consultable en ligne ]

**III. (D)énoncer le racisme : expériences vécues entre déni, banalisation et mobilisation**

12. POIRET Christian. 2011. « Les processus d'ethnisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et « Noirs » », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. vol. 27, no. 1, 2011, pp. 107-127. [ Document consultable en ligne ]
13. EPIPHANE Dominique, JONAS Irène Jonas et MORA Virginie. 2011. « Dire ou ne pas dire... les discriminations. Les jeunes femmes face au sexisme et au racisme », *Agora débats/jeunesses*, vol. 57, no. 1, pp. 91-106. [ Document consultable en ligne ]
14. COGNET Marguerite et EBERHARD Mireille. 2013. « Composer avec le racisme : Postures stratégiques de jeunes adultes descendants de migrants », *Migrations Société*, vol. 147-148, no. 3, 2013, pp. 221-234. [ Document consultable en ligne ]
15. TEVANIEN Pierre. 2013. « 1. Réflexions sur le privilège blanc », in Sylvie Laurent éd. 2013. *De quelle couleur sont les blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*. Paris : La Découverte, 2013, pp. 23-33. [ Document consultable en ligne ]
16. NDIAYE Pap. 2008. *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris : Calmann-Lévy. [ Voir l'extrait dans le livret ]

DU MÊME AUTEUR

*Chantier interdit au public. Enquête parmi les travailleurs du bâtiment, La Découverte/Poche, 2009.*  
*On bosse ici, on reste ici ! La grève des sans-papiers : une aventure inédite, avec Pierre Barron, Anne Bory, Sébastien Chauvin et Lucie Tourette, La Découverte, 2011.*

Nicolas Jounin

# Voyage de classes

*Des étudiants de Seine-Saint-Denis enquêtent  
dans les beaux quartiers*



**La Découverte**  
9 bis, rue Abel-Hovelacque  
75013 Paris

dans le sud, dans la rue du Faubourg-Saint-Honoré. C'est là où se trouvent les magasins de luxe ainsi que les boutiques de renom. Dans le nord du quartier on trouve moins de vitrines que dans le sud. [...] [Au nord] les bijouteries, banques et quelques antiquaires ont pour protection une porte verrouillée que l'on ne peut ouvrir que de l'intérieur. » Dans la partie nord, ce sont les dispositifs matériels qui établissent le cordon de sécurité ; au sud, des boutiques de luxe aux palais de la République, on préfère la présence humaine, plus coûteuse, mais plus mobile et réactive.

### *Observer et compter la race*

Élodie et Hamza notent au passage : « Une chose nous a semblé flagrante : la majorité des policiers et gendarmes sont des hommes de couleur blanche, tandis que les vigiles sont pour la plupart des hommes de couleur noire. » Ils n'étaient pas l'affirmation par des données chiffrées car ce n'est pas l'objet principal de leur observation. Mais, alors même que ce n'était pas leur objet, la chose leur a semblé « flagrante ». Si elle l'est, elle doit pouvoir être prouvée, objective. Or objectiver, c'est nommer. En l'occurrence, nommer quoi ? La couleur de peau ? Le phénotype ? L'origine ? La race ? On avance ici en terrain miné.

Quand nous sommes dans la salle de classe, je suis l'un des seuls Blancs. Quand nous descendons dans le 8<sup>e</sup> arrondissement, ma couleur de peau devient majoritaire. Le contraste est saisissant, et il est redoublé par un clivage interne au 8<sup>e</sup> même, ainsi que le soulignaient Élodie et Hamza, où l'on pourrait tracer une correspondance entre les rôles et les couleurs des épidermes. Presque tout le monde le voit et le ressent, mais personne ne sait trop comment exprimer la marque raciale de la ségrégation spatiale et de la hiérarchie sociale. Dans leurs premières observations, certains étudiants n'en parlent pas, soit que véritablement ils ne la percevoient pas, soit qu'ils se censurent au nom de ce qu'ils pensent être un antiracisme. Par

peur de ma réaction, peut-être – la réaction d'un enseignant fonctionnaire de l'université de la République, qui se doit comme tel d'être aveugle à la couleur. D'autres ne l'ignorent pas, mais l'expriment la plupart du temps par des formules ni plus ni moins maladroites que celles de nombreux commentateurs patentés, journalistes ou sociologues. En effet, quoique bon nombre de ces étudiants utilisent dans leurs discussions informelles des termes bien plus adéquats et défendables (Arabes, Noirs, Blancs, Rebeus, Renois, Babtous...), ils se sentent contraints d'adopter, dans leurs comptes rendus d'observations, des expressions apparemment euphémisées et qui sont en fait autrement plus racistes.

Pour ne pas dire « race » ou « couleur de peau », les étudiants recourent à des paraphrases qui empruntent au vocabulaire de la nationalité, des origines, de la culture. Telle étudiante écrit ainsi qu'on voit peu d'« étrangers » ; d'autres que le serveur d'un café est d'« origine étrangère » ; d'autres encore parlent d'une apparence « diversité culturelle » ou de la présence massive de « Français de souche ». Ce vocabulaire au final peu diversifié est repris d'un écrit à l'autre, accompagné peut-être du sentiment d'avoir souscrit aux exigences de l'antiracisme officiel. Chaque année, il a fallu consacrer un long débat au démontage du racisme de ces expressions. Comment les étudiants ont-ils pu voir à travers quelques centaines de passants croisés furtivement dans le Triangle d'or ou le quartier Monceau une quelconque diversité culturelle, c'est-à-dire une variété des manières de faire, de penser et de sentir ? Avec quels rayons X ont-ils traversé le portefeuille où se loge la carte d'identité, lu les nationalités de ces passants ou, plus fort encore, de leurs parents ? Quel puissant savoir, plus horticole que sociologique au demeurant, leur permet de diagnostiquer les « souches » des corps qu'ils croisent ?

Ramenons les mérites des étudiants à leur juste proportion. Ce sont peut-être de bons observateurs, mais pas des médiums. Ils n'ont vu que des corps d'êtres humains circulant sur des trottoirs ou assis dans des cafés ; ils ne savent rien de leurs ancêtres ou de leur statut civique. Ils ont vu des

allures, des silhouettes, des têtes, des bouches, des nez et des paires de sourcils, des dégradés de couleur de peau et de texture de cheveux, rien de plus. Mais rien de moins, et c'est déjà beaucoup pour les étudiants qui, comme acteurs compétents de leur société, attribuent à ces traits physiologiques une signification et les intègrent dans une classification. Ils en déduisent ce qu'on ne peut appeler autrement : la race.

Comment peut-on se permettre d'utiliser un aussi gros mot, et défendre par-dessus le marché que c'est la manière la moins raciste d'en parler ? La race est une notion qui biologiquement n'a pas de sens, ainsi que l'établissent les généticiens<sup>4</sup>. Mais cette démonstration scientifique n'annihile ni le racisme, qui persiste en mutant, ni les effets structurants de quelques siècles d'esclavage et de colonialisme. La race est le signifiant d'une mise à part et d'une infériorisation. Les races existent, sociologiquement et non biologiquement, parce que le racisme les fait exister. Les Noirs existent parce que la couleur de peau noire a été culturellement érigée en signe distinctif justifiant une exploitation particulière<sup>5</sup>.

Si l'on avait un jour décidé d'esclavagiser les individus ayant de grandes oreilles et déterminé que le statut de « grandes oreilles » était héréditaire, nous aurions connu une race des « grandes-oreilles », accompagnée du long cortège de phénomènes qui font la consistance et la complexité du racisme : une perception réduisant l'individu à son attribut (« tiens, voilà un grandes-oreilles »), des préjugés tenaces sur les « grandes-oreilles » (fainéants et voleurs quoique ayant le rythme dans la peau), des négations d'individualités (chaque porteur de grandes oreilles étant vu comme un fragment ou un représentant du groupe des « grandes-oreilles » plutôt que comme un individu aux multiples facettes), des discriminations à l'emploi (« je ne suis pas raciste, mais mes clients n'apprécient pas un "grandes-oreilles" derrière le comptoir ») et au logement (« il faut de la mixité, on ne peut pas avoir que des grandes-oreilles dans ce parc de logements sociaux ») ; de la part des racisés, des stratégies de sortie du stigmaté des « grandes-oreilles »

(passant par des chirurgies douloureuses pour raccourcir ses oreilles ou des relations sexuelles avec des « oreilles normales » pour espérer réduire la taille des organes de ses enfants), mais aussi des retournements du stigmaté (« big ears are beautiful »), etc. Tout ceci est de la sociologie-fiction ; les « grandes-oreilles » ne sont pas une race, ni biologiquement puisqu'il n'existe pas de race au sens biologique, ni sociologiquement dans la mesure où aucun racisme ne s'est saisi de cet attribut physique pour justifier une infériorisation sociale. On ne peut pas en dire autant des Noirs, des Arabes, et plus largement de tous ceux qui ne sont pas blancs. Les oreilles ne sont ordinairement perçues que comme une caractéristique physique du corps parmi tant d'autres, et non comme le symbole d'une assignation ; il en serait de même pour la couleur de peau avec l'extinction du racisme tel que nous le connaissons aujourd'hui.

De nos jours, le racisme républicain prend des formes retorses. Le repérage et l'expression de la race sont officiellement proscrits, mais la référence à la nationalité est quant à elle licite et courante, tandis que l'inégalité des droits entre Français et étrangers est légalement validée. Le racisme colonial ayant disparu des textes et idéologies officiels, l'imputation d'extranéité, c'est-à-dire le fait de considérer quelqu'un comme étranger, est l'ultime manière de justifier des droits inégaux. Il n'est pas anodin, dès lors, que l'on ne cesse de rapeler à toute une partie de la population française qu'elle est d'origine étrangère, voire qu'on la considère comme étrangère malgré la possession d'une carte d'identité française. Un exemple parmi tant d'autres : pendant les émeutes de l'automne 2005, le ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy présente comme une solution l'expulsion des émeutiers, ce qui suppose qu'ils sont étrangers et non français, alors que les interpellations montraient que l'immense majorité était de nationalité française<sup>6</sup>. Erreur, ou manière de dire qu'ils ne sont « pas vraiment » français ? Le racisme ne tient pas qu'à ce renvoi aux origines, mais aussi à la différence de traitement qui fera davantage souligner l'« origine étrangère » des

Français qui ne sont pas blancs. Manuel Valls, immigré espagnol naturalisé français à l'âge de vingt ans, explicite la cible en pointant des origines qui se remarqueraient plus que d'autres, lorsqu'il estime « frappant » qu'« un certain nombre [de] villes seront très largement dominées par des citoyens d'origine étrangère subsaharienne, maghrébine et à confession musulmane<sup>7</sup> ».

Ce détour par des propos de dirigeants montre que l'« origine étrangère », l'argument de l'extranéité, est un euphémisme dans la pratique souvent réservée aux non-Blancs (y compris par exemple aux Antillais noirs qui n'ont plus d'origine étrangère depuis quelques siècles). Elle constitue donc un piège, dans lequel tombent de nombreux étudiants qui, de nationalité française, se considèrent parfois eux-mêmes comme « étrangers » ou « d'origine étrangère ». Dans ce contexte, lorsqu'ils désignent dans un compte rendu d'observation des personnes comme « étrangères » ou « d'origine étrangère », ils évoquent des personnes qui ne sont pas blanches, selon les critères légués par le racisme français, mais sans oser le dire ainsi. Ils escamotent le fait que des non-Blancs peuvent être français, tandis que des Blancs peuvent être étrangers ou d'origine étrangère. Ils maquillent qu'ils parlent de non-Blancs sans voir que le maquillage est bien plus raciste que l'idée qu'il est supposé à la fois montrer et camoufler.

Puisque c'est bien le phénotype d'un individu que repèrent les étudiants, c'est-à-dire l'ensemble de ses caractères apparents, c'est le phénotype qu'il faut nommer, et non une « origine étrangère » improuvable. Plus que le phénotype en réalité, qui mériterait des dizaines de pages pour décrire chacun des caractères apparents d'une personne, ce sont les signes de la race que l'enquêteur retient. S'il le fait, c'est au nom d'une théorie : celle que le racisme imprègne suffisamment notre société pour qu'il soit pertinent de relever la race des individus, car elle est un marqueur de leur place dans des rapports sociaux. Il ne s'agit pas de dire qu'il suffit de nommer un chat un chat, comme si la chose dont on parle était

évidente et qu'il suffisait de substituer le bon sens aux euphémismes ampoulés. Si l'on critique l'appellation « d'origine étrangère », ce n'est pas pour prétendre qu'il y a des noms neutres et objectifs, mais simplement qu'il y en a de moins criquables.

Certains étudiants notent le phénotype des passants de leur lieu d'observation en recourant à une formule contable, disant de certains d'entre eux qu'ils sont « de couleur ». Je leur pose alors systématiquement la question : de quelle couleur ? Et de quelle couleur sont ceux qui ne sont pas « de couleur » ? Une telle expression illustre l'asymétrie propre à l'idéologie raciste, qui traite les racisés comme « différents », mais sans préciser de quoi ils sont différents, sans énoncer la norme implicite dont ils dévieraient. Parler de personnes « de couleur », c'est faire du point de référence (le Blanc par rapport auquel les autres seraient « de couleur ») un point aveugle (le Blanc ne serait pas une couleur). La perception raciste des populations implique une asymétrie qui est incompatible avec le souci d'objectivation scientifique, qui doit nommer et classer tous les objets de l'observation dans une nomenclature qui fait une place explicite à tous les êtres. C'est pourquoi je recommande aux étudiants de dire « Noir » et « Arabe » si ce sont les catégories qui leur semblent adéquates, mais surtout de ne pas oublier leur correspondant : le « Blanc », tellement moins nommé dans les discours ordinaires, supposément invisible par rapport à des minorités qui seraient, elles, « visibles ». Les Blancs ont moins l'habitude d'être nommés blancs et de se considérer comme blancs que les Noirs ne sont contraints d'entendre qu'ils sont noirs et donc de se considérer comme noirs. Il est donc possible que les Blancs soient davantage effarouchés d'être labellisés ainsi, mais c'est le prix à payer pour la mise en équivalence que requiert l'analyse<sup>8</sup>. Lorsque le sociologue décide de nommer, il doit être conséquent et le faire systématiquement.

Ainsi Sarah et Sophie se lancent-elles, à l'intérieur du parc Monceau, dans un comptage des personnes qui y entrent « en fonction de leur couleur de peau ». Elles construisent alors une

nomenclature qui devient presque aussi sophistiquée que le nuancier d'un magasin de peintures. À l'origine, elles établissent quatre catégories dont trois seulement renvoient à une couleur : « Blanc, Jaune, Beur, Noir ». Mais, écrivent-elles, « au cours de notre comptage, d'autres nuances de couleur de peau sont apparues, telles que "marron clair", "marron foncé" et "marron très foncé" pour les couleurs qui ne pouvaient pas être comptabilisées dans la catégorie "noir" ». Leur perplexité ne cesse de grandir. « Par exemple : est-ce qu'un Philippin est "noir" ? Il n'est pas "beur" ni "marron clair", en comparaison avec un Maghrébin, un Émirati ou un Iranien ; dans ce cas, il est peut-être "marron foncé" mais il n'est pas "noir", en comparaison avec les populations "noires d'Afrique". De même : est-ce qu'un Pakistanais est "noir" ? Est-ce qu'un Cambodgien est "noir" ? Est-ce qu'un Malgache est "noir" ? [...] De même, à l'opposé qu'est-ce qu'être "blanc" ? Il existe bien des Italiens du Sud qui ont une couleur de peau parfois très foncée, sont-ils "blancs" ? [...] Les Inuits dans leur environnement naturel arrivent à distinguer visuellement au moins une quinzaine de types de "blancs" différents ; ils ont donné des désignations spécifiques pour chacune des différentes nuances de "blanc". » Avec cet exemple éloigné, Sarah et Sophie montrent qu'il y a mille manières de découper et catégoriser le réel. Toutefois, l'inventivité des hommes est proportionnée à leurs préoccupations concrètes : si les Inuits distinguent tant de nuances de blanc, c'est parce que cela permet de mieux appréhender, dans leur environnement, les différentes formes de neige et de glace. De la même manière, un classement racial doit avoir pour objectif d'outiller et d'orienter l'analyse d'un ordre social raciste.

Les catégories sur lesquelles débouchent Sarah et Sophie ne sont pas des catégories de « couleur ». Pour observer, l'enquêteur n'utilise pas un nuancier qui lui offrirait une nomenclature raffinée par la déclinaison de centaines de teintes. Il n'est pas question de couleur mais de race, c'est-à-dire de catégories et de marqueurs correspondants forgés par l'histoire de rapports sociaux de domination. Par exemple, les

Arabes ou Maghrébins ont longtemps été considérés comme blancs dans les pays anglo-saxons parce que l'histoire coloniale de ces pays ne les avait pas constitués comme une catégorie particulière. Une telle assimilation n'aurait aucun sens en France, où les populations d'origine maghrébine sont rendues saillantes, au moins depuis la colonisation de l'Algérie au XIX<sup>e</sup> siècle, par des discours et des pratiques multiples, des plus publics aux plus privés.

Concluant que la couleur ne suffit pas, les deux étudiantes estiment « plus judicieux de prendre en compte non seulement la couleur de peau mais aussi la morpho-physionomie du visage (la forme générale du visage, la forme et la taille du nez, la couleur et la texture des cheveux, la couleur des yeux, etc.) ». Elles reprennent ainsi le cheminement des savants racistes du XIX<sup>e</sup> siècle – qui, contrairement à Sarah et Sophie, ajoutaient à leurs classements morphologiques la conviction qu'ils pouvaient prédire des variations culturelles. Elles s'affrontent donc aux mêmes impasses : aucun critère décisif ne permet de déterminer où tracer les frontières entre catégories. Sarah et Sophie fabriquent ainsi un tableau comportant huit catégories raciales. Encore insatisfaites, les étudiantes trouvent leur classement « très subjectif », ne cessant d'en souligner l'arbitraire. Cela ne signifie pas qu'il est faux, mais qu'on aurait pu faire autrement. Elles achèvent leur raisonnement par un tableau beaucoup plus rudimentaire, qui se contente de séparer les Blancs (78 % des 250 personnes entrées dans le parc pendant leur observation) des non-Blancs (22 %).

Par ce cheminement, elles montrent ainsi le caractère conventionnel des classifications : une observation, même fine, des traits et tons du visage ne donne pas de réponse automatique à la question des catégories de classement qui seraient pertinentes. Quel que soit le critère retenu, la réalité présente un continuum des corps, tandis que l'on cherche à ranger dans des catégories séparées. La logique de rangement est construite par une perception des races, qui est une perception raciste léguée par notre histoire, mais qui est un moyen parfois

incontournable pour mettre en lumière des phénomènes découlant du racisme. La compétence mise en œuvre par Sarah et Sophie est une sorte de sens commun raciste qui loge en chacun de nous, augmentée simplement d'un principe de symétrie (c'est-à-dire du souci de nommer les Blancs), et de la conscience que ces catégories sont utiles à la description parce qu'elles ont servi et servent à opprimer. Les catégories mobilisées sont arbitraires, contingentes, historiques. Si elles ont une efficacité descriptive, c'est parce que des acteurs immobiles leur ont donné une consistance, une puissance de structuration de la société. On a beau le dire et le savoir, on risque toujours de l'éluider lorsqu'on fige ces catégories en tête de colonnes d'un tableau statistique. C'est le risque à prendre pour décrire notre présent, qui est à la fois le fruit et un moment parmi d'autres de l'histoire.

Si repérer des races n'a de sens que parce qu'il y a du racisme, et si le repérage des races emprunte par conséquent les catégories instituées par le racisme, pour autant ce dernier ne fournit pas une nomenclature unique et assurée. Au cours de ses cinq siècles d'existence, l'idéologie raciste n'a cessé de se contredire en affirmant le caractère éternel, absolu et éternel des races, tout en en inventant constamment de nouvelles. Par exemple, faut-il aujourd'hui user d'une catégorie unifiée de « Beurs », comme le font Sarah et Sophie, ou distinguer les « Arabes » des « Berbères » ? Aucune réponse définitive n'est possible. C'est un arbitrage entre ce que l'on cherche, les questions que l'on se pose, et ce que présente le terrain comme informations. En l'occurrence, Sarah et Sophie ont finalement conclu de la taille réduite de leur échantillon et de l'incertitude pesant sur leurs classements que la nomenclature la plus simple à manipuler et la plus fructueuse en termes de résultats était celle séparant des Blancs de non-Blancs.

Dire qu'une nomenclature est fructueuse signifie notamment qu'on peut établir un lien entre les catégories qu'elle abrite et d'autres variables. Observer et compter la race, c'est prendre le risque de raviver l'idéologie raciste en reproduisant des catégories raciales – on les reproduit et même on les durcit,

car elles ne naviguent plus seulement dans des discours oraux, chargées de significations vagues et ballottées par des usages contradictoires, elles sont figées dans une nomenclature qui définit et délimite. Mais c'est aussi le seul moyen de mesurer des ségrégations et discriminations racistes. User de son sens commun raciste, utiliser des catégories raciales de description du monde ne peut se justifier que par les besoins de l'étude du racisme, que par la nécessité de saisir sa force de structuration de la société. Cette force se mesure notamment à celle des corrélations entre la race et d'autres caractéristiques ou expériences des individus. Par exemple, la sociologie étatsunienne s'est précocement intéressée aux liens entre les classements raciaux et la division du travail dans les entreprises<sup>9</sup>. Plus près de nous, dans l'étude déjà citée sur les contrôles d'identité, il a bien fallu distinguer au préalable des « Blancs », des « Noirs » et des « Maghrébins », pour prouver que les premiers étaient moins souvent contrôlés par la police que les autres<sup>10</sup>.

Ainsi Ayem, Bérangère et Feriel décident-elles d'articuler la race avec le type d'activité au sein du parc Monceau, ce qu'elles résument par une question : les Blancs et les non-Blancs sont-ils majoritairement là pour travailler ou pour du loisir ? Là encore, le comptage ne va pas sans difficultés. D'abord, il peut susciter de la curiosité, voire de la suspicion. « Nous nous sommes fait la remarque les unes aux autres à plusieurs reprises : "Parle moins fort !" car, quand on se trouve obligées de communiquer entre nous pour se dire "là, une nounou noire" ou bien "sur l'avenue, trois Asiatiques hommes, ils rentrent du boulot", cela attire l'attention et, très souvent, les regards malveillants. » Ensuite, la définition des catégories puis le classement des individus dans les catégories sont source d'incertitudes : « Devons-nous associer les Indiens avec les Asiatiques ? L'Inde est tout de même en Asie. Dans le cas présent, nous avons choisi de désigner les Asiatiques selon l'usage commun du mot : blancs aux yeux bridés. C'est un choix de notre part. Mais lorsque nous avons simplement du mal à déterminer si un homme est asiatique ou arabe, ou bien si cette dame est noire ou indienne, c'est encore un

autre problème. » L'arbitraire est présent, borné par cet « atout de taille » que constitue le fait d'« être à trois » et qui permet de confronter et harmoniser les perceptions. Au-delà du rattachement des individus aux catégories raciales, « il y a aussi la difficulté à déterminer si une personne travaille ou bien si elle se promène avec ses propres enfants. Une Asiatique avec un enfant asiatique est-elle avec son propre enfant, ou bien est-elle nounou ? Et c'est à ce moment qu'on se demande : a-t-on des préjugés ? N'y a-t-il que les Blancs qui peuvent embaucher une nounou ? [...] La solution est probablement de demander, de questionner ».

En attendant, par la seule observation, il reste possible de montrer quelque chose. L'incertitude des situations a peut-être provoqué quelques erreurs, mais elle ne peut expliquer entièrement le résultat massif produit par les trois étudiantes : d'une part, les Blancs sont majoritaires, comme l'observaient déjà Sarah et Sophie ; d'autre part, la grande majorité des Blancs observés dans le parc ont des activités de loisir (promenade, lecture, sport...), tandis que la majorité des non-Blancs sont là pour le travail (comme nounous, kiosquiers, animateurs de manège).

Ce résultat est important, il pique la curiosité, et il appelle bien sûr des approfondissements pour l'expliquer. Tel quel, il peut faire l'objet d'interprétations racistes – par exemple à propos des nounous : les Africaines sont maternelles, les Asiatiques sont propres et minutieuses, si bien qu'elles sont « naturellement » faites pour ce métier<sup>11</sup> – autant que sociologiques – ce qui mène à s'interroger sur les processus qui produisent cette répartition des activités et des rôles. Tandis que l'interprétation raciste clôt toute discussion et enterre la curiosité sous une idée toute faite, l'interprétation sociologique n'apporte dans l'immédiat que de nouvelles questions. Pour y répondre, il faudrait trouver et décrire une multiplicité d'autres lieux, d'autres scènes, d'autres moments des trajets et des interactions, des histoires de vie imposées ou choisies, qui ont conduit ces individus, avec leurs origines et leurs couleurs de peau, leurs contraintes et leurs motivations, à

occuper ces rôles si visiblement différenciés. Pour appréhender cette importance du marquage racial de la hiérarchie sociale au parc Monceau, il faudrait comprendre le contexte et les structures qui en sont à l'origine. Mais le « contexte » et les « structures » ne sont que des mots abstraits pour désigner un grand nombre d'autres situations, d'autres scènes qui sont, tout autant que le parc Monceau, justiciables d'une description ; c'est l'assemblage de toutes ces scènes qui donnerait l'explication de chacune d'elles. C'est pourquoi une enquête, quelles que soient son ampleur et son ambition, a toujours le goût de trop peu : elle donne envie de poursuivre l'investigation, d'aller voir par-delà la situation enquêtée toutes les autres qui lui sont connectées<sup>12</sup>.

### Mesurer la timidité sociale

Clémence fait partie des étudiants intimidés par le quartier Élysées-Madeleine et ses boutiques de luxe, qui ont le sentiment de ne pas être à leur place. « Tout est luxe, grandeur, galeries d'art, haute couture, écrit-elle après sa première visite. Le quartier ne laisse pas de place aux "citoyens moyens" que nous sommes. On nous dit ainsi, de façon silencieuse et implicite, que nous avons seulement le droit d'observer, bien que notre présence puisse déjà susciter quelques questions et peut-être un certain agacement. » Si elle écrit « on nous dit de façon silencieuse », c'est qu'elle du moins entend cela. C'est que son corps socialisé forme la caisse de résonance de ce message implicite. Clémence ne l'ignore pas et s'interroge justement sur cette gêne, sur la part en soi qui ne se pense pas à sa place. Son introspection se double d'une observation des autres. Mais comment observer la timidité ? Armée seulement de son regard et de son stylo, Clémence met en place un dispositif ingénieux.

« J'ai décidé de me rendre devant la vitrine d'un magasin de luxe afin de compter, parmi ceux qui s'arrêtent pour la regarder, la part des personnes qui y rentrent et celles qui n'y

La collection « R E C H E R C H E S »

La collection « Recherches » s'ouvre à tout le champ des études féministes, domaine lié à l'un des mouvements sociaux majeurs des années 70-90 et pourant négligé par l'édition française, en particulier dans certaines de ses orientations théoriques les plus radicales.

Son objectif est de permettre la confrontation des idées, d'alimenter un débat fondamentalement politique en publiant des analyses portant sur la nature et les effets d'une division sociale fondée sur la différence anatomique, sur la diversité et la pérennité des formes de l'exclusion.

Les ouvrages de cette collection s'adressent au premier chef aux enseignant/es, chercheuses et chercheurs, étudiant/es. Mais la démarche critique des travaux publiés ici, leur intérêt politique, leur lisibilité les destinent également à un public plus large qui, en France, est loin de bénéficier des ressources offertes en ce domaine dans les autres pays européens et anglo-saxons.

L'orientation de la collection se fera selon trois axes : la réédition de textes, regroupés en recueil, qui ont largement contribué à inspirer la réflexion féministe et le redéploiement actuel des sciences sociales ; la publication de recherches, essais, thèses, textes de séminaires, qui témoignent du renouvellement des problématiques ; la traduction d'ouvrages rendant compte de la vitalité des recherches féministes à l'étranger.

Cette collection est animée par Marie-Laure Arripe, Oristelle Bonis, Dominique Fougeyrollas, Hélène Rouch.

Ouvrage publié avec le soutien de l'Association nationale des études féministes

© côté-femmes éditions  
4, rue de la Petite-Pierre  
75011 paris

Dépot légal 2ème trimestre 1992  
ISBN 2-907883-39-9

Imprimé en Colombie. Impreso en Colombia.

Colette Guillaumin

Sexe, Race  
et Pratique du pouvoir

L'idée de Nature

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE	
Section LETTRES	
Chemin du Thil	
80025 AMIENS CEDEX 1	
L	1994-2248
305	Guil

côté-femmes

idéologiquement de l'« ordre naturel » des rapports entre les hommes. Affirmer comme Darwin que l'esclavage est un *instinct*, c'est rendre impossible — car *impensable* — l'analyse des rapports d'esclavage. Inversement, analyser les caractères et les transformations des rapports d'esclavage, c'est faire éclater la notion d'instinct et briser le syncrétisme corps/esclavage/propriété, syncrétisme qui a pour nom « nègre »<sup>11</sup>. De même, analyser le travail non payé fait éclater l'idée corps/travail domestique/propriété, syncrétisme qui a pour nom « femme »<sup>12</sup>. De même, analyser l'enfantement, y discerner la génération et la maternité fait éclater l'idée corps/engendrement/propriété, syncrétisme qui a pour nom « femme »<sup>13</sup>.

Le syncrétisme est en fait la seule attitude raisonnable que puisse adopter un ordre établi, du moins dans les rapports sociaux que nous connaissons aujourd'hui. Sentiment spontané, il baigne dans l'univers des évidences, il ruisselle du naturel qui fait les jours aisés... Et introduire le coin du doute et de l'analyse dans le bloc compact de la « loi mémoriale » n'est pas une mince affaire...

11. Par exemple : Eric Williams, *Capitalisme et Esclavage*, Paris, Présence Africaine, 1968 (1<sup>re</sup> éd. 1944). Colette Guillaumin, « Race et Nature, système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », *Pluriel*, 11, 1977, *infra* p. 171.

12. Christine Delphy, « L'ennemi principal », *Partisans*, n° 54-55, 1970.

13. Nicole-Claude Mathieu, « Maternité biologique, maternité sociale... » dans *Femmes, Sexisme, Sociétés*, A. Michel éd., Paris, P.U.F., 1977. (Texte publié in N.-C. Mathieu, *L'Anatomie politique*, Paris, éd. côté-femmes, 1991. [N. d. E.]

## Race et Nature Système des marques

### *Idee de groupe naturel et rapports sociaux \**

#### *La notion de race ou de groupe « naturel »*

#### A. La notion de race

Qu'en est-il, qu'est-ce que cette notion d'évidence, ce « donné de la Nature » ? Un fait historique, banalement... Un fait social. Je dis bien *l'idée* de race : la croyance que cette catégorie est un phénomène matériel. Car voilà une formation intellectuelle hétérogène, un pied dans les sciences naturelles, un pied dans les sciences sociales ; d'une part un ensemble de caractères somatiques ou physiologiques, en somme la race telle que la conçoivent les anthropologues physiques et les biologistes, de l'autre un ensemble de caractères sociaux, exprimant un groupe — mais un groupe social d'un type spécial : un groupe *perçu comme naturel*, un groupe d'hommes considéré comme matériellement spécifique dans son corps. Cette naturalité peut être considérée comme fondamentale par certains (un groupe naturel dont la nature s'exprime et s'épanouit en caractéristiques sociales...) ou, aussi bien, elle peut être considérée

\* *Pluriel*, n° 11, 1977.

Quoi qu'il en soit, la « marque » morphologique ne précède pas davantage le rapport social que ne le font l'inscription au fer rouge ou le tatouage d'un numéro. Je faisais allusion plus haut au trafic triangulaire et au rôle joué par la zone d'extension spatio-temporelle de ce processus. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> la captation de main-d'œuvre pour les Amériques, limitée à une région du monde, le golfe de Guinée et l'Afrique de l'Est, à l'exclusion de l'Europe, joue un rôle de catalyseur dans la formation de la notion de race, et ceci par le biais de la classique « marque ». Les hasards de l'histoire économique fournissent en cette occurrence une forme *ready made*. Mais précisément le processus de prélèvement des esclaves était *déjà* en cours depuis un siècle environ lorsque interviennent les premières taxinomies qui incluent des caractères somatiques : la marque *suitait* l'esclavage et ne précédait nullement le groupe des esclaves ; le système esclavagiste était *déjà* constitué lorsqu'on s'est avisé d'inventer les races.

Et ce système se développait à partir de tout autre chose que l'apparence somatique de ses acteurs. Il est navrant de voir tant de bons esprits (à cette époque comme aujourd'hui) s'interroger sur les raisons qui pourraient exister de « réduire les nègres en esclavage » (le mépris, pensent-ils, la visibilité, que sais-je encore)... mais nuls « nègres » ne furent réduits en esclavage, on faisait des esclaves ce qui est bien différent. Toutes ces étranges raisons sont recherchées et avancées comme si « être nègre » existait en soi, hors de toute raison sociale de construire une telle forme, comme si le fait symbolique s'imposait en lui-même et pouvait être une cause. Mais l'idée de « réduire "les nègres" en esclavage » est une idée moderne, qui n'est advenue que dans une conjoncture déterminée où le recrutement des esclaves (qui au départ étaient noirs et blancs) s'est focalisé. On faisait des esclaves n'importe où on le pouvait, et en fonction des besoins... puis à un certain moment historique, progressivement à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle en fait, les esclaves ont cessé d'être recrutés en Europe car leur force de travail était désormais nécessaire sur place, avec le développement de l'industrialisation ; corollairement ils furent alors pris en totalité dans une région du monde déterminée et relativement limitée, constituant l'un des pôles du trafic triangulaire.

Dans la période de recrutement euro-africain il n'y avait pas (pas

encore) de système de marque autre que celui pratiqué pour cet usage (le marquage au fer), donc *a fortiori* pas non plus de réflexion sur la « nature » somato-physiologique des esclaves ; cette réflexion d'ailleurs n'interviendra que postérieurement au marquage par le signe somatique lui-même : les taxinomies ont précédé les théories racistes.

### *De la « nature » des exploités*

Au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, il y eut (et d'ailleurs il y a encore) beaucoup de chercheurs en quête d'une « naturalité » des classes et des groupes exploités (ainsi la supposition et l'affirmation d'une particularité de la classe ouvrière en matière génétique et biologique, exprimée sous la forme d'une moindre intelligence, fut — et reste — un des points forts du discours naturaliste). Cette option est fort combattue, il faut le dire également, elle peut même être censurée ; toutefois, la censure n'intervient qu'en ce qui concerne la partie mâle, blanche, métropolitaine de la classe exploitée ; toute censure ou hésitation disparaît dès qu'il est question de la partie femelle, ou de la partie immigrée, ou de la partie néo-colonisée, dans les rapports d'exploitation. La nature est la nature, n'est-ce pas ?

L'obsession de la marque naturelle (proclamée « origine » des rapports sociaux) fonctionne aujourd'hui à coup sûr. Elle ne le fait pas avec la même facilité en toutes circonstances ; mais quels que soient les détours de l'argumentation, la marque naturelle est supposée être la CAUSE intrinsèque de la place qu'occupe un groupe dans les rapports sociaux : en quoi elle s'éloigne, cette marque « naturelle », de la marque vestimentaire ou inscrite dans le corps que connaissent les sociétés prémodernes. Car la marque ancienne est connue comme *imposée par* les rapports sociaux, connue comme une de leurs conséquences ; alors que la marque naturelle n'est pas supposée être une marque mais l'*origine* même de ces rapports. Ce seraient les « capacités » internes (donc naturelles) qui détermineraient les faits sociaux, ce qui revient à l'idée de déterminisme endogène dans les rapports humains, idée caractéristique de la pensée scientifique mécaniste.

En somme l'idée de groupe naturel moderne est la synthèse mouvante de deux systèmes : le système traditionnel de la marque, purement *fonctionnel* en ce qu'il n'a aucune implication endogénique et qu'il n'est ni plus ni moins que le marquage du bétail, et système déterministe archéo-scientifique qui voit dans un objet quelconque une substance qui sécrète ses propres causes, qui est à elle-même sa *propre cause*. Pour ce qui nous intéresse l'objet est ici le groupe social, et ses pratiques sont censées être issues de sa nature spécifique.

Par exemple : « C'est la nature des femmes que de nettoyer la merde », proposition qui se lit (à peu près partout dans le monde) : les femmes sont des femmes, c'est un fait naturel, les femmes nettoient la merde c'est que leur nature les y invite, et d'ailleurs, en fonction de cette spécialisation d'origine génétique, ça ne les dégoûte pas, elles, ce qui est bien une preuve que c'est, chez elles, naturel. De même (aux États-Unis) : « C'est la nature des nègres que de ne pas travailler », les nègres sont noirs, c'est un fait naturel, les nègres sont chômeurs, c'est que leur nature les y porte, et d'ailleurs ils sont paresseux, eux, et ne veulent rien foutre, ce qui montre bien que, pour eux, le chômage est naturel, etc. A ceci près que les femmes n'« aiment » la merde pas plus que les hommes (c'est-à-dire pas du tout) et que les Noirs n'« aiment » pas moins travailler que les Blancs (c'est-à-dire pas davantage) ; il s'agit là de procès d'intention purement subjectifs de leurs états d'âme. En revanche ce qui a trait aux pratiques effectives des groupes « femmes » et « nègres » (le nettoyage, le chômage), ce qui a trait aux faits, est juste : les femmes nettoient la merde et être nègre condamne au chômage... mais *la relation entre les faits est fautive*.

L'idée spontanée de nature<sup>11</sup> introduit une relation erronée entre les faits, elle change le caractère même de ces faits. Et ce dans une direction déterminée : la nature vient énoncer l'éternité des effets de certains rapports sociaux sur les groupes dominés. Non pas la perpétuation de ces rapports eux-mêmes (sur lesquels personne ne tient à fixer les yeux, et c'est bien compréhensible : ils sont comme le soleil, ils brûlent), mais bien l'éternité de leurs effets : l'éternité du chômage et de la merde. Tel est bien le noëud de la question : un

11. « Idée spontanée » : c'est-à-dire idée étroitement associée à — ou indissociable d' — une relation historique déterminée et toujours présente au sein de cette dernière.

*rapport social*, ici un rapport de domination, de force, d'exploitation, celui qui sécrète l'idée de nature, est considéré comme le produit de traits *internes* à l'objet qui subit le rapport, traits qui s'exprimeraient et se dévoileraient dans des pratiques spécifiques. Parler d'une spécificité des races, des sexes, parler d'une nature spécifique des groupes sociaux, c'est dire d'une façon sophistiquée qu'une « nature » particulière est *directement productrice* d'une pratique sociale et faire l'impasse sur le *rapport social* que cette pratique actualise. En somme un pseudo-matérialisme.

Or l'idée de nature des groupes en présence évacue la connaissance du rapport de fait en concentrant l'attention d'abord, l'explication ensuite, sur des traits isolés, fragmentés, présumés intrinsèques, éternels, qui seraient directement les causes d'une pratique, elle-même purement mécanique. C'est ainsi que l'esclavage devient un attribut de la couleur de la peau, la non-rémunération du travail domestique un attribut de la forme du sexe. Ou plus exactement *chacune* des multiples obligations qu'imposent ces rapports précis que sont l'esclavage et le mariage serait un trait naturel — la multitude de ces traits naturels venant se fondre pour tracer la nature spécifique du groupe social qui subit le rapport de domination... A ce point précis s'invente l'idée de groupe naturel : de « race », de « sexe », qui inverse le raisonnement.

#### *Forme actuelle de l'idée de nature dans les rapports sociaux*

Des notions de race et de sexe on peut dire qu'elles sont des formations imaginaires, juridiquement entérinées et matériellement efficaces. Trois points que nous allons successivement voir.

#### A. Les groupes naturels : formations imaginaires

Ce n'est certainement pas un hasard si les démonstrations classiques de la non-pertinence de la notion de race, je dirais

d'ailleurs plus volontiers de la notion de groupe naturel, ont été faites sur des catégories naturelles peu « distinguables » et chez lesquelles les vertus de la marque sont assez ambiguës et même totalement évanescentes. Sartre autrefois dans ses *Réflexions sur la question juive* comme aujourd'hui Ruffié dans *De la biologie à la culture* prennent le même objet pour étayer d'une façon immédiatement convaincante le fait que les races n'existent pas. Bien que leurs perspectives soient différentes, ils ont tous deux fait appel à un groupe, les Juifs, qui, quels que soient le temps et le lieu, ne se distingue pas physiquement du groupe dominant<sup>12</sup>. Montrer que la croyance en des caractères naturels de la socialité est illusoire, que cette croyance a été bâtie par une histoire contraignante, est certainement beaucoup plus aisé dans le cas où aucune divergence fallacieuse en termes d'évidence et de visibilité physique n'est possible. L'absence de critères visuels qui puissent appuyer une contre-attaque des tenants de l'inscription naturelle des caractères sociaux, aide considérablement dans une démonstration en elle-même extrêmement difficile.

Mais est-ce au fond une si bonne politique ? Je ne crois pas qu'on puisse briser les idées préconçues et les croyances banales — qui vont avec une belle et inattaquable unanimité dans le sens d'une solide et naïve croyance aux « races » et autres groupes naturels — par une argumentation raisonnable faisant appel à la suspension du jugement et à l'attente d'un examen des faits. Il me semble qu'il serait plus cohérent au contraire de prendre le problème par le plus « évident » aux yeux des tenants de la naturalité, et non pas par ce qui semble à première vue soutenir la démonstration du caractère idéologique de la naturalité : le « plus faiblement visible » est un piège en ce domaine. Car on ne se trouve pas dans un schéma classique de discussion où les termes du débat sont communs et les définitions approximativement partagées, on se trouve bel et bien dans un conflit : l'idée de nature endo-déterminée des groupes est

12. En supposant qu'on admette ce genre d'argumentation, on peut aussi noter que l'« évidente distinction » entre un Tunisien et un Hollandais est totalement invisible pour qui n'est pas maghrébin ou européen, pour autant que j'ai pu en parler et le constater en diverses occasions. Ces distinctions en tout cas sont moindres que celles qui distinguent entre eux les classes sociales ou les sexes, où le poids, la taille, etc. sont différenciés.

précisément l'une des formes que prend l'antagonisme entre les groupes sociaux mêmes qui y sont concernés... Tentons d'abord de dé-penser comme disent certains, et prenons plutôt une autre voie qui demande de remettre en cause, à leur lieu de visibilité maximum, les notions d'évidence elles-mêmes.

Non, ce n'est pas une évidence que la race puisque son apparition historique est repérable à la fois dans le sens commun et dans les sciences<sup>13</sup> ; et que, si les traits physiques ont bien, ailleurs ou autrefois, attiré l'attention c'était avec indistinction si l'on peut dire et dans une attitude non classificatoire qu'il nous est devenu difficile de comprendre. Bref, ils étaient remarqués à peu près comme aujourd'hui la calvitie, la couleur des yeux ou la pointure : intéressants certes, mais pas discriminants<sup>14</sup>. Aujourd'hui nous sommes aux prises avec des évidences violentes dont il ne suffit pas de dire qu'elles n'existent pas : on les voit, on en tire des conclusions : 1) classificatoires, et 2) de *nature* — étapes historiquement et analytiquement distinctes comme on l'a vu par le passage de la marque conventionnelle à la marque naturelle, mais actuellement confondues, quasi synchrétiques. De plus, ces conclusions classificatoires ne sont pas fausses puisque les gens appartiennent bel et bien à un groupe, groupe social qui se définit par ses pratiques

13. Je me permets de renvoyer à des travaux précédents : Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972 ; « Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LIII, 1972 ; « The Idea of Race and Its Elevation to Autonomous Scientific and Legal Status », in *Sociological Theories : Race and Colonialism* (ouvrage collectif), UNESCO, 1980.

14. On ne peut que s'interroger sur une argumentation assez fréquente, et chez d'importants chercheurs, selon laquelle la marque somatique dite raciale (en fait la couleur de la peau) aurait un caractère d'évidence très supérieur à celui de la différence de la couleur des yeux ou des cheveux, etc. et que pour cela elle aurait valeur discriminatoire au contraire de ces dernières qui, elles, (je cite) « pourraient différer de parent à enfant ». C'est oublier curieusement vite que *justement* des caractères « raciaux » tels que la couleur de la peau peuvent être *différents entre parents et enfants* (aux États-Unis, aux Antilles : à parent blanc, enfant négre). Et cette différence est plus importante que la nuance des yeux ou des cheveux non parce qu'elle serait plus visible mais parce qu'elle est socialement proclamée raciale et revêt un caractère de violence contraignant. Encore donc un exemple de l'irréalisme de propositions qui se présentent comme des témoignages de simple bon sens.

au sein d'une (de multiples) relations<sup>15</sup> ; ce n'est pas par son appartenance (construite) qu'il se définit, malgré la perception qui nous est imposée par une appréhension naturaliste qui place la nature somatique des acteurs sociaux à l'origine des classifications et des pratiques.

À la fois donc vérité et mensonge que ces classifications : vérité (un groupe), mensonge (la « nature somatique » du groupe), et le mensonge se nourrit de la vérité. Une apparence (une couleur, un sexe...) renseigne très bien sur le travail — et même sur les tâches dans le travail —, sur le salaire — ou le non-salaire — et même, s'il y en a un, sur le niveau du salaire. En 1977 en France, par exemple, si on se trouve en face d'une femme, on se trouve à coup sûr devant quelqu'un qui accomplit gratuitement le travail domestique, et probablement quelqu'un sans salaire également, ou parfois contre un salaire, nettoie physiquement les tout-petits et les vieillards, dans la famille ou dans les établissements publics et privés, et il y a de fortes chances pour qu'on se trouve en face de quelqu'un de ces travailleurs au SMIC ou au-dessous que sont les femmes. Ce n'est pas une nature, c'est un rapport social. En 1977 en France, si on se trouve en face d'un homme méditerranéen — et c'est à dessein que je n'emploie pas un terme national, car la nationalité n'a rien à voir alors que la région du monde est déterminée... — on a de fortes chances de se trouver en face de quelqu'un de ces travailleurs avec un type de contrat spécifique ou même qui risque de n'en avoir pas du tout, et peut-être même pas de permis de séjour, de quelqu'un qui fait davantage d'heures que les autres travailleurs, et ce dans le bâtiment, les mines ou l'industriel lourde. Bref, en face d'un morceau du très constitutionnel et très structurel « matelas de main-d'œuvre », que composent également les 46% de femmes qui ont accès à un travail salarié. En 1977, si on se trouve en face d'un Afro-Américain, homme ou femme, on a toutes chances de se trouver en face de quelqu'un employé dans le tertiaire et spécialement les services : hôpitaux, transports, communications ; et précisément quelqu'un employé dans le secteur public. En 1977 en France, si on se trouve en face d'une femme méditerranéenne, on a toutes chances de se

15. Car, répétons-le, s'il n'y avait pas de groupe social, le trait physique (quel qu'il soit) ne serait pas discriminant.

trouver en face de quelqu'un qui travaille également dans les services mais pas dans le secteur public, dans le privé cette fois-ci, privé individualisé (un patron particulier) ou collectif (une société) : femme de ménage, concierge, employée de cuisine, etc. ; en face de quelqu'un qui fait contre un salaire sous-smicard (comme femme) un travail de domestique (comme méditerranéenne) et gratuitement le travail domestique familial (comme femme), etc. (cf. plus haut).

Nous voilà donc en présence de ces groupes « naturels » évidents, dont les pratiques, présumées « naturelles » comme leurs acteurs, ne sont que l'actualisation d'un très social rapport. Il importe de savoir comment ces groupes se retrouvent réputés « naturels » et naturels d'abord : « conséquence logique » de cette nature pour les uns, qui considèrent que l'on naît avec une place et une tâche précise... ou « abominable injustice » pour les autres qui pensent qu'il est cruel et injustifiable de confiner dans des « strates inférieures » ou des quasi-castes les membres de ces groupes qui, les malheureux, ne peuvent rien à leur appartenance naturelle. Si la conception du souhaitable varie, la perception du fait est la même : il y a des groupes naturels. C'est sans doute que la nature, qui nous sert aujourd'hui de dieu larre et portatif, est la forme idéologique d'un certain type de rapports sociaux. Mais c'est aussi que, strate ou caste (« nature », quoi !), on se fixe sur l'objet pour refuser de voir la relation qui l'a constitué.

L'idée de spécificité interne, somato-physiologique, des groupes sociaux concernés est une formation imaginaire (en ce sens que la naturalité se passe dans la tête) associée à un rapport social. Ce rapport est identifiable à travers les critères que nous avons notés, et qui sont, eux, tout à fait matériels et cernables, historiques, techniques et économiques. Ces traits sont couplés avec une affirmation naturaliste dont les contradictions, les silences logiques et les affirmations d'autant plus assurées qu'elles reposent sur des implications non élucidées, montrent l'ambiguïté et l'incertitude. Et le caractère imaginaire d'un terme du couplage est invisible justement... grâce à la Nature.

### B. Formation imaginaire, juridiquement entérinée

Juridiquement et non pas, comme on l'a prétendu pendant un siècle, scientifiquement entérinée. Et les deux termes : « juridique » et « scientifique » forment un doublet dans le système social. Dans le cas du naturel, le juridique joue le rôle de garantie dévolue théoriquement au constat scientifique.

L'*institutionnalisation*, la transformation de la notion de groupe naturel en catégorie entérinée au niveau de l'État, n'a pas été le fait du corps scientifique malgré tous les efforts en ce sens, mais bien le fait du juridique. La race devient une effective catégorie légale *en tant que catégorie de la nature* (catégorie d'origine non divine et non socio-humaine) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis (Jim Crow laws), en 1935 dans l'Allemagne nazie (Lois de Nuremberg), en 1948 en Afrique du Sud (lois d'apartheid). Ces lois discriminatoires, interdites et ségrégatives, qui touchent à pratiquement tous les domaines de la vie (mariage, travail, habitat, déplacement, instruction, etc.), énoncent les interdits en fonction de critères *nommément* raciaux. Ce n'est pas en tant qu'interdictives qu'elles sont nouvelles — les interdits ne datent pas d'hier — mais en tant qu'elles inscrivent dans la Loi l'appartenance « naturelle » des citoyens. L'échec de la fabrication de catégories naturalistes cohérentes par les voies de la Science ne fut qu'une péripétie superficielle dans un processus qui s'est révélé s'en passer fort bien : la loi est venue fournir l'entérination socio-étatique, institutionnelle, qui n'avait pas été produite par le canal dont on l'avait d'abord attendue. Sans que pour autant d'ailleurs la poursuite cesse dans le domaine scientifique lui-même.

La gigantesque et grotesque entreprise d'anthropologie physique que le nazisme avait poursuivie afin d'énoncer « scientifiquement » sa « vérité » racio-juridique n'était pas une dysfonction énigmatique mais le fruit d'une logique de rapports sociaux antérieurs que le nazisme développait. Cette justification scientifique sans cesse proclamée et activement recherchée, dans toutes les directions possibles, s'est révélée insaisissable comme il était prévisible. Et particulièrement insaisissable puisque, visant une *fonctionnalité* de la notion de race, on cherchait, pour une légitimation d'ordre naturel, à susciter des indices qui puissent coïncider avec une

définition préalable des « aryens » et « juifs » selon le système nazi. Les délires sur la « nature », raciale ou sexuelle, des groupes en présence, atteignent dans le groupe dominant des volumes tout à fait considérables dans les périodes de conflit ouvert ou d'antagonisme explicite. Témoins les travaux sur les diverses « races » humaines dans les États-Unis post-esclavagistes<sup>16</sup>, sur les Juifs dans l'Allemagne nazie, sur les particularités des chromosomes sexuels dans l'ensemble du monde industriel depuis les années soixante, et sur la nature chimio-physiologique ou génétique de la déviance dans l'URSS contemporaine. Que ce soit aux États-Unis, dans la France colonisatrice, dans l'Allemagne nazie, ou dans le système patriarcal transnational, il demeure impossible de prétendre malgré des efforts où furent — et sont — investis des moyens considérables et de grandes énergies que l'hétérogénéité humaine est démontrée ou démontrable.

Catégorie légale donc, et catégorie *naturelle* de la loi. Car ce n'est nullement parce qu'on quittait le domaine des sciences naturelles pour entrer dans le juridique qu'on renonçait à l'idée de nature, bien au contraire, il s'agissait de la même nature et d'une garantie visant la *même objet*. La Loi plutôt que la Science venait servir de témoin et d'assurance à la fort utilisable conviction du caractère endo-déterminé des groupes présents dans une société donnée. Ce transfert montre que la race est une catégorie propre des rapports sociaux, issue de ceux-ci et revenant les orienter. Les rapports de fait viennent s'exprimer dans une des formes superstructurelles possibles : Institutions juridiques ou Science.

### C. Formation imaginaire, juridiquement entérinée, matérielle-ment efficace

Les sciences sociales elles-mêmes entretiennent une relation d'une étrange ambiguïté, à la fois réticente et soumise, avec la notion de groupe naturel. Réticence en ce qu'elles n'admettent pas la thèse

16. Cf. par exemple John S. Haller, *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority 1859-1900*. University of Illinois Press, 1971. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell, 1968.

selon laquelle les races sont, en tant que catégorie naturelle, une cause efficiente, non médiatisée, des rapports sociaux (les tenants de cette thèse se recrutant plutôt parmi les physiiciens, les anthropologues physiques ou les psychologues). Soumise en ce qu'elles acceptent toutefois l'idée de catégorie naturelle mais comme abstraite cependant des rapports sociaux, et pouvant quelque part avoir une existence pure. D'où une position intenable. Une abstention totale quant à l'idée de naturalité serait plus confortable. Mais l'implication idéologique de l'idée de nature (et de groupe naturel qui en découle) ne peut pas être éliminée des relations sociales où elle occupe — même si on répugne à la voir — une place centrale. Idéologiquement cachée (si l'idéologie se cache sous l'« évidence », ce que je pense), la forme « naturelle », qu'elle soit de sens commun ou déjà institutionnalisée, est au centre des *moyens techniques*, dont usent les rapports de domination et de force pour s'imposer aux, et garder l'usage des, groupes dominés.

Comme catégorie technico-juridique, l'énonciation de l'existence de groupes naturels entre dans l'ordre des faits matériels. Le juridique est l'énoncé des techniques idéologiques-*pratiques* de la *domination* : on le retrouve donc garant privilégié de ce qui est idéologiquement supposé comme sans garantie nécessaire dans les règles sociales puisque pur fait de nature. Qui peut aller contre la Nature, loi du monde, dont l'inscription par les hommes ne peut être que nulle ou tautologique ? Or dans l'affirmation de la spécificité des groupes, la nature passe par l'inscription légale, elle s'affirme donc comme fait social au moment même où elle se prétend l'origine et la raison de la société humaine. C'est un sinistre jeu de « on ferait comme si... » et on fait comme si, en effet. En effet, le caractère naturel (la race, le sexe), étant catégorie légale, intervient dans les rapports sociaux comme trait contraignant et impératif. Il inscrit la domination dans le corps de l'individu, lui désigne ainsi sa place de dominé, mais il ne désigne nulle place au dominant<sup>17</sup>. L'appartenance au groupe dominant se marque au

17. Et c'est à ce point précis qu'intervient la coupure avec le système traditionnel des marques, qui, conventionnellement, s'appliquait à tous les groupes en présence. Le groupe des esclaves, celui des prostituées déportées, celui des condamnés, se situent dans une zone mixte : la marque dans le corps n'est imposée qu'aux dominés.

contraire juridiquement par la non-interdiction pratique, l'indéfinie possibilité. Expliquons-nous : légalement rien n'empêche un membre du groupe dominant (qui n'est groupe « naturel », d'ailleurs, que par négation ; il n'est en fait « ni » ceci, « ni » cela), rien ne l'empêche d'entrer dans la pratique des catégories dominées, il peut se faire ouvrier agricole saisonnier, faire de la couture à domicile, il peut aussi faire la lessive gratuitement pour tout le groupe domestique, être payé à faire le dactylo, n'être pas payé à élever, nourrir, laver et garder les enfants, il n'y rencontrera, hormis le faible salaire ou son absence, que le sarcasme, le mépris ou l'indifférence ; en tout cas on ne l'empêchera pas de le faire et d'ailleurs il ne le fera pas : c'est une pure vue de l'esprit. Car : 1) si personne ne l'en empêche en effet, 2) personne ne le lui impose ; les deux propositions n'ont de sens que réunies, elles sont importantes *toutes deux ET ensemble*.

Alors que tout empêche les membres des groupes dominés : 1) d'effectuer *contre salaire* des travaux qui sont socialement définis par le fait même qu'ils sont accomplis dans une relation où leur gratuité est imposée, 2) d'entrer dans certaines institutions de l'État ou de la religion : elles leur sont interdites. Et ne parlons même pas ici des barrières coutumières si efficaces pour barrer l'accès aux salaires élevés, à l'indépendance personnelle, à la liberté de mouvement. Les dominés se trouvent dans la situation symétrique et inverse de celle des dominants, car : 1) tout leur empêche certaines pratiques, et 2) tout leur impose au contraire de faire le travail domestique gratuitement, d'être manœuvre, d'être au SMIC (et au-dessous du SMIC), etc. Et ce, avec un arsenal de moyens qui inclut le juridique.

### Conclusion

L'invention de la nature ne peut pas être séparée de la domination et de l'appropriation d'êtres humains. Elle se développe dans ce type précis de relations. Mais l'appropriation qui traite des êtres humains comme des choses et en tire diverses variations idéologiques ne suffit pas en soi à induire l'idée moderne de groupe naturel : après tout Aristote parlait bien de la nature des esclaves, mais ce n'était pas avec la signification que nous donnons aujourd'hui

à ce terme. Le terme *nature*, appliqué à un objet quelconque visait sa destination dans l'ordre du monde ; ordre réglé alors théologiquement. Pour que naisse le sens moderne il y faut un autre élément, un facteur interne à l'objet : celui de déterminisme endogène, qu'introduit le développement scientifique, viendra, en se joignant à la « destination », former cette idée nouvelle, le « groupe naturel ». Car à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle sensiblement on cesse de faire appel à Dieu pour expliquer des phénomènes de la matière et on introduit l'analyse de causes mécaniques dans l'étude des phénomènes, physiques d'abord, vivants ensuite. L'enjeu d'ailleurs était la conception de l'Homme, et le premier matérialisme sera mécaniste au cours de ce même siècle (cf. *L'Homme machine* de La Mettrie).

Si ce qui est énoncé sous le terme « naturel » est la pure matérialité des objets impliqués, alors rien de moins naturel que les groupes en question qui, précisément, sont constitués PAR un type précis de relation : la relation de pouvoir, relation qui les constitue en choses (à la fois destinés à et mécaniquement orientés), mais bien qui les *constitue* puisqu'ils n'existent comme choses *que* dans ce rapport. Ce sont les rapports sociaux où ils sont engagés (l'esclavage, le mariage, le travail immigré...) qui les fabriquent tels à chaque instant ; en dehors de ces rapports ils n'existent pas, ils ne peuvent même pas être *imaginés*. Ils ne sont pas des données de la nature, mais bien des données naturalisées des rapports sociaux.

## Nature et histoire A propos d'un « matérialisme »\*

La mêlée n'est pas si neuve qu'on veut bien aujourd'hui (1979) nous le répéter à plaisir. Mais qu'une mêlée ne soit pas de première fraîcheur ne signifie nullement que le temps a épuisé la virulence du débat. D'ailleurs on le voit bien aujourd'hui : cette question n'est pas réglée puisqu'elle resurgit avec tant d'insistance et tant de violence, tant d'aveuglement de la mémoire et tant de puissance affective. D'un côté ceux qui croient en la main de fer d'un ordre inamovible — que, paradoxalement, l'homme tenterait sans cesse de remettre en place ! — de l'autre ceux qui pensent qu'aucun ordre ne nous précède et que l'histoire des humains se fait sans cesse... Aussi simple que cela ? Oui, peut-être est-ce aussi simple... Car n'en doutons pas, et d'ailleurs tout nous le montre, la pression affective qui règne dans cette chaudière l'empêche de loin sur la complexité intellectuelle du débat. De fait il n'y a pas à proprement parler de débat intellectuel. C'est sans doute ce que beaucoup veulent dire lorsqu'ils affirment que ces remous relèvent de modes on ne peut plus transitoires et superficielles. Ce qui est exact mais partiel. Modes en effet pour ce qui est des formes verbales que prennent les actuelles théories d'ordre ; mais les modes nous disent des choses précises sur les sociétés qui les sécrètent. Dans ce cas ce ne sont pas des choses propres à nous réjouir.

\* Pour Léon Poliakov. *Le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1981.

PRATIQUES THÉORIQUES

COLLECTION DIRIGÉE PAR

ÉTIENNE BALIBAR

*Professeur à l'Université de Paris X - Nanterre*

et

DOMINIQUE LECOURT

*Professeur à l'Université de Paris VII*

## L'inégalité raciste

L'universalité républicaine à l'épreuve

VÉRONIQUE DE RUDDER,  
CHRISTIAN POIRET,  
FRANÇOIS VOURC'H



Presses Universitaires de France

Le dissensus, en la matière est donc normal. Il exprime un refus de soumission nécessaire à la démocratie. La science ne peut s'y soustraire derrière l'argument d'autorité. Mais elle ne peut non plus faire l'économie de l'explicitation conceptuelle, de la théorie qu'elle propose ou sur laquelle elle s'appuie.

#### QUELQUES PRÉCISIONS CONCEPTUELLES : RACISME, ETHNISME ET DISCRIMINATION

Dans les sciences sociales états-uniennes, la disjonction entre le champ du racisme et celui des relations interethniques est, depuis les années cinquante, traditionnellement forte. Pour le dire trop vite et brutalement, le premier s'est construit à partir de la « question noire », le second à propos de l'immigration européenne.

En France, les recherches sur le racisme ont, jusqu'à une date récente, surtout pris la forme de l'essai, où le contenu théorique ambitieux, anthropologique ou politique, voire philosophique, l'emporte sur les données empiriques. Quant aux recherches sur les relations interethniques, elles ont progressivement émergé depuis les années soixante-dix de travaux initialement centrés sur l'objet social dit « immigration ».

Dans un cas comme dans l'autre, la séparation des deux domaines a construit un « point aveugle » sur les modalités de construction et de traitement de la « différence », qu'elle soit dite ethnique ou prétendue « raciale ». En France, notamment, on ignore encore la consistance et les effets du racisme en acte, celui qui s'exerce quotidiennement, avec ou sans référence à une idéologie ou à une doctrine expressément raciste.

Mais surtout, cette disjonction pose un problème épistémologique majeur. Elle conduit à raisonner à partir de catégories forgées au sein même des rapports sociaux de domination : les groupes ethniques d'un côté, les groupes « raciaux » de l'autre. Le point de départ de cette distinction était descriptif : il s'agissait de montrer l'existence de groupes marginalisés au nom de leur culture à côté des groupes infériorisés au nom de leur « race ». Cette différenciation, cependant, ne peut être tenue pour naturelle. Elle est le produit de processus sociaux dont l'analyse doit être menée. C'est à

partir de cette analyse que l'on peut montrer ce qui unit et ce qui distingue sociologiquement la construction de l'ethnique et celle du « racial ». Sans cet examen, la « mise à part » du racisme a pour effet d'entériner la « mise à part » raciste.

#### *Relations interethniques et racisme : ethnisation et racisation*

Les relations interethniques sont des relations qui construisent et unissent des groupes socialement définis par leur origine, réelle ou supposée, et leur culture, revendiquée ou imputée. Les relations interethniques ne sont pas réductibles à ce que l'on nomme parfois « relations interculturelles ». Dans les relations interethniques, les faits culturels sont en fait « captés » par un système de désignation et de catégorisation. Ce système sélectionne, falsifie ou invente des traits culturels pour les inclure dans une organisation sociale plus ou moins inégalitaire et hiérarchique. L'objet de l'étude des relations interethniques est d'analyser cet ensemble de faits sans présupposer *a priori* de l'existence de tel ou tel groupe ethnique, mais, au contraire, en posant que c'est dans les rapports sociaux et les relations sociales que se forment et se transforment de tels groupes et, surtout, que s'érigent entre eux des limites ou « frontières », plus ou moins étanches, plus ou moins poreuses.

C'est ce processus de construction de frontières et de désignation que nous nommons *ethnisation*. Il y est moins question de « reconaissance » de différences réelles ou supposées que de classement social et de positionnement sur une échelle qui ordonne des statuts sociaux, économiques, politiques... Au cours de l'ethnisation, l'imputation ou la revendication d'appartenance ethnique devient un référent déterminant (fondamental, englobant, dominant, voire exclusif) de l'action et dans l'interaction. Ainsi, lorsque, comme d'autres chercheurs, nous évoquons l'ethnisation des rapports sociaux dans la société française, nous nous référons au renforcement de la catégorisation et de la hiérarchisation ethniques qui y est à l'œuvre depuis une vingtaine d'années.

Le racisme ne relève pas, selon cette conception, d'un domaine d'investigation séparé, tel celui de l'histoire des idéologies ou de la philosophie politique ou encore celui que beaucoup d'auteurs anglosaxons nomment *Race relations*. Il relève d'un champ analytique-

ment distinct, mais génétiquement (au sens strictement logique que ce terme est en train de perdre) et surtout sociologiquement lié à celui des relations interethniques.

Le racisme est né, historiquement, dans des relations interethniques modélisées, d'une part, dans l'esclavage et l'entreprise de colonisation et, d'autre part, au sein de la tumultueuse formation des États nationaux en Europe. Ces deux « origines » du racisme (illustrees par le racisme « de couleur », d'un côté et l'antisémitisme moderne, de l'autre) désignent formellement des relations politiques et sociales entre groupes humains différenciés, catégorisés et hiérarchisés en fonction de traits de type ethnique, c'est-à-dire à la fois sociaux et culturels, et référés à l'« origine ».

Sur ce fond commun, toutefois, l'imputation « raciale » franchit un seuil qualitatif fondamental. Elle absolutise la différenciation culturelle et d'« origine » en l'instituant comme « race », c'est-à-dire en l'inscrivant dans un règne extérieur à la volonté humaine : celui de la nature. La catégorie « race » est immuable et définitive. Dans la *racisation*, le registre de la culture, que l'ethnisation instrumentalise, est intégralement subordonné, puisqu'il relève d'une essence héréditaire synchrétique et superlative, extérieure et supérieure à l'ordre contingent du social et de l'historique.

Il n'est pas toujours aisé de distinguer ethnisation et racisation, non seulement dans l'ordre empirique des situations, mais même sur le plan théorique. D'une part, elles ont en commun un certain nombre de caractéristiques et, d'autre part, l'euphémisation du racisme passe en grand partie par son déguisement en ethnisme, ce qui tend à « brouiller » l'analyse.

Leur premier trait commun est d'attribuer des *statuts ascriptifs* (de l'anglais *ascription*) fondés sur la naissance, l'origine, la généalogie, sur ce qui précède l'individu et sur quoi il n'a guère de pouvoir, par opposition aux statuts acquis par les individus en fonction de ce qu'ils accomplissent et réalisent au cours de leur existence (ce qu'en anglais on nomme *achievement*).

Ethnisation et racisation sont des procès d'*altérisation*, c'est-à-dire de production de différences constitutives d'altérité collective plus ou moins radicale et même absolue pour ce qui concerne le racisme. Ainsi, la question de la différence n'est pas première. Les différences entre les individus et les groupes qu'ils forment sont inombrables. En revanche, les différences socialement pertinentes sont sélectionnées, travesties ou inventées pour être insérées dans

des relations d'inégalité. Il n'y a pas d'abord un ou des « Autres », que l'on traitera de telle ou telle manière ; c'est directement au sein des relations que se fabriquent contrastivement altérité et différences. *Alter*, comme *Ego*, est une production historique et sociale, celle-là même qui fonde la distinction Nous/Eux.

Ethnisation et racisation sont des rapport sociaux qui lient *racisant* et *racisé*, *ethnisant* et *ethnisé* dans des rapports de pouvoir où les seconds sont placés en position subordonnée par rapport aux premiers. Cet assujettissement définit une situation *minoritaire* tout à fait indépendante de l'importance quantitative et relative des groupes : le *majoritaire* est celui qui « major » sa position (son statut, son pouvoir...) en minorant celle d'*alter*.

Ce sont aussi des processus globaux. Que le groupe dominant se pense comme référence générale et universelle (c'est-à-dire comme le groupe qui ne diffère de rien ni de personne, mais par rapport auquel d'« autres » diffèrent), ou qu'il se pose explicitement comme d'essence supérieure ayant à protéger des privilèges qui lui reviennent naturellement, il ne peut entièrement se soustraire à une confrontation que ses justifications tentent pourtant d'éviter.

### *Ethnisme et racisme*

Situer les relations interethniques et le racisme dans un champ unique d'analyse ne revient pas à dire qu'il est équivalent de subordonner une population au nom de ses traits culturels, réels ou supposés, ou de l'altérer radicalement au nom de sa prétendue nature intrinsèque. Théoriquement, à tout le moins, les pratiques culturelles d'une personne ou d'une collectivité peuvent se modifier. La « race » ne le peut pas : c'est une marque indélébile.

L'intérêt de recourir aux deux termes distincts d'*ethnisme* et de *racisme* tient notamment au fait que, dans les pratiques discursives en tout cas, la « différence » et la « distance » mobilisent, généralement, trois registres : social ou socio-économique (la classe, le statut...), culturel (coutumes, pratiques, croyances...) et « racial » (nature, hérédité, atavisme...). Les passages de l'un à l'autre registre sont fréquents, mais non systématiques, et ces passages eux-mêmes informent bien plus que les affirmations de type « profession de foi » sur la perception et l'idéologie des locuteurs.

Sur un plan plus analytique, cette distinction permet de donner tout son sens, mais rien que son sens, à ce que l'on a appelé le « néo-racisme » dont on a dit qu'il était « culturel », plutôt que « biologique ». De notre point de vue, il y a ethnisme, et ethnisme seulement, lorsque la culture d'*alter* reste présentée comme un trait contingent, susceptible de modification, même dans le mépris, le dénigrement et la mise à l'écart. L'ethnisme, en ce sens, est une forme active et projective d'ethnocentrisme et même, parfois, de classisme. On « passe » au racisme non seulement lorsqu'il est fait référence à la nature biologique d'*alter*, mais quand les traits culturels qui lui sont attribués sont essentialisés ou substantivés de telle sorte qu'ils forment « une seconde nature » et que leur transmission intergénérationnelle est plus conçue comme une hérédité que comme un héritage dont l'acquisition est subordonnée à la socialisation.

Le point de passage « sensible » entre ethnisme et racisme se situe dans la façon dont ce que l'on nomme l'« origine » est abordée, selon qu'elle est considérée comme un trait existentiel ou symbolique, ou au contraire comme un trait essentiel, ahistorique et généalogique.

L'absolutisation propre au racisme n'implique pas qu'il y ait entre ethnisme et racisme une frontière infranchissable. Tout au contraire, l'analyse historique montre fréquemment que la racisation peut céder la place à l'ethnisation (que l'on songe aux Juifs en Europe ou aux Italiens en France) ou, inversement, lui succéder (les « Hispaniques » aux États-Unis). La classe sociale, elle-même, est susceptible de racisation (les ouvriers du XIX<sup>e</sup> siècle, héréditairement stupides, immoraux, etc.) ou d'ethnisation.

Quoi qu'il en soit, la distinction entre ethnisme et racisme ne correspond pas à une gradation dans l'hostilité ou le rejet. Est-il nécessaire d'insister sur l'extrême incandescence contemporaine de l'ethnisme ? Mais c'est une gradation dans l'altérisation. L'ethnisme évince réellement ou symboliquement l'ethnisé hors du groupe (communauté, nation...), sauf s'il se convertit (s'assimile) et que disparaît sa « différence ». Le racisme renvoie le racisé à un autre monde, non tout à fait humain, infrahumain, en tout cas « sans commune mesure » avec celui du racisant. Sa conversion n'est pas souhaitée et, d'ailleurs, elle n'est pas même considérée comme possible.

### Racisme et « race »

Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'idée de « race » n'est pas ce sur quoi s'ancre logiquement le racisme, mais au contraire ce qu'il produit. Bien avant que la notion même de racisme ait été proposée pour dénoncer les pratiques d'exclusion perpétrées au nom de la « race », dans les années trente de ce siècle, c'est bien la foi en une partition indissociablement physique et psychologique de l'espèce humaine, en elle-même et par elle-même, c'est-à-dire par nature productrice d'historicité, qui a enclenché le processus de racisation. Tout le racisme – dans ses divers aspects, idéologiques, théoriques, politiques, cognitifs, affectifs ou pratiques – se tient dans cette opération de naturalisation ou d'essentialisation de groupes entiers. Ces groupes racisés sont soit historiquement constitués, soit fictivement construits. Ils sont rendus définitivement « autres » par attribution de traits indissolublement somatiques et mentaux héréditaires.

Toute classification dite « raciale » est, par définition, une classification raciste. Elle frappe du sceau d'une « différence négative » des groupes que l'on dit aussi *stigmatisés*, c'est-à-dire *discrédités* par rapport à ceux qui constituent la référence, la « normalité ». Le recours au mot « race » n'est pas nécessaire à cette opération qui s'appuie aussi bien sur les termes ethnique, culture ou origine. L'inflexion « culturalisante » ou « différentialiste » du racisme contemporain – qui correspond au recul du classement zoologique de l'humanité en diverses « races » ou « groupes raciaux »<sup>1</sup> – n'est pas, de ce point de vue, une transformation radicale. L'ethnie, la culture ou l'origine ont toujours fonctionné comme marques négatives en association avec le phénotype. Elles peuvent remplacer la « race » en étant traitées comme des empreintes substantielles, inscrites dans la continuité généalogique. Elles « endossent » alors les signifiés du mot « race ».

Le racisme n'est pas seulement un système d'idées qui « oriente » l'action (ce à quoi on le réduit si souvent). C'est un rapport social dont l'idéologie est la « face mentale », ce qui signifie que le racisme régit ou tend à régir un ordre social en même temps qu'il compose une représentation de celui-ci. Cette capacité de « totalisation » du racisme explique sa prégnance, car avant d'être un mode de pensée,

1. Ce que l'on nomme *racialisme*.

il est une expérience sociale qui lie racisant et racisé, pris dans une relation de domination/subordination qui échappe aux entreprises individuelles de dépassement ou de subversion.

### *Ethnie, groupe ethnique et ethnicité*

La relation entre « ethnisme » et « ethnité » n'est pas tout à fait de même nature que celle qui associe racisme et « race ». L'idée d'ethnie, dans une acception assez proche du sens contemporain, est très ancienne. De fait, les relations interethniques, et l'ethnisme, ne sont pas des faits modernes, comme le sont le racisme et l'idée même de « race » naturelle.

Les premières classifications scientifiques dites « ethniques » se sont basées sur des critères linguistiques, laissant plus ou moins de côté les caractères somatiques. Dans ses usages les plus fréquents, cependant, la notion est très ambiguë. Elle est généralement chargée de mépris, comme l'était d'ailleurs déjà *ethnos*, en grec ancien (qui devrait être plutôt traduit par « peuplade » ou « tribu » que, comme il l'est souvent, par « peuple »). Et elle combine en fait très souvent les références au culturel et au somatique et fonctionne alors comme renfort, substitut ou euphémisme pour le mot « race ».

La plupart des travaux qui, aujourd'hui, s'inscrivent dans le champ de recherche dit des « relations interethniques » prennent pour objets l'*ethnique* et l'*ethnicité* plutôt que l'ethnie – notion fort critiquée, pour son essentialisme sous-jacent et pour les manipulations auxquelles elle a donné lieu dans le cadre de l'ethnologie coloniale et des politiques qui s'en sont inspiré (ou qui les ont inspirées). Même s'il faut bien admettre que cette distinction est loin d'être immédiatement compréhensible pour le non-initié, elle est essentielle. *Ethnic* et *ethnicity* sont des termes que la sociologie nord-américaine et surtout états-unienne a progressivement adoptés pour désigner des faits relatifs à la situation minoritaire de groupes culturellement identifiés comme divergents par rapport à la norme *WASP* (*White, anglo-saxon, protestant*). L'*ethnic group*, selon cette conception, n'est pas un groupe « racialement » (socialement considéré comme physiquement identifiable), mais une collectivité dont les membres partagent un certain nombre de traits culturels (langue, religion, coutumes...) et se reconnaissent une appartenance commune, une identité propre, une *ethnicité*, généralement basée sur la

croissance en une parenté plus ou moins fictive, en tout cas symboliquement significative. À partir de cet usage ancré dans une société et une histoire singulières, les notions de groupes ethniques et d'ethnicité se sont diffusées dans les sciences sociales de langue anglaise, puis au-delà, pour désigner les faits relatifs à la catégorisation et aux divisions ethniques. Les débats qu'elles ont suscités ont mis en relation des chercheurs dont les disciplines, auparavant, ne communiquaient guère entre elles (anthropologie culturelle, d'un côté, sociologie et sciences politiques, de l'autre). Pour autant, les théories ne sont pas unifiées, et, en particulier, l'analyse du rapport entre relations « raciales » et relations interethniques est loin d'être consensuelle.

Pour notre part, c'est dans une perspective « constructiviste », dynamique et relationnelle, que nous envisageons les faits ethniques. Cela signifie que nous les considérons comme le résultat de relations qui tendent à produire des clivages sociaux entre des Nous et des Eux, à partir d'enseignements culturels érigés en frontières. Pour le dire brièvement, l'ethnicité est une construction sociale d'appartenance collective et le groupe ethnique un mode d'organisation sociale ; l'une comme l'autre sont fondés sur des symboles culturels sélectionnés pour la valeur contrastive qu'ils détiennent dans l'interaction sociale. Cela implique que le contenu de l'ethnicité comme l'importance qu'elle revêt dans les interactions sont tributaires de l'histoire.

### *Rapports sociaux interethniques et relations sociales interethniques*

Dire que l'ethnicité est socialement et historiquement construite et que ce sont les situations dans lesquelles elle s'inscrit qui lui confèrent une signification plus ou moins importante dans l'organisation sociale comme dans les interactions quotidiennes pose un problème. En effet, insister sur le caractère contingent de l'imputation comme de la revendication ethniques pourrait laisser croire à une fluidité, une fugacité même, des modes d'organisation collective et des identifications auxquelles elles donnent lieu. Or, chacun peut observer, en bien des lieux et contextes, la pérennité historique et sociale de ce que Max Weber nomme la *communalsation ethnique*.

Ces modes d'organisation, ces identifications, comme d'ailleurs les traits culturels qui en forment les attributs, sont effectivement fort variables, mais, ce qui l'est moins, ce sont les situations qui président à la différenciation. L'infériorisation, l'inscription dans des relations inégalitaires et un ordre hiérarchique, en effet, s'insèrent dans des durées, mais aussi dans des modalités coercitives, qui dépassent souvent de beaucoup le temps existentiel de la vie individuelle. La variabilité est donc elle-même variable, et ce n'est que dans l'analyse au cas par cas que l'on peut comprendre ce qui rend plus ou moins durables les frontières ethniques et « raciales », et, par voie de conséquence, les groupes que celles-ci spécifient.

Il semble en tout cas utile de distinguer des « niveaux » dans la structuration et l'organisation sociales des différenciations ethniques. Celui que nous proposons de nommer « rapports sociaux interethniques » est sans doute le plus abstrait, mais aussi le plus efficace à l'échelle macrosociale. Il s'agit de la distribution des positions respectives des groupes sur les plans économiques, sociaux, institutionnels, statutaires – distribution qui compose un ordre social tributaire de l'histoire, à l'échelle internationale ou nationale. Les rapports sociaux interethniques sont structurants en ce qu'ils s'articulent historiquement à la division du travail, aux relations internationales, aux échanges inégaux et, donc, aux rapports entre les peuples ou entre groupes sociaux au sein des formations étatico-nationales. Il y est le plus souvent question de guerre, de spoliation, d'exploitation, de soumission, d'extermination ; bref, de rapports matériellement et symboliquement violents. Cette structuration hiérarchique confère à la nationalité, à la religion, à tel ou tel trait culturel, à la « couleur »... des rôles classificatoires parfois différents et parfois redondants. Ces éléments disparates, dans leur plus ou moins intime coalition, alimentent un cycle plus ou moins fermé de reproduction des rapports sociaux à base « ethnique » ou « raciale », dans lesquels ils fonctionnent comme « marqueurs » et souvent comme stigmates. Appréhendés à ce niveau, l'ethnicité, comme le racisme, sont des principes contraignants. Ils déterminent des places et des chances et imposent des « communautés de destin » telles que, par elles-mêmes, elles produisent des solidarités et des rivalités définies comme « ethniques » ou « raciales ».

Le niveau des « relations sociales interethniques » est plus concret. Il suppose le contact, la coexistence, et est par conséquent

plus soumis aux conjonctures temporelles et aux configurations locales. Les relations interethniques s'inscrivent, nécessairement, dans l'ordre structurant des rapports interethniques. Mais, tout en les accomplissant concrètement, elles ne font pas que les refléter. Tributaires des circonstances, elles peuvent même en entraver la reproduction et, surtout, en infléchir l'actualisation (l'importance relative, les effets d'identification, le déplacement ou le recouvrement des frontières). À ce niveau, on peut discerner les enjeux concrets ou symboliques de la mobilisation identitaire et la formalisation des coopérations et des conflits collectifs, des alliances et des oppositions qui « durcissent » ou « déplacent » les lignes de clivage héritées, pour les conforter, les transposer, les mouvoir et, le cas échéant, les effacer ou en fonder de nouvelles. Si elles transcrivent parfois strictement les divisions ethniques fortement structurées à l'échelle macrosociale, elles peuvent aussi les modifier en fonction des enjeux mêmes de la coexistence et de la sociabilité locales. Leur influence sur l'ordre des rapports interethniques est ainsi ambiguë. Prises dans la contingence des situations et des événements, les relations sociales interethniques peinent à le subvertir ; mais elles l'influencent et, sur le long terme, elles le modifient.

C'est au sein même de ces relations que se développent les tactiques qui consistent à mettre en avant ou au contraire, à négliger, l'identification ou l'imputation ethniques. D'une part, les relations interethniques ne sont pratiquement jamais uniquement « ethniques ». L'ethnicité n'est, le cas échéant, qu'une dimension qui inter-fère dans des relations qui sont économiques et sociales (le travail, l'achat, la consommation, l'accès aux services, l'obtention de droits, le voisinage...). D'autre part, l'ethnicité n'est, pour chaque individu, qu'un recours d'identification possible au sein d'un répertoire d'identités disponibles. Dans les interactions et, notamment les relations de face à face, la mise en relief (la « saillance ») de l'ethnicité est une option qui n'est certes pas entièrement libre, mais qui fait l'objet de manipulations de la part de l'ensemble des protagonistes. Il est ainsi extrêmement banal de voir, lors d'un conflit entre commerçant et client, par exemple, le membre du groupe dominant tenter d'imposer une imputation ethnique ou « raciale » au membre du groupe dominé afin de le discréditer, tandis que celui-ci, au contraire, cherche à se faire reconnaître comme un citoyen « ordinaire » en droit d'exiger son dû, et parfois même essaie d'invalider les propos de son contradicteur en l'accusant de racisme.

Le recul de la légitimité du racialisme et l'adoption de législations antidiscriminatoires ont en partie modifié les modalités d'expression du racisme. Si l'expression directe, l'hostilité avouée ou la discrimination ouverte ont quelque peu reflué, les inégalités et les stratifications « raciales », elles, persistent.

C'est pour analyser cette nouvelle situation qu'un certain nombre de propositions conceptuelles ont été élaborées depuis la fin des années soixante. En l'état actuel, ces notions (qui prennent généralement la forme d'une adjectivation du mot racisme), sont toutes encore en débat, ce qui fait que leur définition est encore quelque peu mouvante. Leur emploi exige donc, en chaque cas, d'être explicite.

La distinction entre racisme individuel et racisme institutionnel (*institutional racism*) est venue de militants des droits civiques aux États-Unis. Ceux-ci ont fait valoir que l'inégalité structurelle des Noirs américains n'est pas seulement le fruit des préjugés, des intentions et des comportements discriminatoires de la majorité blanche (racisme manifeste), mais le produit d'un ensemble intégré de dispositifs qui assure la perpétuation du pouvoir des Blancs et défavorise systématiquement les Noirs dans la compétition (racisme caché). L'ouvrage de Carmichael et Hamilton, *Black Power : The Politics of Liberation in America*, publié en 1967, a ainsi inauguré une série de travaux sur le racisme en tant que structure sociale découlant de règles, de procédures et de pratiques, souvent routinières, appliquées par les institutions (terme ici entendu au sens large, incluant les organisations, les appareils bureaucratiques comme les institutions formelles).

L'apport indéniable de la notion de racisme institutionnel est d'avoir mis en lumière l'imprégnation de fait du « sens de la suprématie blanche » dans le fonctionnement aveugle des institutions. Elle a aussi souligné l'extension du fait raciste – indépendamment ou à côté des formes discursives et comportementales explicitement référées à une idéologie, une doctrine, ou des préjugés – et ses effets dans la perpétuation des inégalités « raciales ».

Cette notion continue de faire l'objet de nombreux débats, dans lesquels il serait trop long d'entrer ici. On notera seulement deux difficultés généralement admises. La principale est son fonctionne-

ment logique circulaire. Le « racisme institutionnel », en effet, englobe d'une part, les comportements (individuels ou collectifs) et les processus (bureaucratiques, institutionnels), et, d'autre part, leur résultat, à savoir la stratification « socio-raciale ». Du coup, causes et conséquences de l'inégalité se démontrent les unes par les autres. La seconde tient au caractère « globalisant » de la notion, qui fait toute sa vertu dénonciatrice, mais pose quelques problèmes analytiques lorsqu'il s'agit de mieux comprendre ce qui se passe au sein même des organisations. On peut en effet y trouver de la coutume institutionnelle structurellement discriminatoire (le racisme de l'institution, de fait institutionnalisé ou bureaucratisé), mais on y observe aussi, parfois de façon systématique, une application discriminatoire de règles qui ne le sont pas par elles-mêmes (que l'on songe aux contrôles plus « tatillons », aux exigences de « preuves » supplémentaires, à la non-prise en considération de certaines réclamations ou aux soupçons *a priori* infligés aux minoritaires) qui forme ce que l'on appelle parfois fort clairement mais un peu restrictivement « racisme de guichet », et qui relève, plus généralement, du racisme dans l'institution, parfois dans une tolérance générale (la police, la justice, la douane en offrent des exemples multiples, mais aussi nombre de services, publics ou non, tels que les organismes de sécurité sociale, les banques, les assurances, etc.). Ces deux formes de racisme distinctes, lorsqu'elles se cumulent, composent ensemble ce véritable racisme « institutionnel » ou structurel que dénoncent à raison leurs victimes.

Pour dépasser l'opposition parfois jugée trop rigide entre racisme individuel et racisme institutionnel, et surtout pour montrer leur caractère cumulatif, certains auteurs ont proposé le concept de « racisme systémique ». Celui-ci est présenté comme le résultat ou, plus précisément, comme le point de rencontre entre des formes « interactionnelles » et des formes « structurelles » de racisme. Les premières sont constituées des « micro-inégalités » répétitives et corrosives, mais inattaquables juridiquement, les secondes par les règles et procédures de traitement, l'une et l'autre formes étant incorporées aux règles éthiques et socioculturelles du fonctionnement ordinaire des institutions, voire des sociétés tout entières. L'intérêt de la notion de racisme systémique est de montrer que chaque type ou mode de discrimination, potentialise les autres et de montrer la multiplicité des acteurs individuels ou collectifs qui y participent, y compris, souvent, les personnes qui en sont elles-mêmes victimes.

sidoriqomali

**Abdellali Hajjat et  
Marwan Mohammed  
Islamophobie  
Comment les élites françaises  
fabriquent le  
« problème musulman »**

Postface inédite des auteurs



9 bis, rue Abel-Hovelacque  
75013 Paris

l'enseignement de celui-ci, mais ont garanti, bien entendu, la liberté de croire en Dieu, qu'il s'appelle Allah ou pas ». Les musulmans français ou étrangers « auront donc le choix » : « S'ils veulent rester en France, ils seront dans un pays où disparaîtra toute visibilité de l'islam [...]. Les nés-musulmans pourront alors librement abdiquer l'islam et devenir apostats ou pratiquer leur culte de façon totalement privée [...]. Si cela ne leur convenait pas, ils auraient le droit de gagner un des cinquante-sept pays musulmans de la planète où règne la charia. [...] Bien sûr, il y aura contestations, émeutes et même menaces terroristes. Le pouvoir y mettra fin grâce à sa détermination sans faille, et, s'il faut sacrifier quelques extrémistes pour redonner à soixante-cinq millions d'habitants paix et protection, il faudra faire savoir que l'armée, dépêchée à chaque menace, n'hésitera pas à tirer dans le tas. C'est terrible, mais il n'y aura pas d'autre solution pour calmer le jeu et imposer notre loi<sup>24</sup>. »

### *L'islamophobie comme « fait social total »*

Ces discours d'une incroyable violence ne doivent pas dissimuler les discours plus discrets et les actions plus feutrées d'un ensemble d'acteurs sociaux ayant participé à l'universalisation du « problème musulman », milité en faveur de mesures législatives d'exception ou mis en place des pratiques discriminatoires à l'encontre des musulmans. Il faut éviter les généralisations et les corrélations abusives : les discours de Jacques Chirac ou Nicolas Sarkozy, dans l'exercice de leurs mandats, n'obéissent pas aux mêmes logiques que ceux de Christine Tasin ou Renaud Camus, participant aux Assises internationales contre l'islamisation en 2010 (voir chapitre 8). Comme pour toute définition d'un phénomène social, il est indispensable de distinguer plusieurs niveaux. Nous en identifions trois qui permettent d'analyser l'islamophobie comme racisme : l'idéologie, les préjugés et les pratiques. Si l'islamophobie de plume renvoie à une forme d'idéologie raciste, ce n'est pas

forcément le cas d'autres formes d'islamophobie qui relèvent, par exemple, du préjugé.

L'islamophobie ne se cantonne plus aux champs médiatique et politique. Elle se développe, *par capillarité*, dans d'autres espaces sociaux<sup>25</sup> : les écoles publiques, où l'on interdit aux jeunes filles de porter un signe religieux « ostensible » (hijab ou bandeau assorti d'une jupe longue) et aux mères voilées d'accompagner bénévolement les sorties scolaires, et où l'on oblige des enfants musulmans à manger de la viande non halal à la cantine ; les services publics, où l'on demande aux femmes de se dévoiler pour célébrer leur mariage, recevoir leur décret de naturalisation, être entendues devant la justice, passer un examen, intégrer une formation professionnelle ou universitaire ; l'administration des étrangers, où une religiosité trop visible peut être un frein à l'obtention d'un titre de séjour et de la nationalité française ; des entreprises privées, où les discriminations concernent les femmes voilées, en tant que clientes et employées, et les employés faisant le ramadan ; dans la rue, où l'on observe une recrudescence des actes islamophobes non seulement par des groupes d'extrême droite mais aussi par des citoyens lambda.

Que s'est-il donc passé pour que les partisans de l'interdiction du port du hijab à l'école publique, minoritaires lors de la première « affaire des foulards » en 1989, soient devenus majoritaires dans les années 2000 ? Comment des événements internationaux, comme les conflits entre Al-Qaïda et les forces de l'OTAN, ont-ils contribué à amplifier des phénomènes déjà existants dans la vie quotidienne des millions de musulmans de France ? Par quels processus sociaux s'est constitué un consensus national, plus seulement élitaire mais aussi en partie populaire, sur l'idée d'un « problème musulman » qu'il faudrait « résoudre » par le biais d'une *violence symbolique* ou *physique* ? Comment est-on arrivé à l'instauration d'un *régime juridique d'exception*, c'est-à-dire un régime juridique dérogoratoire du droit commun, à l'encontre de tout ou partie des musulmans ? Bref, comment expliquer sociologiquement le développement de l'islamophobie ?

L'objectif général de ce livre est d'apporter des éléments de réponse et de suggérer des pistes de réflexion pour saisir l'islamophobie comme un « fait social total », c'est-à-dire comme un phénomène social qui engage la « totalité de la société et de ses institutions »<sup>26</sup> « politiques, administratives, juridiques, économiques, médiatiques et intellectuelles. L'islamophobie implique « viscéralement » les individus et les groupes sociaux, de manière consciente ou inconsciente, ce qui explique en grande partie la dimension « hystérique » ou « passionnelle » des controverses sur la question musulmane »<sup>27</sup>. La sociologie de l'islamophobie permet ainsi de saisir les transformations de la société dans sa totalité, dans la mesure où elle nous renseigne sur le fonctionnement des champs médiatique, politique, juridique, intellectuel, etc. Que peuvent apporter les sciences sociales à la connaissance de l'islamophobie ? Quelles sont les avancées et les limites des recherches menées essentiellement dans le monde anglophone ?

Si les pratiques religieuses des musulmans de France sont relativement bien connues des sciences sociales françaises, l'islamophobie n'a pas encore fait l'objet d'enquêtes historiques et sociologiques de grande ampleur. La situation française contraste avec celle du monde universitaire anglophone, où les travaux pluridisciplinaires sur le concept d'islamophobie se multiplient. Depuis une décennie, le terme « islamophobie » fait l'objet, en France, d'une active disqualification dans l'espace public qui laisse peu de place à un débat serein. Des voix se font entendre pour bannir ce mot du vocabulaire courant, politique et même antiraciste, en s'appuyant essentiellement sur quatre arguments d'ordres sémantique et politique. Le premier est avancé par des personnalités médiatiques pour qui cette notion aurait été inventée par des mollahs iraniens afin d'interdire tout blasphème. Or, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre, le terme d'islamophobie n'a pas d'équivalent en persan et on doit son invention, en 1910, à un groupe d'orientalistes français spécialisés dans les études de l'islam ouest-africain.

Le deuxième argument concerne le suffixe « phobie » dont l'utilisation reviendrait à faire de l'islamophobie une peur irraisonnée,

évacuant ainsi les dimensions de l'aversion, de la haine, du rejet, du racisme, pour s'en tenir à l'expression d'un pathos. En effet, pourquoi condamner une peur ? Or, si l'on considère que la racine *phobos* est inappropriée pour désigner le rejet ou le racisme, ne doit-on pas aussi se débarrasser de termes centraux dans le débat public tels que xénophobie, négrophobie et homophobie ? Le suffixe « phobie » n'est sûrement pas le plus approprié d'un point de vue scientifique, mais il nous semble que les sciences sociales peuvent se saisir de ce terme et le redéfinir en allant au-delà de la dimension « phobique ».

Le troisième argument consiste à dire que l'islamophobie n'est qu'un nouvel avatar du racisme antiarabe. Or tous les Arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes. De nombreuses études sociologiques anglophones permettent de distinguer, et surtout d'articuler, les discriminations fondées sur l'appartenance raciale et celles fondées sur l'appartenance religieuse (partie I). Mais si la confusion entre plusieurs marqueurs suffit à disqualifier un concept, alors il ne faudrait pas non plus parler d'antisémitisme, terme qui englobe des marqueurs phénotypiques, culturels et religieux et qui opère même une sélection entre les peuples « sémites ». Faut-il pour autant se débarrasser du concept d'antisémitisme ? Ce point nous rappelle qu'il n'existe pas de concept parfait permettant de désigner et d'englober des phénomènes nécessairement complexes.

Le dernier argument concerne l'usage du terme d'islamophobie comme outil de censure limitant la liberté d'expression, notamment la critique des religions. C'est une remarque légitime et un risque réel, qui vise moins le concept que certains de ses usages. Or, les mots sont parfois pris au piège de polémiques qui les dépassent : tel est également le cas de l'accusation d'antisémitisme visant toute critique de l'État d'Israël, qui ne démontre heureusement pas ce concept<sup>28</sup>. Ainsi, comme tous les termes désignant d'autres formes d'« altérophobie », la notion d'islamophobie est imparfaite et instrumentalisable, mais nécessaire afin de nommer et d'analyser un phénomène aujourd'hui mesuré et exploré par les sciences sociales, combattu par l'action militante et pris au sérieux par la plupart des

organisations internationales et gouvernements occidentaux. Mettre un mot sur une réalité sociale permet de faire reconnaître son existence ; à l'inverse, ne pas la nommer revient finalement à l'occulter socialement et politiquement.

Tout l'enjeu consiste donc à proposer une définition opératoire de l'islamophobie qui limite, autant que faire se peut, les confusions et les usages problématiques. Comme nous allons le détailler dans le chapitre 5, nous considérons que l'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Il s'agit d'un phénomène global et « genré » parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe. Nous faisons l'hypothèse que l'islamophobie est la conséquence de la construction d'un « problème musulman », dont la « solution » réside dans la *discipline* des corps, voire des esprits, des (présuné-e-s) musulman-e-s.

Au-delà de la construction d'un problème public, les origines de l'islamophobie sont à analyser dans le cadre d'une relation entre établis et marginaux (*insiders/outsidiers*), telle que le sociologue Norbert Elias l'avait proposée au sujet des juifs d'Europe, des communautés noires et hispanophones états-uniennes et des musulmans. « Le ressentiment, explique Elias, surgit quand un groupe marginal socialement inférieur, méprisé et stigmatisé, est sur le point d'exiger l'égalité non seulement légale, mais aussi sociale, quand ses membres commencent à occuper dans la société des positions qui leur étaient autrefois inaccessibles, c'est-à-dire quand ils commencent à entrer directement en concurrence avec les membres de la majorité en tant qu'individus socialement égaux, et peut-être même quand ils occupent des positions qui confèrent aux groupes méprisés un statut plus élevé et plus de possibilités de pouvoir qu'aux groupes établis dont le statut social est inférieur et qui ne se sentent pas en sécurité. » Autrement dit, on « tolère un groupe marginal méprisé, stigmatisé et relativement impuissant tant que ses membres se contentent du rang inférieur qui, selon la conception des groupes établis, revient à

leur groupe et tant qu'ils se comportent, conformément à leur statut inférieur, en êtres subordonnés et soumis »<sup>29</sup>.

Il faut alors analyser l'émergence de l'islamophobie comme un *des avatars du refus de l'égalité*, qui se différencie cependant de ce que d'autres minorités peuvent vivre (femmes, LGBT, etc.) dans la mesure où l'enjeu central est bien la *légitimité de la présence musulmane sur le territoire national*, tout comme pour l'antisémitisme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (voir chapitre 11). Ce n'est en effet pas un hasard si la première politisation de la question musulmane en France apparaît au moment où les travailleurs immigrés revendiquent l'égalité avec les travailleurs français à propos des conditions de travail et des licenciements (voir chapitre 6). Comme le soulignait le sociologue Pierre Bourdieu au sujet de l'affaire du voile de 1989 : « La question patente – faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? – occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine »<sup>30</sup> ?

La question latente de l'islamophobie renvoie à la légitimité « présente » des immigrés postcoloniaux et de leurs enfants (« immigrés à vie » malgré la nationalité française) qui, selon la logique des coûts et profits de l'immigration de la pensée nationale<sup>31</sup>, est étroitement reliée à leur statut de travailleur et à leur position dans le rapport de production. Sachant que la majorité des musulmans font partie des classes populaires, ils se situent dans une position économique fragilisée par la destruction du capitalisme économique et subissent de plein fouet le chômage de longue durée et le « précarariat »<sup>32</sup>. Dès lors que leur position économique est remise en cause par les transformations du capitalisme postindustriel, leur légitimité présente a considérablement décliné aux yeux des classes dominantes pour qui les « coûts » de leur présence sont supérieurs aux « profits ».

Au déni islamophobe de la légitimité présente des musulmans, s'ajoute un déni de l'islamophobie comme nouvelle forme de racisme. Malgré la reconnaissance des organisations internationales (Union européenne et Nations unies) et la mobilisation associative contre l'islamophobie (voir chapitre 13), ce déni semble ancré au sein des classes dominantes françaises. Or, il faut avoir en

tête ces ressorts du déni lorsque l'on entreprend une analyse sociologique et historique de l'islamophobie. Avant de faire l'histoire du concept d'islamophobie, de présenter les débats théoriques autour de sa définition et d'en proposer une (partie II), il s'agit de rendre compte de la réalité de l'islamophobie en mettant en lumière non seulement l'expérience de la discrimination telle qu'elle est vécue par les musulman-e-s, mais aussi les outils et données statistiques disponibles pour objectiver l'existence de discours et d'actes islamophobes (partie I). Nous considérons que ces manifestations de l'islamophobie sont le résultat de la construction du « problème musulman » et du « problème de l'immigration », dont la sociologie passe par la compréhension des logiques de fonctionnement du champ médiatique, du jeu politique et de l'espace des mobilisations (partie III). Les controverses publiques autour de l'islam sont révélatrices d'une lutte autour de la définition de l'islam qui mobilise ce qu'on appelle l'« archive antimusulmane » c'est-à-dire le répertoire symbolique des représentations négatives de l'islam et des musulmans. Pour comprendre les usages contemporains de l'archive antimusulmane, il est nécessaire de s'interroger sur la construction, la circulation et les transformations de ces représentations d'une période à l'autre (Moyen Âge, Lumières, périodes coloniale et postcoloniale), ainsi que sur la comparaison historique entre l'islamophobie et l'antisémitisme, dont les formes symboliques et les enjeux sociologiques sont souvent similaires (partie IV). Il s'agit enfin de mettre en lumière les enjeux des mobilisations contre l'islamophobie, en essayant d'analyser les divisions persistantes au sein des mouvements antiracistes et féministes français, ainsi que les logiques d'engagement de certains intellectuels et d'associations musulmanes et non musulmanes visant à construire ce qu'on peut appeler le « problème islamophobe » (partie V).

---

## I

### Réalités de l'islamophobie

la toile de David. La seconde critique vient de minoritaires, qui reprochent l'usage des symboles du « eux », dans un sens qui « évacue la question raciale » en donnant l'illusion que le slogan (« nous (aussi) sommes la nation ») serait une réalité à laquelle il suffirait d'adhérer pour qu'elle soit. Selon Bouteldja, « il s'agit bien pour le CCIF d'évacuer cette dimension gênante : la question raciale/coloniale qui clive le corps national. Le slogan "Nous (aussi) sommes la nation" n'a plus aucun sens si l'on tient compte de cette réalité. La campagne est donc bien obligée de produire des fantasmes, des illusions, des rêves<sup>46</sup> ». Ce qui est dénoncé par le PIR, c'est donc une « impasse intégrationniste », notamment en ayant choisi les figures les plus rassurantes et conformistes de la présence musulmane en France<sup>a</sup>.

Au moment où se durcissent conjointement la législation sur l'expression publique de l'islam, la rhétorique publique qui l'accompagne et les opinions à l'égard des musulmans, il est difficile de prédire l'évolution future de ces nouveaux acteurs de la lutte contre l'islamophobie. Le contexte national français est clairement défavorable à leur stratégie d'universalisation de la lutte contre l'islamophobie, même si un nombre croissant d'acteurs internationaux (ONG, ONU, Conseil de l'Europe, Département d'État des États-Unis, Turquie, etc.) appuient leurs griefs sur la scène mondiale.

a D'autres critiques se sont focalisées sur l'appropriation de l'idée de nation (Yanina Makri sur le site Globislam, <<http://globislam.over-blog.com>>). Un dernier reproche – transversal celui-là – s'exprimant autant dans les milieux musulmans littéralistes qu'au sein de la droite nationaliste, visait la contribution à la campagne de l'Open Society Institute, fondation appartenant au financier américain George Soros. Plus largement, les liens entretenus entre des militants ou personnalités issus des minorités ou des banlieues avec l'Administration ou des fondations américaines sont régulièrement dénoncés par Youssef Bousounnah du PIR.

## Conclusion

### Contre l'unanimité islamophobe

De même qu'ils n'avaient nullement conscience de la tension croissante entre l'État et la société, les Juifs furent les derniers à se rendre compte que les circonstances les avaient placés au centre du conflit. C'est pourquoi ils ne surent jamais donner son vrai sens à l'antisémitisme ou, plus exactement, ne sentirent jamais le moment où la discrimination sociale se transforma en argument politique. Depuis plus de cent ans, l'antisémitisme s'était lentement et progressivement infiltré dans presque toutes les couches sociales de presque tous les pays d'Europe, jusqu'au jour où il devint brusquement la seule question susceptible de créer une quasi-unanimité dans l'opinion.

Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*,  
Seuil, Paris, 1998 [1958], p. 56.

**A**u moment où s'écrivent ces dernières lignes, la question du déni de l'islamophobie connaît un nouveau rebondissement en France. À la suite d'agressions physiques, le 20 mai et le 13 juin 2013, contre deux femmes portant le hijab à Argenteuil (Val-d'Oise), vraisemblablement commises par des « crânes rasés » d'extrême droite, la réaction médiatique et politique s'est longuement fait attendre<sup>1</sup>. Alors que l'homicide de Clément Méric, jeune militant antifasciste, par un membre du groupuscule d'extrême droite Troisième Voie, suscite une large indignation morale dans l'opinion publique, les femmes victimes d'actes islamophobes ont d'abord été discréditées, puis timidement reconnues par les autorités de l'État. Après avoir réagi sur Twitter à la seconde agression (« Homophobes, musulmanophobes... Lâches », 13 juin), la journaliste Caroline Fourest, qui

refuse d'utiliser le terme d'islamophobie, se permet de mettre en doute, sur France Culture, la véracité des témoignages des victimes (25 juin) <sup>2</sup>. Mis à part la publication de dépêches succinctes, il faut attendre dix jours pour qu'un média national, en l'occurrence *Médiapart*, rédige un premier article de fond sur le sujet. Selon Carine Fourteau, les témoignages recueillis par le Collectif contre l'islamophobie en France sont « pourrissant limpides : l'agression de Leïla a eu lieu rue de Calais, alors qu'elle se rendait au laboratoire d'analyses médicales, non loin de l'hôpital d'Argenteuil. Seule ce matin-là, elle était en train de remettre son téléphone portable dans son sac quand elle s'est fait tirer par-derrière par deux hommes qui "ont laminé son *jilbab*, l'ont en partie dévêtu et lui ont coupé plusieurs mèches importantes de cheveux". Elle a reçu un coup de coude dans le ventre après avoir signalé qu'elle était enceinte [elle fait une fausse couche quelques jours après]. Rabia, elle, était dans le même secteur, elle rentrerait chez elle, c'était plus tard dans la journée. Elle a été frappée au visage et à la tête "à coups de pied et de poing" et son habit a également été déchiré. Des insultes islamophobes ont été proférées à son encontre <sup>3</sup> ».

La faible couverture médiatique et le soupçon frappant les victimes, qui ne sont pas sans rappeler ceux qui touchent les victimes de viols, sont contrecarrés par la mobilisation des associations de lutte contre l'islamophobie et une timide reconnaissance étatique des actes islamophobes. Après le préfet du Val-d'Oise, Jean-Luc Névache, selon lequel « le caractère islamophobe de cette agression [de Leïla] paraît avéré à 99,9 % <sup>4</sup> », c'est la ministre du Droit de femmes et porte-parole du gouvernement, Najat Vallaud-Belkacem, qui « tweete » : « personne ne doit douter de la détermination du gouvernement à combattre l'islamophobie à tout moment, et en tout lieu » et à mettre « tout en œuvre pour que les agressions lâches d'Argenteuil ne restent pas impunies » (23 juin). Le lendemain, à l'issue d'une rencontre avec « des responsables d'associations représentatives des banlieues et des quartiers populaires », notamment Mohamed Mechmache (ACLIFEU) et Salah Amokrane (Tactikollectif), le président de la République tient à « assurer l'ensemble des associations de la détermination du

gouvernement à lutter contre tous les actes racistes, notamment antimusulmans, qui constituent des atteintes insupportables à l'unité républicaine » <sup>5</sup>.

### Le consensus de l'hostilité

Ainsi, la bataille médiatique d'Argenteuil révèle au moins deux enjeux soulevés par ce livre : la disqualification du terme d'islamophobie participe à nier l'existence du phénomène, et le déni de l'islamophobie n'est pas sans lien avec la responsabilité des « élites » à propager l'idée d'un « problème musulman », sur lequel s'appuient certains acteurs politiques pour percer électoralement. L'homicide de Clément Méric a donné lieu à de nombreux commentaires, souvent formulés sur le mode de l'accusation réciproque : la gauche de gouvernement accuse Marine Le Pen ainsi que l'opposition de droite d'alimenter la violence par leurs « discours de haine » et l'alliance avec les opposants au mariage entre personnes de même sexe ; le Front de gauche renvoie la responsabilité à la politique économique du Parti socialiste, dont certains cadres n'hésitent pas mettre en équivalence les « populismes » de Le Pen et de Jean-Luc Mélenchon. Mais, au-delà de ces controverses, la question du renouveau idéologique de l'extrême droite ou de la régénération des groupuscules skinheads et identitaires a été moins abordée.

Le nouveau souffle de l'extrême droite et des mouvements nationalistes, en France comme dans le reste de l'Europe, doit pourtant beaucoup à l'apparition de nouvelles opportunités politique et électorale que représente la construction du « problème musulman ». L'islamophobie est en quelque sorte une « aubaine » pour l'extrême droite : elle lui permet de dépasser les limites inhérentes à une xénophobie et un racisme brutal, politiquement démodés, et de tenter de s'affranchir d'un antisémitisme fort impopulaire et puissamment combattu, par une conversion à la lutte contre la « menace islamiste », le « communautarisme » ou l'« islamisation », sous prétexte de défendre la nation et de

sauvegarder des valeurs partagées par l'ensemble de l'échiquier politique, comme la laïcité ou l'égalité des sexes. L'islamophobie permet ainsi à l'extrême droite de se « raccrocher » idéologiquement à la rhétorique « acceptable », « respectable », voire « progressiste », que diffusent les « élites » politiques et médiatiques françaises, au nom de la lutte contre l'« intégrisme » et le « terrorisme ». Ces amalgames s'articulent à un discours et une pensée de la conspiration et du complot entretenus par des personnalités situées au centre du champ politico-administratif, académique, médiatique ou de l'appareil policier. Il ne faut pas oublier que c'est un gouvernement socialiste qui a inauguré le recours à la rhétorique du « complot intégriste » afin de disqualifier la lutte des ouvriers immigrés de Citroën-Aulnay et de Talbot-Poissy en 1982-1984.

Les attaques lancées par les « élites » politiques et médiatiques contre le Front national à l'occasion du décès de Clément Méric visent sans doute à « rediaboliser » un mouvement qui aspire à ne plus être classé à l'extrême droite. Mais elles constituent surtout une occasion, de plus en plus rare, d'affirmer une différence radicale avec un parti dont la rhétorique et le champ argumentatif, centrés sur la lutte et la résistance contre l'« islamisation », se distinguent de moins en moins du discours dominant sur l'islam et la « menace intégriste ». Ce déplacement des curseurs idéologiques explique pourquoi, aujourd'hui, le FN a la capacité d'influencer l'agenda politique comme ce fut le cas, durant la campagne présidentielle de 2012, lorsque Marine Le Pen évoqua un prétendu « monopole » de la viande halal en Île-de-France, et, surtout, lorsqu'elle compara en 2010 les prières de rue à une « occupation »<sup>a</sup> : alors que ces prières illustrent surtout la difficulté que rencontrent les musulmans, pour des raisons économiques, juridiques et organisationnelles, à édifier des lieux de culte décents, l'UMP et le PS se rallièrent plus ou moins explicitement à l'idée selon laquelle les musulmans priant dans la rue posaient « problème ».

<sup>a</sup> Des propos qui lui ont coûté son immunité de députée européenne le 2 juillet 2013, suite à une plainte intentée par le CCFP.

En fait, le nouveau statut politique et électoral du FN est autant le fruit du long travail idéologique entrepris pas le mouvement d'extrême droite que le résultat de l'aveuglement des « élites » françaises face à l'islamophobie montante. La découverte, par un parti d'extrême droite dont l'intégrisme catholique a toujours été l'une des composantes, des ressorts identitaires et électoraux de la « nouvelle laïcité » ou d'une version culturalisée du « féminisme » illustre un virage important de la vie politique française. Certaines cloisons idéologiques sont tombées. La motion majoritaire au congrès 2012 de l'UMP, explicitement islamophobe, est celle d'un courant – « La droite forte » – fondé par deux militants, Guillaume Peltier et Geoffroy Didier, particulièrement radicaux sur ces questions, le premier ayant passé l'essentiel de sa jeune carrière à l'extrême droite et le second s'étant fait connaître lors d'élections cantonales dans le Val-d'Oise avec le slogan « Non aux minarets, non à la burqa, non à l'asservissement de la femme ».

Nous pourrions multiplier les exemples de rapprochements de personnalités, d'organisations ou de simples électeurs avec l'extrême droite, comme ce responsable CGT des agents territoriaux de la mairie de Nilvange en Moselle devenu candidat FN avec le soutien de sa section<sup>6</sup>. La composition du mouvement Riposte laïque est un autre exemple. Deux de ses contributeurs, Anne Zelensky et Pascal Hilout, ont un temps participé à la revue *Prochoix* de Caroline Fourest. Ils furent également présents en décembre 2010 aux Assises internationales sur l'islamisation à Paris en compagnie de mouvements d'extrême droite et de militants néonazis. Assises auxquelles participait également Michèle Vianès, élue UMP, qui est invitée aux « États généraux de la laïcité » organisés par Ni Putes Ni Soumises avec le soutien de la municipalité socialiste de Lyon. Une telle circulation des personnes n'est possible qu'en raison des caractéristiques idéologiques et des formulations rhétoriques de l'islamophobie contemporaine en France. Il y a certes des différences de principes entre ces espaces politiques mais il n'y a pas de coupure idéologique nette en ce qui concerne la question de l'islam. Si tel était le cas, cette circulation des personnes et

des idées serait bien plus visible, coûteuse en termes de réputation, et provoquerait des débats bien plus houleux.

La transversalité sociale et politique de l'hostilité à l'islam fait de ce phénomène un cas à part de l'expression du rejet de l'Autre en France. Du FN à Lutte ouvrière, de la majorité du mouvement féministe aux syndicats, de la franc-maçonnerie à la Ligue de l'enseignement, l'islamophobie se décline dans une pluralité de formes et de régimes de justification. Certes, ces différents espaces sont divisés sur la place et le statut à accorder à l'islam pratiqué et aux musulmans. Des voix internes se font entendre pour contester la banalisation de l'islamophobie, provoquant d'intenses divisions<sup>a</sup>. Mais ce sont des partis républicains qui ont semé les graines de cette « nouvelle laïcité », une laïcité « falsifiée » selon l'expression de Jean Baubérot : d'instrument de reconnaissance de tous les cultes et d'émancipation des individus, la laïcité se transforme peu à peu en marqueur identitaire et en outil d'exclusion.

### Sortir de l'essentialisme

Notre analyse critique des modalités et des effets de construction du « problème musulman » ne signifie évidemment pas que les phénomènes sociopolitiques ayant trait à l'« islam » ne doivent pas être analysés. Par exemple, la violence politique se référant à l'islam ou l'activisme de mouvements prônant une coupure radicale avec le reste de la société constituent autant de phénomènes qu'il s'agit d'étudier. Mais, à l'inverse de la démarche des idéologues, des experts et de certains politologues qui promeuvent

a Racontant la genèse de son ouvrage sur le « rejet français de l'islam », le militant antiraciste Henri Goldman écrit que « la passion qui entoure cette question [islamophobie en lien avec l'affaire du voile] s'est révélée d'une telle violence » qu'elle a eu pour effet de le « séparer d'amis proches comme aucun autre désaccord n'était arrivé à le faire ». Il ajoute justement que ce sujet « touche à des zones de l'incoscience individuel et collectif qui n'avaient pas l'habitude, dans les milieux intellectuels et engagés [...], d'être sollicités » (Henri GOLDMAN, *Le Rejet français de l'islam*, *op. cit.*, p. 183).

une lecture racialisée-religieuse de l'agir musulman, nous pensons que les nombreux enjeux liés à la référence musulmane nécessitent le recours à une démarche « profane » d'investigation, c'est-à-dire une analyse qui explique, selon l'expression canonique du sociologue Émile Durkheim, un fait social par un fait social (facteurs historiques, économiques, sociaux, politiques, etc.). Il s'agit, comme l'ont fait par exemple Stéphane Beaud et Olivier Masclet sur le cas de Zacharias Moussaoui<sup>7</sup> ou Gilbert Achcar au sujet des révoltes arabes<sup>8</sup>, de rejeter une supposée « essence » religieuse des faits observés et de s'interroger sur le sens du recours à la référence musulmane par les acteurs sociaux. Cette approche rompt avec la tendance de l'expertise « politologique » ou sécuritaire à légitimer l'alarmisme politique dominant sur l'islam, en réduisant les populations musulmanes, leurs désirs et leurs pratiques individuelles ou collectives à un agir strictement « religieux ». En d'autres termes, il nous semble nécessaire et urgent de rejeter l'écrasement de la pluralité et de la complexité des identités sociales dont sont porteurs les musulman-e-s, ainsi que la miniaturisation du « musulman » dans une différence perçue comme définitivement dangereuse. Cette essentialisation du « musulman » – comme jadis celle de l'« immigré » ou du « beur » – est l'un des fondements de l'islamophobie.

Si nous évoquons ici des phénomènes aussi extrêmes que l'usage du terrorisme, et que nous citons quelques noms de chercheurs ayant pris soin de se démarquer des lectures essentialistes, c'est pour mieux appeler tous les observateurs à adopter une telle démarche quand ils abordent des pratiques sociales d'apparence « religieuse » comme le port d'une kippa, d'un hijab, d'une « grande croix » ou d'une barbe fournie. Ces faits sociaux ne doivent pas être mécaniquement envisagés comme des « problèmes » : dans la plupart des cas, ils ne sont que des manifestations somme toute assez banales de la pluralité culturelle et confessionnelle dans une société démocratique. L'ampleur du « problème musulman » est avant tout affaire de perception : plus la perception de l'Autre sera hostile et restrictive, plus le « problème musulman » paraîtra grand. Or, le problème est sans doute moins « musulman » qu'on ne le croit.



WALLERSTEIN I. « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme »  
- Chapitre 2

Extrait d'Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein. 2007. *Race, nation, classe* (2007), pages 42 à 53

\* Traduit de l'anglais par Lotfollah Soliman « The Ideological Tensions of Capitalism·Universalism versus Racism and Sexism », in J. Smith et al., *Racism, Sexism and the World-Economy*, New York, 1988.

Longtemps, on nous a dit et redit que le monde moderne avait été le premier à regarder au-delà des appartenances locales étroitement circonscrites, et à proclamer l'universelle fraternité entre les hommes. Du moins c'était le discours dominant jusqu'à ces dix ou quinze dernières années. Car, depuis, nous avons pris conscience du fait que la doctrine universaliste se contredit elle-même dans les termes : ainsi parler de la « fraternité de tous les hommes », c'est universaliser le genre masculin, et par là même exclure de l'humanité tout ce qui est féminin, ou du moins le reléguer à une place inférieure. Il serait facile de multiplier les exemples d'expressions qui exhibent la tension entre la continuelle légitimation de l'universalisme et la continuelle réalité, aussi bien matérielle qu'idéologique, du racisme et du sexisme dans ce même monde moderne. C'est cette tension, ou plus précisément cette contradiction que je voudrais discuter ici. Car, les contradictions font la dynamique des systèmes historiques et nous permettent ainsi d'accéder à leurs caractéristiques essentielles.

S'interroger sur l'origine de la doctrine universaliste, se demander jusqu'à quel point elle emporte l'adhésion, et pourquoi le racisme ou le sexisme persistent dans le monde moderne est une chose. Mais c'en est une autre, bien différente, que de s'interroger sur le couplage de ces idéologies à première vue incompatibles, dont on peut pourtant soutenir qu'elles vivent dans une relation de symbiose. Commençons donc avec ce qui apparaît comme un paradoxe. Les croyances universalistes ayant constitué le principal défi au racisme et au sexisme et, inversement, les croyances racistes et sexistes ayant représenté le principal défi à l'universalisme, nous présumons que les partisans de chaque système de croyances appartiennent à des camps opposés. Ce n'est qu'occasionnellement que nous nous permettons de remarquer, avec Pogo, que l'ennemi est en nous et que, pour la plupart, voire la totalité d'entre nous, nous trouvons parfaitement possible d'adhérer simultanément aux deux doctrines. Sans doute, cela est-il malheureux. Mais il faut également l'expliquer, et autrement que par une simple taxation d'hypocrisie. Car ce paradoxe pu cette hypocrisie sont durables, largement répandus et structurels. Il ne s'agit pas d'une erreur humaine passagère.

L'on doit noter que dans les systèmes historiques antérieurs, il était plus facile de demeurer cohérent avec soi-même. Quelle que fût la grande variété de leurs structures et de leurs principes, ces systèmes avaient tous en commun de ne pas hésiter à faire une distinction à la fois morale et politique entre le membre du groupe et l'individu qui lui était extérieur.

On attribuait les plus hautes vertus morales au membre de son groupe et le devoir des membres les uns envers les autres avait la priorité sur tous les concepts abstraits que l'on pouvait entretenir sur l'espèce humaine, si toutefois de telles abstractions étaient jamais formulées. Même les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam), malgré leur foi de principe en un Dieu unique régnant sur une espèce humaine également unique, faisaient la distinction entre ceux du dedans et ceux du dehors.

Je propose, par conséquent, de commencer par discuter les origines des doctrines universalistes modernes, pour passer, ensuite, aux sources du racisme et du sexisme modernes et en venir enfin à la combinaison pratique des deux idéologies, tant du point de vue de ses origines que de ses conséquences.

Il y a deux façons possibles d'expliquer les origines de l'universalisme en tant qu'idéologie de notre système historique actuel. La première consiste à voir dans l'universalisme l'aboutissement d'une tradition intellectuelle antérieure. La seconde considère cet universalisme comme une idéologie particulière, propre à l'économie-monde capitaliste. Ces deux modes d'explication ne sont pas nécessairement contradictoires.

L'argument selon lequel il s'agirait de l'aboutissement d'une longue tradition se rattache précisément aux trois religions monothéistes auxquelles je viens de faire référence. Le saut moral décisif aurait été accompli lorsque les êtres humains (ou certains d'entre eux) ont cessé de croire en un dieu tribal pour le remplacer par un Dieu unique, reconnaissant ainsi, implicitement, l'unicité de l'humanité. Certes admettra-t-on, pour les besoins de la discussion, que les trois religions monothéistes n'allèrent pas jusqu'au bout de leur logique. Le judaïsme dégagea, pour le peuple élu de Dieu, une place privilégiée et n'encouragea qu'avec beaucoup de réticence ce peuple à adopter de nouveaux membres. Le christianisme et l'islam levèrent les barrières empêchant l'adhésion au groupe élu et s'engagèrent résolument dans le prosélytisme. Toutefois, aussi bien le christianisme que l'islam exigèrent, de la nouvelle recrue qui voulait accéder pleinement au royaume de Dieu, un acte concret d'allégeance, que le non-croyant adulte pouvait accomplir par voie de conversion formelle.

D'après cette première manière de voir, la pensée moderne des Lumières aurait simplement poussé un peu plus loin cette logique monothéiste en faisant dériver l'égalité morale et les droits de l'homme de la nature humaine elle-même, nos droits devenant ainsi des droits naturels et non plus des privilèges qui nous sont octroyés.

Cette version de l'histoire des idées n'est pas fausse. Nous possédons de nombreux documents politico-moraux qui remontent à la fin du xviii e siècle et qui reflètent cette idéologie des Lumières. Ces documents connurent une large audience et reçurent une aussi large adhésion par suite de péripéties politiques majeures (Révolution française, décolonisation des Amériques, etc.). De plus, nous pouvons pousser plus loin l'histoire idéologique car, dans ces documents du xviii e siècle, il y avait de nombreuses omissions, particulièrement en ce qui concerne les peuples non européens et les femmes. Mais avec le temps, ces omissions et d'autres avaient été rectifiées en incluant explicitement ces groupes dans la doctrine universaliste. Aujourd'hui, même les mouvements sociaux dont la raison d'être consiste à mettre en application des politiques racistes ou sexistes ont tendance à sacrifier, du bout des lèvres, à l'idéologie de l'universalisme, donnant ainsi l'impression de considérer comme honteuse l'affirmation ouverte de ce qu'ils considèrent en fait comme leurs objectifs politiques. Par conséquent, il n'est pas difficile de tracer, à partir de l'histoire des idées, une sorte de courbe temporelle ascendante de l'acceptation de l'idéologie universaliste et, sur la base de cette courbe, de prétendre à l'existence et à l'œuvre d'une sorte de processus historique irréversible.

Toutefois l'universalisme, en tant que doctrine politique, n'ayant été sérieusement défendu que dans le monde occidental, l'argument selon lequel son origine doit être recherchée dans le cadre socio-économique de ce même monde moderne, paraît être également très fort. L'économie-monde capitaliste est un système reposant sur une perpétuelle accumulation de capital. La marchandisation de tout ce qui existe est l'un des principaux mécanismes qui rendent cela possible. Les marchandises s'écoulent sur ce que nous appelons un marché mondial sous forme de produits, de capitaux et de forces de travail. Sachant aussi que plus les flux sont libres plus la marchandisation est active et que toute entrave à ce processus doit être supprimée. Tout ce qui peut empêcher que les produits, les capitaux et les forces de travail soient transformés en marchandises vendables ne peut qu'entraver de tels mouvements. Tout recours à d'autres critères qu'à ceux de leurs prix de marché pour évaluer les produits, les capitaux et les forces de travail et toute introduction dans cette évaluation d'autres priorités rendent ces éléments non vendables ou, du moins, plus malaisément vendables. Par conséquent, et par une sorte de logique interne parfaite, tous les particularismes de quelque sorte qu'ils soient sont jugés incompatibles avec la logique du système capitaliste. Au minimum, on estime qu'ils constituent un frein à son fonctionnement optimal. Il s'ensuit qu'au sein du système capitaliste, il devient impératif d'affirmer une idéologie universaliste et de la faire passer dans la réalité, en tant qu'élément essentiel dans l'incessante poursuite de l'accumulation du capital. C'est ainsi que nous parlons des rapports sociaux capitalistes comme d'un « solvant universel » qui dissout tout dans la forme homogène de la marchandise dont le seul critère d'évaluation est l'argent.

L'on en tire deux conséquences principales. L'universalisme aboutirait à la plus grande efficacité possible dans la production des biens. D'une manière spécifique, en termes de force de travail, si nous avons « une carrière ouverte aux talents » (l'un des slogans nés de la Révolution française), nous serons amenés à placer les personnes les plus compétentes dans les fonctions professionnelles qui, dans la division mondiale du travail, conviennent le mieux à leurs talents. Et nous avons effectivement développé tout un ensemble de mécanismes institutionnels (école laïque, fonction publique, règles antinépotistes) dont l'objet est d'établir ce qu'aujourd'hui nous appelons « système méritocratique ».

De plus, la méritocratie serait non seulement économiquement efficace, mais également un facteur de stabilisation politique. Dans la mesure où il existe des inégalités dans la distribution des rémunérations dans le capitalisme historique (comme dans les systèmes historiques antérieurs), le ressentiment de ceux qui reçoivent des récompenses modestes à l'égard de ceux qui en reçoivent de plus importantes serait moins fort, une telle inégalité étant justifiée par le mérite et non par la tradition. En d'autres termes, on suggère que le privilège acquis par le mérite serait jugé par la plupart des gens plus acceptable, moralement et politiquement, que le privilège acquis par l'héritage.

Cette sociologie politique me paraît douteuse. Je pense même que c'est exactement l'inverse qui est vrai. Alors que le privilège acquis par héritage a été longtemps plus ou moins complètement accepté par les populations opprimées dans le monde, sur la base de croyances mystiques ou fatalistes en un ordre éternel qui, au moins, les installaient dans le confort de la certitude, le privilège acquis par un homme dont on nous dit qu'il serait plus intelligent et, en tout cas, plus instruit qu'un autre est extrêmement difficile à admettre, sauf par la minorité qui, effectivement, grimpe déjà sur l'échelle. Il n'y a pas que les « yuppies » pour aimer et

admirer les « yuppies ». Les princes, au moins, pouvaient apparaître comme des pères bienveillants. Mais un « yuppie » ne sera jamais qu'un sur-privilegié. Je pense que le système méritocratique est en réalité l'un des moins stables. Et c'est précisément cette fragilité politique qui explique le pourquoi et le comment du racisme et du sexisme.

Pendant longtemps, on a cru que la courbe, considérée comme ascendante, de l'idéologie universaliste devait être liée théoriquement à une autre, déclinante : celle des inégalités déterminées, aussi bien théoriquement que pratiquement, par la race et le sexe. Du point de vue empirique, cela n'a tout simplement pas été le cas. Peut-être pouvons-nous même remarquer l'inverse et constater que, dans le monde moderne, les graphiques relatifs aux inégalités raciales et sexuelles ont enregistré une progression ou que, du moins, celles-ci ne se sont certainement pas réduites ni dans les faits, ni probablement dans l'idéologie. Pourquoi?

Le racisme ne se limite pas à une attitude de mépris ou de peur envers ceux qui appartiennent à d'autres groupes définis par des critères génétiques (telle la couleur de la peau) ou par des critères sociaux (affiliation religieuse, pratiques culturelles, préférence linguistique, etc.). En règle générale, tout en incluant ce mépris et cette peur, le racisme va beaucoup plus loin que cela. Le mépris et la peur ne sont que des adjuvants secondaires de ce que représente la pratique du racisme dans l'économie-monde capitaliste. On peut même aller jusqu'à prétendre que le mépris et la peur de l'autre (ce qu'on appelle, du reste, la xénophobie) constituent un aspect du racisme qui contient déjà une contradiction.

Dans tous les systèmes historiques antérieurs, la xénophobie entraînait, dans le comportement, une conséquence première : le rejet du « barbare » hors du domaine réservé à la communauté, à la société, au groupe interne, la mort étant la version extrême de cette expulsion. Lorsque nous repoussons physiquement l'autre, l'environnement que nous prétendons rechercher gagne en « pureté » mais, inévitablement, nous perdons simultanément quelque chose. Nous perdons la force de travail de la personne expulsée et, par conséquent, la contribution de cette personne à la création d'un surplus que nous aurions pu nous approprier périodiquement. Pour tous les systèmes historiques, cela représente une perte. Mais la perte est particulièrement grave lorsque toute la structure et toute la logique du système sont fondées sur l'incessante accumulation du capital.

Un système capitaliste en expansion (ce qui est le cas la moitié du temps) requiert toute la force de travail disponible, puisque c'est ce travail qui produit les biens dont le capital est extrait pour être accumulé. L'expulsion hors du système est alors sans objet. Mais si l'on veut maximiser l'accumulation du capital, il faut, simultanément, minimiser les coûts de production (et par conséquent les coûts de la force de travail) et minimiser également les coûts des troubles politiques (et par conséquent minimiser — et non point éliminer, car cela est impossible — les revendications de la force de travail). Le racisme est la formule magique favorisant la réalisation de tels objectifs.

Jetons un coup d'œil sur une des premières et des plus fameuses discussions qui ait eu lieu à propos du racisme en tant qu'idéologie. Lorsque les Européens arrivèrent dans le Nouveau Monde, ils y trouvèrent des peuples dont ils éliminèrent un grand nombre, soit directement par l'épée, soit indirectement par la maladie. Un religieux espagnol, Bartolomé de Las Casas,

prit le parti de ces peuples en disant que les Indiens avaient des âmes qu'il fallait sauver. Poussons plus loin les implications de l'argument avancé par Las Casas qui, je vous le rappelle, obtiendra l'assentiment officiel de l'Église et, parfois, même celui des États. Du moment que les Indiens avaient des âmes, ils étaient des êtres humains et les règles de la loi naturelle devaient leur être appliquées. Par conséquent, il était moralement interdit de les massacrer sans discrimination (c'est-à-dire de les expulser du domaine de l'humanité) et l'on devait chercher à sauver leurs âmes (c'est-à-dire les convertir aux valeurs universalistes du christianisme). Étant alors en vie et, probablement, en voie de conversion, ils pouvaient être intégrés à la force de travail, naturellement au niveau de leurs compétences, ce qui voulait dire au plus bas de la hiérarchie professionnelle et salariale.

D'un point de vue opérationnel, le racisme a pris la forme de ce que l'on pourrait appeler l'« ethnicisation » de la force de travail. J'entends par là qu'en tout temps il a existé une hiérarchie de professions et de rémunérations proportionnée à certains critères dits sociaux. Mais alors que le modèle de l'ethnicisation a été constant, ses détails ont varié d'un endroit à l'autre et d'un moment à l'autre, d'après la localisation des peuples et des « races » qui se trouvaient dans un espace-temps particulier et les besoins hiérarchisés de l'économie dans cet espace-temps.

Cela veut dire que le racisme a toujours combiné les prétentions fondées sur la continuité d'un lien avec le passé (génétiquement ou socialement défini, ou les deux à la fois), et une extrême flexibilité dans la définition présente des frontières entre ces entités réifiées appelées races ou groupes ethniques, nationaux et religieux. La flexibilité qu'offre la revendication d'un lien avec les frontières du passé combinée à la continuelle révision de ces frontières dans le présent prend la forme d'une création et d'une continuelle recréation de communautés et de groupes raciaux et/ou ethniques, nationaux et religieux. Ils sont toujours là et toujours classés hiérarchiquement, mais ce ne sont pas toujours exactement les mêmes. Certains groupes peuvent être mobiles au sein du classement. Quelques-uns peuvent disparaître ou se combiner entre eux, d'autres se détachent tandis que de nouveaux groupes se forment. Mais il y a toujours, parmi eux, quelques individus qui sont des « nègres ». S'il n'existe pas de Noirs, ou s'ils sont trop peu nombreux pour jouer le rôle, on peut inventer des « nègres blancs », pour utiliser l'expression introduite au Québec.

Ce genre de système — un racisme constant dans la forme et dans le venin, mais flexible dans ses frontières — rend possibles trois choses. Il permet d'étendre ou de contracter, selon les besoins et dans un espace-temps particulier, le nombre de ceux qui sont disponibles pour les salaires les plus bas et les rôles économiques les moins gratifiants. Il fait naître et recrée en permanence des communautés sociales qui, dans les faits, socialisent leurs propres enfants afin qu'ils puissent, à leur tour, jouer les rôles qui leur sont impartis (bien sûr, elles les socialisent également pour des formes de résistance). Il fournit une base non méritocratique pour justifier l'inégalité. Ce dernier point vaut la peine d'être souligné. C'est précisément parce qu'il est doctrinairement anti-universaliste que le racisme aide au maintien du capitalisme en tant que système. A un segment important de la force de travail, il justifie que soit attribuée une rémunération de loin inférieure à celle que le critère méritocratique pourrait jamais justifier.

Mais si le capitalisme, en tant que système, engendre le racisme, a-t-il besoin également d'engendrer le sexisme ? Oui, car les deux sont en fait intimement liés. Ce que j'ai appelé l'ethnicisation de la force de travail a pour fin de rendre possibles des salaires très bas pour des segments entiers de la force de travail. De tels bas salaires sont en fait uniquement possibles parce que les salariés sont maintenus dans des structures familiales où les revenus salariaux, de toute une vie, ne constituent qu'une part relativement faible du revenu familial total. De telles structures familiales<sup>1</sup> nécessitent un investissement considérable en travail dans les activités dites de « subsistance », non seulement de l'homme, mais dans une plus grande mesure de la femme, des enfants et même des gens âgés...

Dans un tel système, cet apport de travail non salarié « compense » le bas niveau du revenu salarial et, par conséquent, représente dans les faits une subvention indirecte aux employeurs des salariés appartenant à ces familles. Si l'on y pense, c'est scandaleux, mais le sexisme nous permet justement de ne pas y penser. Le sexisme n'est pas seulement l'allocation d'un travail différent ou même dévalué pour les femmes, comme le racisme n'est pas seulement de la xénophobie. Le racisme vise à garder les gens à l'intérieur du système de travail et non pas à les en expulser ; le sexisme vise la même chose.

La manière dont nous amenons les femmes — ainsi que les jeunes et les gens âgés — à travailler pour créer des plus-values pour les possesseurs de capital qui ne leur paient même pas un salaire consiste à proclamer qu'en réalité leur travail n'en est pas un. Nous inventons le concept de la « femme au foyer » et nous affirmons qu'elle ne « travaille » pas, qu'elle se contente de « garder la maison ». C'est ainsi que lorsque les gouvernements calculent le pourcentage des forces de travail en activité, les « femmes au foyer » ne figurent ni dans le numérateur ni dans le dénominateur de l'opération. Le sexisme est accompagné, automatiquement, par l'« âge-isme ». Comme nous prétendons que le travail de la femme au foyer ne crée pas de plus-value, nous prétendons également que les apports en travail multiples des non-salariés jeunes et vieux n'en produisent pas non plus.

Certainement, rien de tout cela ne reflète complètement la réalité. Mais cela fait partie d'une idéologie globale qui est très puissante. La combinaison de l'universalisme et de la méritocratie comme base de légitimation du système par les cadres et les couches moyennes du système, et du racisme-sexisme comme mécanisme destiné à structurer la majorité de la force de travail fonctionne très bien. Jusqu'à un certain point seulement, toutefois, et cela pour une raison bien simple. Les deux structures idéologiques de l'économie-monde capitaliste sont en contradiction flagrante l'une par rapport à l'autre. Dans leur combinaison l'équilibre est fragile et risque toujours d'être rompu, car divers groupes tentent de pousser plus loin, les uns la logique de l'universalisme, les autres celle du racisme-sexisme.

Nous savons ce qu'il advient lorsque le racisme-sexisme va trop loin. Les racistes peuvent tenter d'éliminer totalement le groupe externe, soit rapidement, comme dans le cas du massacre des juifs par les nazis, soit moins rapidement, comme dans celui de la poursuite d'un apartheid total. Poussées à ces extrêmes, ces doctrines sont irrationnelles et, parce qu'elles sont irrationnelles, elles rencontrent des résistances non seulement de la part des victimes,

---

<sup>1</sup> Ou mieux : des structures de foyer domestique (en anglais household). Cf. ci-dessous « Les structures du foyer domestique et la reproduction de la force de travail dans l'économie-monde capitaliste »

mais également de la part des forces économiques puissantes qui s'opposent, non pas au racisme, mais au fait que son objectif de départ — une force de travail ethnicisée mais productive — a été oublié en chemin.

Nous savons également ce qui arrive lorsque l'universalisme est poussé trop loin. Certains peuvent vouloir mettre en pratique une véritable égalité dans le travail et sa rétribution, égalité où la race (ou son équivalent) et le sexe ne joueraient véritablement plus aucun rôle. Mais alors que pousser trop loin le racisme peut se faire très rapidement, il n'existe pas de moyen rapide pour déployer plus largement l'universalisme, car il faut éliminer non seulement les barrières légales et institutionnelles anti-universalistes, mais également les structures intériorisées de l'ethnicisation, et cela requiert du temps : pour le moins une génération. Il est donc plus facile d'empêcher l'universalisme d'aller trop loin. Au nom même de l'universalisme, on peut dénoncer le soi-disant « racisme à rebours » toutes les fois qu'une mesure est prise pour démanteler l'appareil institutionnalisé du racisme et du sexisme.

Ce que nous voyons est donc un système qui opère grâce à une corrélation étroite entre des doses bien mesurées d'universalisme et de racisme-sexisme. Il y a toujours des efforts pour pousser « trop loin » l'un ou l'autre des termes de l'équation. Il en résulte une sorte de trame en zigzag. Cela aurait pu continuer éternellement, si un problème ne se posait. Et qui n'est pas des moindres.

Avec le temps, les zigs et les zags ne se réduisent pas, mais ont tendance à s'élargir. La poussée vers l'universalisme se fait de plus en plus forte. Celle vers le racisme et le sexisme, aussi. Les enchères montent et ce, pour deux raisons. Il y a, d'une part, l'impact, sur tous les participants, de l'information acquise sur l'expérience historique accumulée. Et il y a, de l'autre, les tendances conjoncturelles du système lui-même. Car le zigzag de l'universalisme et du racisme-sexisme n'est pas l'unique zigzag du système. Il y a aussi, notamment, le zigzag de l'expansion et de la contraction économique avec lequel le zigzag idéologique de l'universalisme et du racisme-sexisme est en corrélation partielle. Le zigzag économique devient lui aussi plus aigu. Cela résulte d'un autre phénomène que je ne peux pas discuter ici. Je voudrais toutefois souligner une seule chose. Comme les contradictions générales du système mondial moderne engagent ce système dans une longue crise structurelle, le point idéologico-institutionnel le plus critique dans la recherche d'un système de rechange se situe, en fait, dans l'acuité de la tension, dans l'amplification des zigs et des zags entre l'universalisme et le racisme-sexisme, il n'y a pas lieu de poser la question de savoir lequel des deux termes de l'antinomie finira par l'emporter, puisqu'ils sont liés l'un à l'autre dans leur conception même. La question qui se pose est de savoir si et comment nous inventerons des systèmes nouveaux qui ne relèveraient ni de l'idéologie de l'universalisme ni de celle du racisme-sexisme. Telle est notre tâche et elle n'est pas facile, il s'agit toutefois d'une tâche réalisable, bien que sa réalisation ne soit certainement ni inévitable ni automatique.

Mis en ligne sur Cairn.info le 14/09/2017

LA CONDITION  
NOIRE

## Conclusion

### « QUEL EFFET ÇA FAIT D'ÊTRE UN PROBLÈME ? »

Dans les premières pages des *Âmes du peuple noir*, Du Bois demande, un peu amer : « Quel effet ça fait d'être un problème ? » Il explique que, pour lui, la révélation de sa condition noire se produisit dans son enfance, lorsqu'une fillette refusa la carte qu'il lui tendait : « Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile ! » Dans le monde majoritairement blanc de la Nouvelle-Angleterre, la condition noire se fonde d'abord sur un regard différent posé sur soi, la conscience d'être un « fils de la nuit », écrit Du Bois. Le sentiment d'être à la fois soi, d'être riche de sa vie intérieure, de ses tourments et de ses espoirs, bref, celui d'être une personne unique, et celui d'être réduit par les autres à son apparence noire, considéré « avec un amusement teinté de pitié méprisante » – ce sentiment-là est appelé par Du Bois la « double conscience » d'Américain et de Noir.

En dépit de différences évidentes entre les États-Unis du début du XX<sup>e</sup> siècle et la France du début du XXI<sup>e</sup>, la « double conscience » me paraît toujours actuelle. Mon enquête dans la France noire d'hier et d'aujourd'hui a mis d'abord au jour une demande, sans doute pas partagée par tous les Noirs, mais par un nombre si important d'entre eux qu'elle peut être

considérée comme une demande collective. Elle peut s'énoncer ainsi : nous voulons être à la fois français et noirs, sans que cela soit vu comme suspect, ou étrange, ou toléré à titre de problème temporaire en attendant que l'assimilation fasse son œuvre. Nous voulons être invisibles du point de vue de notre vie sociale, et par conséquent que les torts et les méfaits qui nous affectent en tant que Noirs soient efficacement réduits. Mais nous voulons être visibles du point de vue de nos identités culturelles noires, de nos apports précieux et uniques à la société et à la culture françaises. Ce paradoxe, qu'Éric Fassin appelle le « paradoxe minoritaire », en prolongement du « paradoxe féministe » de Joan Scott, me semble résumer assez bien les aspirations des Noirs de France ? À la question « Quel effet ça fait d'être un problème ? », il est possible, dans le cas français, d'ajouter une autre question : « Quel effet ça fait d'avoir des problèmes parce qu'on est noir ? »

L'exercice du portrait collectif est délicat, mais les traits saillants du groupe des Noirs de France apparaissent avec suffisamment de netteté pour qu'il soit légitime de s'y prêter. Nous avons vu qu'il s'agit d'une population plutôt jeune, plus masculine que la moyenne nationale et occupant majoritairement des emplois ouvriers et employés (soit les caractéristiques somme toute classiques d'une population de migration récente), représentant 4 % à 5 % de la population française, et surreprésentée dans les grandes agglomérations, particulièrement les régions parisiennes, marseillaise et lyonnaise. On se gardera d'oublier un groupe plus réduit de professions intermédiaires, de cadres et professions libérales, pour un cinquième environ de la population noire française.

Cette population, installée dans sa grande majorité en métropole depuis les années 1960, entretient cependant une vieille histoire avec la France : c'est évident dans le cas des domiens noirs, majoritairement esclaves jusqu'en 1848, puis citoyens des vieilles colonies et enfin de départements français depuis 1946. Mais c'est vrai aussi pour de nombreux Africains,

venus d'anciennes colonies françaises, majoritairement francophones, et dont les mémoires nationales et familiales ont été marquées par la colonisation, les migrations des aînés et l'entôlement des « tirailleurs » pendant les guerres mondiales. En revanche, une histoire plus ancienne encore, celle des Noirs des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, s'est effacée des mémoires et n'est guère connue que des historiens.

Il ne faut pas sous-estimer non plus le pouvoir d'attraction de la France. Dans les années 1940, un jeune Sénégalais, à son maître d'école de brousse qui lui demandait pourquoi il voulait étudier à Paris, répondit simplement : « Pour rencontrer Jean-Paul Sartre. » Je ne sais exactement ce qu'il connaissait de Sartre, si même il savait quelque chose de plus que son nom même. Mais Paris, capitale d'empire, aimant magnétique du pouvoir et de ses contestations, était bien un lieu où s'exprimerait, dans les résidences étudiantes ou les cafés, une manière de penser ensemble l'émancipation des hommes, la condition coloniale et la condition noire. Paris a été une capitale noire, où Africains, Caribéens, Guyanais, Afro-Américains ont frayé depuis les années 1920, et où une rencontre entre l'universel humain et le particulier noir s'est opérée, avec ses tensions, ses contradictions, ses déchirures parfois. Cette rencontre a permis la revalorisation de l'« être noir », objet historique de mépris ou de condescendance, par un processus classique d'inversion du stigmate transformant en fierté les apparences et les cultures jadis dépréciées.

Même si le racisme biologique assumé n'a guère vécu au-delà de la Seconde Guerre mondiale, il a muté sous une forme culturelle qui demeure vivace aujourd'hui, et trouve assez couramment à s'exprimer lors de moments de tension comme la crise des banlieues de l'automne 2005. Il peut également prendre la forme d'une apologie discrète mais réelle de la mission colonisatrice, certes entachée d'« erreurs » mais finalement positive pour les colonisés eux-mêmes, compte tenu de leur voisinage avec l'état de nature. Sa particularité, concernant

les Noirs, est qu'il a été plus empreint de mépris que de haine : d'où un registre paternaliste dominant. Mais il peut aussi s'accompagner d'une stigmatisation raciale plus violente, qui pèse en particulier sur les jeunes hommes noirs : si, par exemple, ils se réunissent dans un lieu public, on les considère alors comme formant une « bande ethnique », forcément dangereuse pour la République. La télévision les filme avec complaisance, capuche relevée, sur un fond de musique angossante, avec un commentaire alarmiste les associant aux gangs américains. À cela il faut ajouter le poids des discriminations dans l'accès aux biens rares qui pèsent sur les Noirs. J'ai pointé la difficulté de les factueliser et de les articuler à une politique publique pragmatique qui se soucie autant des principes que des résultats et de leur *monitoring*. À eux seuls, les témoignages multiples et probants justifieraient pourtant la mise en place d'une politique d'action positive, qui devrait se fonder sur l'évaluation réfléchie des expériences étrangères. Il convient certes dans ce domaine sensible d'agir avec précaution mais c'est bien l'inaction qui constitue le péril le plus immédiat. C'est peut-être en partie en raison du manque d'équipement approprié pour décrire et mesurer les discriminations en France que le terrain mémoriel est celui où les personnes noires expriment le plus amèrement leurs difficultés sociales.

Certains pourraient objecter que ce livre est une histoire de la « victimisation », selon un mot couramment utilisé aujourd'hui. Mais, en vérité, ne serait-il pas bien extravagant et malhonnête d'écrire une histoire et une sociologie des Noirs de France qui fassent l'impasse sur les phénomènes de domination raciste et discriminatoire ? Ce livre entend montrer que les Noirs ont fait l'expérience d'une domination de classe (pour la plupart, ils ont été situés dans le monde des ouvriers et des employés les plus modestes de la hiérarchie socioprofessionnelle) et d'une domination raciale, en dépit des proclamations vertueuses de la République. Il dit que les personnes

noires qui vivent actuellement en France métropolitaine ont vécu, pour la plupart, des expériences racistes ou discriminatoires qui n'ont certes pas nécessairement un caractère irrémédiable, qui ne se comparent évidemment pas aux systèmes de racisme officiel de l'apartheid sud-africain ou de la ségrégation états-unienne, ni même au fait colonial de jadis, mais qui pèsent néanmoins défavorablement dans leur vie et celle de leurs entourages. Cela, d'une telle manière qu'il est possible de qualifier le fait d'être noir de handicap social objectif. En cela, les Noirs sont semblables aux autres minorités, qu'elles soient de phénotype racial, de sexe, de comportement sexuel, de handicap physique, qui sont également affectées de handicaps sociaux divers, dont les histoires, les formes et les effets agissent bien entendu selon des modalités différentes. Faire l'histoire de la manière dont telle particularité physique ou sexuelle est devenue un stigmate ; mesurer les effets contemporains de ces particularités et réfléchir à l'allègement de l'« impôt social » payé par celles et ceux qui les portent, ne saurait se réduire à l'expression condescendante de « victimisation ». Celle-ci n'est-elle d'ailleurs pas, bien souvent, utilisée dans un sens dépréciateur, pour suggérer le silence à celles et ceux qui ont l'aplomb de ne pas s'accommoder de leur situation ?

Justement, nous avons vu que les personnes concernées ne se sont pas résignées dans une posture victimaire, qu'elles ont su inventer des formes militantes de protestation contre l'ordre social et racial colonial ou postcolonial et créer des sociabilités propres. Il a fallu pour cela des conditions objectives et subjectives par lesquelles la construction d'un *sujet* noir a pu s'opérer à certains moments : des années 1920 au début des années 1960, puis à partir de la fin des années 1990. Cette conscience noire française doit aussi se comprendre en relation avec des phénomènes similaires dans d'autres pays, en premier lieu les États-Unis, mais aussi la Grande-Bretagne et d'autres encore, globalement situés sur le pourtour atlantique,

délimitant ainsi, pour reprendre la notion essentielle de Gilroy, un *Atlantique noir* d'échanges migratoires, intellectuels et artistiques notables depuis l'entre-deux-guerres.

La naissance puis la renaissance de la conscience noire française ont été confrontées à des difficultés et à des obstacles redoutables. En premier lieu, les caractéristiques mêmes de la minorité noire installée en métropole, numériquement faible jusqu'aux années 1960 et aux origines géographiques et culturelles diverses qui ne favoriseraient pas un regroupement sur un fondement racialisé. En second lieu, la force du discours républicain, théoriquement aveugle à la couleur de peau, revendiquant des épisodes historiques glorieux comme l'abolition de l'esclavage, et intimidant celles et ceux qui osaient parler en tant que Noirs en les affublant d'épithètes offensantes (« noiriste », « communautariste », voire « raciste ») pour mieux disqualifier leurs demandes. À cette aune, Martin Luther King lui-même pourrait être accusé de la sorte... En troisième lieu, pendant une bonne partie du siècle, la robustesse des organisations révolutionnaires (partis et syndicats), offrant une perspective de transformation sociale englobant les problématiques coloniales et désamorçant par là les efforts d'autonomisation des colonisés, considérés au mieux comme une « thèse mineure de la dialectique », au pire comme une « fausse conscience » favorisant en dernière analyse les intérêts de la bourgeoisie. En quatrième lieu, le piège de l'essentialisme, que certaines voix de la négritude n'ont pas évité et qui a fourni des arguments tout trouvés aux républicains conservateurs. Malgré cela, et à rebours de l'imagerie coloniale les présentant le plus souvent comme des enfants enclins à la paresse mais obéissants, les Noirs d'origine africaine ou caribéenne ont su inventer des manières de protester et de résister à un ordre social défavorable. Des manières sans doute discrètes, comparées aux grands gestes politiques de la France contemporaine, mais pas négligeables pour autant.

Il est possible que, dans les années à venir, les minorités

visibles s'organisent effectivement, soit sous une forme fédératrice commune, soit sous la forme d'un réseau liant souplement plusieurs fédérations. Ces organisations pourraient être en mesure de faire valoir des droits, de dénoncer les méfaits discriminatoires et racistes, de parler « en tant que » noirs, ou arabo-berbères, ou autres, pour réduire les torts qui les affectent sous cette qualité. Mais il est également possible que ces tentatives d'organisation échouent, en raison de divisions perçues ou présentées comme insurmontables entre personnes minorées, et de l'indifférence, voire de l'hostilité, d'une partie importante du pouvoir d'État et des partis politiques. On peut même estimer que l'histoire tend plutôt à valider cette dernière hypothèse, qui confirmerait alors le républicanisme français dans sa forme classique. Mais il convient aussi de reconnaître que le fameux modèle républicain est de plus en plus critiqué, et critiquable, en raison de son incapacité à agir pragmatiquement contre les discriminations, voire à les relativiser : c'est le « je sais bien mais quand même » (Oscar Mannoni), qui exprime la dénégation de la discrimination et correspond à l'attitude des pouvoirs publics. Ces dernières années, les institutions d'État n'ont pas été avares de déclarations de principe, mais les politiques antidiscriminatoires font encore cruellement défaut, en dépit d'expériences intéressantes menées çà et là.

En outre, l'idée selon laquelle la politique antidiscriminatoire nécessite non seulement l'engagement des autorités publiques et des institutions privées, mais aussi la mobilisation et l'organisation des personnes minorées n'apparaît plus aussi impie que dans un passé récent. Dans les pays où cette politique enregistre des résultats probants, elle s'appuie sur une action « par le haut » des institutions, et « par le bas » de la société civile. Les associations sont à même de faire valoir les points de vue des discriminés, de critiquer et aiguillonner les institutions, en même temps que d'apporter un réconfort et

une écoute. Pourtant, ces associations ont souvent dû subir l'opprobre et la méfiance.

Du côté de la gauche, on leur a reproché de contribuer à la « désaffiliation » de la classe ouvrière, d'affaiblir la solidarité de classe qu'il faudrait pourtant renforcer à l'heure du libéralisme triomphant. Nous avons vu que l'argument n'est pas nouveau : il fut utilisé par le Parti communiste des années 1920 pour contrer les velléités autonomistes de Lamine Senghor ou Kouyaté. On l'entendit aussi lors des mobilisations des travailleurs africains des foyers, dans les années 1970, regardées avec grande méfiance, et même combattues par les centrales syndicales, voire par le PCF comme lors de la destruction d'un foyer à Vitry-sur-Seine en décembre 1980. Or, il est possible de reconnaître l'importance de la classe dans la formation des organisations progressistes, et de considérer que celles-ci peuvent aussi procéder de logiques raciales ou genrées qui participent des rapports de domination. La question raciale est une composante de la question sociale.

Du côté de la droite et d'une partie de la gauche souverainiste, le soupçon a plutôt porté sur le fait que les associations en question affaibliraient la nation, alors que celle-ci aurait besoin d'être confortée, au moyen, par exemple, d'un ministère de l'identité nationale ouvertement hostile à la « mauvaise immigration » des Africains. Là encore, le thème n'est pas nouveau. Dans l'entre-deux-guerres, le « Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies » surveillait et infiltrait les organisations « indigènes » suspectées de sédition et de propagande antirangaise. Plus récemment, elles ont pu être suspectées de ne pas favoriser l'assimilation des Noirs dans le corps national. Or, ce livre montre que, dans l'ensemble, les Noirs de France tiennent à leur identité française et que leur association éventuelle procède plus d'une logique minoritaire que communautaire. Le fameux « communautarisme » est une construction idéologique qui n'a, pour le moment, pas d'existence réelle dans la minorité noire

de France — à l'exception sans doute de quelques groupes dérisoires.

En ce sens, leurs demandes sont bien universalisables, puisque susceptibles de convaincre les personnes de bonne volonté : il est question d'égalité des droits, de dignité, de lutte effective contre les discriminations. En revanche, la notion de « souffrance sociale » me semble moins pertinente. Invoquer la souffrance plutôt que la justice sociale dans les analyses et les discours politiques peut sans doute être efficace en ce qu'elle suscite la compassion, provoque des adhésions sentimentales, permet de crier au scandale. Mais la compassion est éphémère et peut se transformer en sentiment de lassitude ou d'agacement : « encore eux ? ». La « bonne cause » ne s'appuie pas nécessairement sur l'exposition d'une souffrance, mais sur des principes de justice. Si la souffrance n'est pas transformée en une analyse et une réflexion susceptibles d'être partagées sous forme de revendications réalisables et de modes de solidarité dans lesquels les personnes de bonne volonté puissent se reconnaître, alors elle prend la forme stérile d'une concurrence infinie de mémoires blessées et de jalousies recuites. D'où l'intérêt, dans une perspective associative, de penser l'identité noire sous une forme « fine », relative à une expérience sociale concrète, en mesure de rassembler sans exclure celles et ceux attachés aux principes de justice, plutôt que sous une forme « épaisse », qui tend à circonscrire trop étroitement autour d'une identité, qui, à l'extrême, peut amener à une forme d'intolérance et de fermeture. L'identité fine permet de se penser comme noir, sans honte ou fierté particulières, tout en valorisant, le cas échéant, les expressions culturelles issues des mondes africains et caribéens.

Car cette approche sociale de formes de solidarité noire ne reconnaît pas la force et la beauté des cultures afro-antillaises, bien au contraire. On se réjouit de constater qu'elles sont installées en métropole depuis l'entre-deux-guerres, selon des modalités diverses, et qu'elles se sont diffusées en

métissant la société française, au-delà des Noirs eux-mêmes, qui en demeurent cependant les porteurs privilégiés.

La condition noire ne se résume pas à une somme de difficultés vécues : à son meilleur, elle a aussi incarné un universalisme qui n'est pas synonyme d'uniformité, une capacité à s'appuyer sur l'expérience des oppressions et des protestations pour en tirer les accents du blues, de la morra ou du reggae, « les bijoux rapportés de la servitude<sup>3</sup> ». Une manière obstinée de penser le singulier et l'universel de l'expérience noire dans la condition humaine.

Annexe A

SITUATION SOCIALE  
ET COULEUR DE PEAU :  
NOIRS ET MÉTIS

Source : sondage TNS-Sofres, Baromètre des discriminations, mené pour le compte du Cran en janvier 2007.

*Revenus du foyer (France métropolitaine)*

	Ensemble de la population « noire »	Personnes se déclarant « noires »	Personnes se déclarant « métis » issus de « Noirs »
Moins de 800 euros	12	13	10
De 800 à moins de 1 200 euros	20	20	15
De 1 200 à moins de 1 800 euros	22	23	19
De 1 800 à moins de 2 300 euros	15	14	19
De 2 300 à moins de 3 800 euros	16	16	17
3 800 euros ou plus	5	4	10
NSP	10	10	10
Total	100 %	100 %	100 %

On observe que, en moyenne, les revenus des métis sont supérieurs à ceux des Noirs.

AUTEURS CONTEMPORAINS 1  
APPROCHER SOCIOLOGIQUEMENT LE RACISME ET LES PROCESSUS DE RACIALISATION

**Pour aller plus loin... (bibliographie non-exhaustive)**

BABLIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel. 2007. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris : La Découverte.

CERVILLE Maxime. 2013. *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*. Paris : Editions Amsterdam, 2013

CESAIRE Aimé. 1950. Discours sur le colonialisme. Paris : éditions Réclame. (Paris : éditions Présence africaine. 1955)

DE RUDDER V., POIRET C. & VOURET F.. 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris : PUF.

DHUME Fabrice, DUNEZAT Xavier, GOURDEAU Camille, RABAUD Aude. 2020. *Du racisme d'État en France ?*. Lormont : Le Bord de l'eau.

DHUME Fabrice. 2016. « Du racisme institutionnel à la discrimination systémique ? Reformuler l'approche critique ». *Migrations Société*, vol.28, n°163, p. 51-64.

DORLIN Elsa. 2006. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris : La découverte.

ESSED Philomena. 1991. *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. New-York: Sage.

FANON Frantz, 2002 [1961]. *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

FANON Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

FANON Frantz. 1956. « Racisme et culture », *Présence Africaine*, n°8-10, p. 122-131.

FASSIN Éric et FASSIN Didier. 2006. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris : La Découverte, 2006

GUILLAUMIN Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de Nature*. Paris : Côté- femmes.

HAJJAT Hajjat et MOHAMMED Marwan. 2016. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.

JOUNIN N., PALOMARES E., RAVAUD A. 2008. « Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires », *Sociétés contemporaines*, n° 70, p. 7-23.

MEMMI Albert. 1957. *Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur*. Paris : Gallimard.

NDIAYE Pap. 2008. *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris : Calmann-Lévy.

POUTIGNANT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne. 1995. *Théories de l'ethnicité, suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth*. Paris : PUF.

SIMON Pierre-Jean. 2006. *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.