

# *Le Racisme*



**Pierre-André Taguieff**

Directeur de Recherche au CNRS

# *Le Multiculturalisme*



**Michel Wieviorka**

Directeur du CADIS (EHESS)

1998

Les deux textes présentés ci-dessous sont issus de séances des “ Lundis du CEVIPOF ”, au cours desquels, une fois par mois, des chercheurs exposent leur recherche, d’une manière synthétique, sur un thème rattaché à un ensemble plus large.

En 1996-1997, le thème d’ensemble traité était :

“ les mots de la politique ”  
(Mots, modes et modes d’emploi).

Lundi 25 novembre 1996 :

**Pierre-André TAGUIEFF : “ Le racisme ”**

Lundi 13 janvier 1997 :

**Michel WIEVIORKA : “ Le multiculturalisme ”**

Lundi 3 février 1997 :

Sophie DUCHESNE : “ La citoyenneté ”

(les cahiers du CEVIPOF N°18)

Lundi 3 mars 1997 :

Odile RUDELLE : “ Le modèle républicain ”

(les cahiers du CEVIPOF N°16)

Lundi 5 mai 1997 :

Lucien JAUME : “ Le libéralisme ”

(les cahiers du CEVIPOF N°18)

Lundi 2 juin 1997 :

Gil DELANNOI : “ La démocratie ”

(les cahiers du CEVIPOF N°18)

En 1997-1998, le programme était sur :  
“ Crise de la gouvernance et globalisation ”

Lundi 1er décembre 1997 :

Jean LECA : “ Démocratie et globalisation ”

Lundi 19 janvier 1998 :

Daniel BOY : “ Sciences, politiques publiques et citoyenneté ”

Lundi 9 février 1998 :

Patrick LE GALES : “ Gouvernance des territoires, intégration européenne et mondialisation ”

Lundi 16 mars 1998 :

Thierry VEDEL : “ Peut-on gouverner les nouvelles techniques de communication ? ”

Lundi 6 avril 1998 :

Elie COHEN : “ Politiques publiques institutionnelles : l'interdépendance des banques centrales ”

Lundi 25 mai 1998 :

Pierre MULLER : “ Gouvernance européenne et globalisation ”

∞ Sommaire ∞

<b>I- LE RACISME-Pierre-André TAGUIEFF .....</b>	<b>4</b>
INTRODUCTION .....	4
<i>Expliquer le racisme, repenser l'antiracisme</i> .....	4
I. UN PHENOMENE INHERENT A LA NATURE HUMAINE ? RACISME =	
ETHNOCENTRISME .....	22
II. LA THEORIE MODERNITAIRE ELARGIE .....	39
1. <i>Le mythe du « sang pur »</i> .....	40
2. <i>L'hypothèse du désir d'homofiliation physique et culturelle</i> .....	44
3. <i>Le système des castes : un pseudo-racisme</i> .....	49
III. LE TERME DE « RACISME » : ENTRE UNE EXTENSION IMMODEREE ET	
UNE DEFINITION ULTRA-RESTRICTIVE .....	52
1. <i>La théorie ultra-restreinte du racisme selon Lévi-Strauss</i> .....	55
2. <i>« Race » et « racisme » dans le langage ordinaire</i> .....	61
3. <i>Le néo-racisme : hypothèses et interrogations</i> .....	67
IV. SUR L'ANTIRACISME .....	77
1. <i>De l'éducation scientifique de l'humanité à la répression judiciaire</i>	
<i>des « racistes » : un demi-siècle d'antiracisme</i> .....	79
2. <i>Portée et limites d'un modèle critique : le « racisme</i>	
<i>institutionnel »</i> .....	89
3. <i>L'erreur d'interprétation « dispositionnaliste »</i> .....	96
CONCLUSION .....	102
<b>II-LE MULTICULTURALISME-Michel WIEVIORKA ...</b>	<b>105</b>
CONCLUSION .....	126

# I- Le Racisme

**Pierre-André TAGUIEFF**

---

## Introduction

---

*Expliquer le racisme, repenser l'antiracisme*

Unanimement condamné depuis un demi-siècle, le racisme n'a pas pour autant disparu. Il s'est métamorphosé, au point d'être devenu parfois méconnaissable. Et il s'est, à bien des égards, planétarisé. Il s'est par là même banalisé, normalisé. Sa forte spécificité scandaleuse, liée à son exceptionnalité visible, semble s'être effacée, comme diluée. Reconnu à peu près partout, en toute passion négative (haine, mépris, ressentiment), en toute discrimination et en toute forme d'exclusion, voire en toute extermination de masse — interprétée spontanément comme « génocide », donc comme réalisation planifiée d'un programme politique « raciste » —, il est devenu conceptuellement flou et paraît désormais faire partie du paysage. Le Mal absolu est devenu le mal ordinaire. Un malaise s'est insinué dans la dénonciation du « racisme ».

Nous présupposons donc d'abord que ce qu'il est convenu d'appeler « le racisme » n'a point cessé, en dépit de la banalisation du terme, liée à un sur-emploi croissant, de poser des problèmes de définition, et, ensuite, que la lutte contre le racisme doit toujours et encore être interrogée, non seulement quant à son efficacité, voire à son utilité sous certaines formes et dans certains contextes, mais aussi et surtout quant à ses fondements. Car il faut bien constater, à explorer la littérature savante sur « le racisme », que celle-ci nous place devant des approches extrêmement diverses et des conceptualisations souvent incompatibles de l'objet « racisme ». Or, les conceptions différentes du racisme impliquent des visions différentes de l'antiracisme. Pour clarifier la question, il faut faire le détour par l'histoire et les sciences sociales, non sans problématiser les modèles d'intelligibilité et les données qu'elles fournissent, au regard d'exigences relevant de l'épistémologie, mais non moins de la philosophie morale et de la philosophie politique.

On se contente le plus souvent, y compris dans certains travaux savants, de définir le racisme, en premier lieu, par la *biologisation* du différent ou des différences pour naturaliser une infériorité attribuée ou établir une classification hiérarchisante des groupes humains, et, en second lieu, comme l'ensemble des attitudes et des conduites exprimant une « horreur des différences », un irrésistible et fondamental « refus de l'autre », une posture ou une disposition

*hétérophobe*<sup>1</sup>. Le problème définitionnel est loin d'être réglé pour autant. Il convient tout d'abord de faire des distinctions conceptuelles, de dissocier ce qui est amalgamé dans le sens commun et le discours ordinaire.

Nous distinguerons par exemple le *racisme classique*, biologique et inégalitaire, et le *néo-racisme*, différentialiste et culturel, qui ne biologise pas le différent<sup>2</sup>. Ou encore le racisme de type *universaliste* fondé sur un *déni d'identité* et le racisme de type *différentialiste* fondé sur un *déni d'humanité*. Précisons cette distinction fondamentale : le racisme dérivant de l'universalisme abstrait ne reconnaît pas la *dignité spécifique* de tel ou tel groupe, et il se reconnaît à son refus absolu du droit à la différence, à sa négation de la diversité humaine comme valeur (il est donc *hétérophobe*) ; alors que le racisme dérivant de la vision différentialiste radicale consiste à sacraliser les différences, phénotypiques ou culturelles, entre les groupes humains, il ne reconnaît pas une égale *dignité humaine* aux membres de tous les groupes, il nie donc la commune nature des humains (il pourrait être dit *hétérophile*). On doit également se garder de confondre le *racisme d'exploitation* (illustré par le colonialisme européen ou le système esclavagiste moderne) et le *racisme d'extermination*, incluant un projet

---

<sup>1</sup>. Voir : Albert Memmi, *Le Racisme. Description, définition, traitement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 115-118 ; Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Michalon, 1995, p. 302-304.

<sup>2</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988 (puis Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990), p. 14 et suivantes.

génocidaire plus ou moins explicite (le régime nazi en fournit l'illustration historique la plus visible). Cette importante distinction a été introduite en 1967 par la philosophe Jeanne Hersch<sup>3</sup>.

Enfin, c'est un fait social observable que, dans la récente période post-nazie, la norme antiraciste a été non seulement intériorisée par les citoyens des Etats démocratiques-pluralistes, notamment du fait de l'action des organisations antiracistes, mais encore institutionnalisée, à travers des législations antiracistes, permettant de sanctionner les actes jugés racistes comme des délits. Le racisme n'a pas pour autant disparu, mais ses modes de manifestation sont devenus inavoués, honteux, et, partant, ses expressions se sont faites indirectes et implicites. Bref, le racisme est largement devenu symbolique et voilé, n'apparaissant plus qu'exceptionnellement dans l'espace public sous la forme d'actes flagrants ou de propos explicites susceptibles de tomber sous le coup de la loi sans ambiguïté.

Le racisme peut aussi exercer ses effets à l'état diffus, à travers les normes culturelles et sociales en cours, ainsi que dans le fonctionnement même des institutions. L'hypothèse, déjà classique (et beaucoup discutée) en sciences sociales, du « racisme institutionnel », qui fut esquissée vers 1967-1968 aux Etats-Unis, portait précisément sur cette dimension cachée du racisme dans la société américaine (voir *infra*, IV, 2).

---

<sup>3</sup>. Jeanne Hersch, « Sur la notion de race », *Diogène*, n° 59, juillet-septembre 1967, p. 127-128.

Ces difficultés et ces interrogations conduisent à poser la question, fort épineuse, des critères d'identification ou de reconnaissance des formes du racisme, lorsque celui-ci n'est pas flagrant (sur le mode d'une injure à caractère racial, ou bien d'une discrimination à l'emploi ou au logement revendiquée comme telle, en raison d'une origine ou d'une apparence raciale).

On ne saurait donc se contenter de se référer vaguement, avec l'indignation morale requise, au « racisme » comme à l'un des noms idéologiques du Mal, voire du Mal absolu, en supposant naïvement que, de l'existence du substantif « racisme », l'on puisse inférer qu'il existe une entité une, homogène et invariable, définissable en tant que « racisme », clairement reconnaissable, et dont on pourrait viser de façon réaliste l'éradication prochaine, par les seuls effets de l'argumentation rationnelle et de la sanction judiciaire, sur fond de condamnation morale consensuelle, au nom des « valeurs démocratiques » — lesquelles se réduisent aux normes du « respect de l'autre » et de la « tolérance ».

Mais qu'entend-on ordinairement par l'expression « le racisme » ? Tout d'abord, une idéologie, la théorie pseudo-scientifique de l'inégalité des races humaines, fondée sur un déterminisme biologique grossier, du type « Telle race-telle culture », ou « Telle race-tel ensemble d'aptitudes ». Ensuite, un ensemble de conduites et de pratiques discriminatoires, qu'accompagnent des attitudes d'intolérance, voire des passions négatives, comme la haine ou le ressentiment.

S'efforcer d'éliminer le racisme ainsi défini, ce serait donc d'abord réfuter, sur la base des connaissances scientifiques actuelles, toutes les thèses fausses sur la diversité humaine, en les réduisant à leurs principes, c'est-à-dire à des préjugés et des stéréotypes, voire à des mythes (tel le mythe du « sang pur », qui a précédé celui des « races pures »). Ce serait ensuite construire une société sans discriminations, sans intolérance, sans haine ni mépris. Cependant, pour que l'entreprise antiraciste aboutisse, il faut que la réfutation rationnelle puisse emporter la conviction de tous les citoyens (du moins pour réaliser l'idéal antiraciste dans un seul pays), ensuite que la nouvelle société instaurée ne soit plus travaillée par des conflits, voire qu'elle soit dépourvue de toute division interne. C'est là que le caractère d'utopie abstraite de l'antiracisme ainsi défini saute aux yeux : il suffit, pour s'en convaincre, d'inventorier les conditions de réalisation de ses objectifs ultimes, l'accomplissement de ses fins ou de ses promesses. Cette critique théorique radicale, bien sûr, ne vaut que pour l'antiracisme radical, extrémiste ou maximaliste, doctrine de combat oublieuse des normes démocratiques-pluralistes minimales (tolérance, respect de la liberté d'opinion, pratique de la discussion critique ou du débat public, refus de la violence, etc.), et surtout, posture polémique, expression d'un simple rejet (« être contre »), sans articulation avec un projet sociopolitique. Pour le dire d'une formule : l'antiracisme ne peut ni ne doit être pris pour une politique ; mais il doit accompagner toute visée politique relevant du champ des valeurs démocratiques, afin de rappeler aux citoyens les principes et les idéaux fondateurs de la

République. Etre antiraciste, c'est rejeter inconditionnellement toute discrimination ou ségrégation fondée sur les origines ou les appartenances, ethniques, nationales ou culturelles-religieuses, des citoyens. Et c'est s'engager de diverses manières, d'abord pour que l'exigence d'égalité soit respectée dans le cadre de tel ou tel Etat-nation, ensuite afin qu'elle soit universalisée, qu'elle transcende ainsi les souverainetés nationales.

L'examen critique que nous venons d'esquisser laisse donc la voie libre à une lutte réfléchie et mesurée contre tel ou tel aspect du racisme, et surtout contre tel ou tel de ses facteurs ou de ses conditions d'apparition. Cette réorientation de l'antiracisme suppose d'attribuer ce que nous appelons racisme moins à des *dispositions* propres à des individus (ou à des groupes) qu'à des facteurs de *situation*. Il y a bien des individus qui, dans certains contextes, apparaissent comme « racistes », selon les critères que nous acceptons de ce qui est « raciste » : il ne faut pas pour autant les essentialiser, les enfermer à jamais dans la prison de leur « mauvaise nature » supposée, les réduire à des représentants quelconques d'un type essentiel, « le raciste », ou à l'incarnation du « racisme ».

Plutôt que de pathologiser ou de criminaliser « les racistes », de s'épuiser à les dénoncer et à les condamner en personne, il conviendrait de partir d'une analyse globale de la conjoncture (économique, sociale, politique, culturelle) pour définir les actions susceptibles de la transformer, ou pour le moins de la faire évoluer dans le sens d'une résolution des conflits, traités dans leurs sources.

Car le racisme dépend du contexte plutôt que des dispositions de certains acteurs. On passerait ainsi d'une lutte frontale contre les effets ou les symptômes, à une lutte indirecte contre les expressions du racisme, une lutte qui s'attaquerait aux causes de celles-ci. Mais ce serait nécessairement une lutte politique, supposant non sans un certain optimisme que la *volonté politique* peut modifier la situation en ses divers aspects, bref que l'action politique ne relève pas de l'illusion d'agir.

Ce serait là s'engager dans ce que j'appellerai volontiers un antiracisme prudentiel, sachant éviter le maximalisme, gardant notamment ses distances vis-à-vis des tentations du « politiquement correct », ce mélange d'obscurantisme et de conformisme idéologique opérant par interdits lexicaux, dont le vertuisme cache mal une haine de la connaissance scientifique, et une perte de confiance dans l'action politique.

Il convient en outre de ne pas oublier la mise en garde de Wittgenstein face aux termes d'usage courant : « De l'existence du substantif l'on ne peut pas induire l'existence de la substance. » Il faut se garder d'essentialiser la catégorie « le racisme ». Peut-être faut-il supposer d'abord l'existence de plusieurs racismes, passer du singulier au pluriel. Et supposer ensuite que les visions racistes varient, se transforment, s'adaptent à divers contextes, se recyclent, bref, se métamorphosent. Si l'on fait l'hypothèse que la pensée raciste constitue l'une des formes de l'essentialisme, c'est-à-dire de la tendance à ériger des types substantiels (« le Juif », « le Nègre », « l'Aryen », etc.) à partir

de différences visibles perçues comme des signes permanents et non ambigus d'appartenance à telle ou telle catégorie <sup>4</sup>, ce qui conduit à passer de l'apparence physique distincte à la substance génétique distincte (et corrélativement aux facultés mentales différentes), il reste à poser le problème de l'universalité ou de l'historicité de l'essentialisation, ainsi que celui de la variabilité des critères selon lesquels les catégorisations et les classifications essentialistes sont élaborées. Les enjeux de ces interrogations sont aussi clairs qu'importants : si la naturalisation ou l'ontologisation des caractéristiques apparentes (phénotypiques ou culturelles) est un invariant de la pensée humaine, alors ce qu'on appelle « racisme » ne fait que manifester une tendance cognitive propre à l'espèce humaine.

La définition des tâches et des fins de l'antiracisme doit être repensée d'abord par rapport aux réponses qu'on donne à ces questions fondamentales, à ces interrogations sur la nature du phénomène nommé « racisme », ensuite en référence aux déplacements des représentations racisantes et aux reformulations des arguments racistes, dans des contextes sociaux et politiques fort divers, où les

---

4. Voir : Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 31 et suivantes, p. 155 et suivantes ; Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, op. cit., p. 40, p. 238 ; Pierre-André Taguieff, *Le Racisme*, Paris, Flammarion, 1997, p. 65-66. Sur l'essentialisme défini comme la tendance à « inférer une différence d'essence à partir d'une différence d'apparence », voir la communication de Philippe Descola, « Race, cultures et ontologies », au colloque *Le Racisme devant la science*, Paris, Comité consultatif national d'éthique, 14 janvier 1998. (Actes à paraître, Cahiers du CCME.)

termes mal définis de « racisme » et de « xénophobie » désignent aujourd'hui avec confusion et approximation, tout à la fois, des pratiques plus ou moins institutionnalisées de discrimination et de ségrégation, des mobilisations ethnonationalistes, des formes d'intolérance à l'égard des groupes minoritaires ou déviants, des mouvements xénophobes classiques, liés à des attitudes nationalistes, etc. Il s'avère donc urgent de mettre de l'ordre dans ce désordre lexical et ce chaos sémantique.

Il faut tout d'abord considérer le caractère *pluridimensionnel* du racisme. Celui-ci, tel qu'on l'entend, du moins dans la plupart des travaux savants, se distribue sur les multiples dimensions que sont :

1) les *attitudes* (opinions, croyances, préjugés, stéréotypes) : c'est le racisme (ou l'antisémitisme) de *doxa*, qui se manifeste par divers modes de stigmatisation (injures, insultes, appels à la haine, menaces, etc.) ;

2) les *comportements* ou les pratiques sociales (de l'évitement à la discrimination et à la persécution, liés ou non à des mobilisations de masse) ;

3) les *fonctionnements institutionnels* de type exclusionnaire (le « racisme institutionnel ») ;

4) les *discours idéologiques*, liés ou non à des *programmes politiques*, et comportant le plus souvent, depuis environ le milieu du XIXe siècle, des prétentions à la scientificité : c'est le racisme (ou l'antisémitisme) de doctrine (le « racisme scientifique »).

Il convient ensuite de reconnaître que le racisme, sous telle ou telle forme, apparaît toujours *en interaction* avec des phénomènes sociaux de divers ordres, dans des contextes différents (système esclavagiste, domination coloniale, mobilisations nationalistes, guerres impérialistes ou ethniques, programmes de sélection eugéniste, etc.).

Il faut aussi, et corrélativement, tenir compte du fait que le racisme doctrinal ne se manifeste *jamais à l'état pur*, mais toujours comme une composante de certaines configurations idéologiques où il interfère avec d'autres « ismes » (nationalisme, colonialisme, eugénisme, évolutionnisme, social-darwinisme, etc.). Les constructions ou les interprétations historiques des « autres » racisés (différents de « nous » et opposés à « nous ») varient donc, des « sauvages », « barbares » et « primitifs » aux « moins évolués » ou aux « peu évolués », des imperfectibles ou des « incivilisables » aux « dégénérés » et autres porteurs de « tares » ou de défauts supposés héréditaires, des « indésirables » aux « inassimilables », des « biologiquement (ou génétiquement) inférieurs » aux « vies sans valeur de vie » (cliché de la langue nazie), etc. Devant cette valse indéfinie des catégorisations de l'altérité mauvaise ou redoutable, que faire ? Accepter la diversité, et travailler sur des segments, sur des champs particuliers, sans tenter d'en sortir ? Ou bien s'efforcer d'élaborer une catégorie englobante, une méta-catégorie de l'autre en tant qu'il est racisé ? Ce qui se profile ici, c'est la question de *l'unité du racisme*.

A cette question épineuse, l'on ne peut se risquer à donner une réponse, serait-elle des plus prudentes, sans faire le détour par la

position d'un problème préalable, ainsi formulable : le racisme est-il un phénomène inhérent à la nature humaine, et en quel sens ? Ou bien est-il un phénomène strictement lié à la modernité, et à quelle modernité ?

C'est la question des rapports entre l'ethnocentrisme et le racisme, qui ne cesse de revenir dans les discussions savantes contemporaines, de façon explicite<sup>5</sup> ou de façon indirecte.

Il s'agit de savoir, pour le dire d'un mot, si le racisme peut être considéré comme un phénomène universel, qui tendrait dès lors à se confondre avec l'ethnocentrisme dont il réactiverait certaines caractéristiques : autopréférence de groupe, hostilité ou intolérance à l'égard des autres groupes, tendance à dévaluer leurs formes culturelles. L'inconvénient majeur de cette définition ultralarge du racisme, qui revient à l'attribuer à la nature humaine, ou à la nature des sociétés humaines, est que les frontières de celui-ci avec la xénophobie, le tribalisme ou l'impératif territorial deviennent imperceptibles.

Cependant, si le racisme réactive bien certaines attitudes exclusionnaires relevant de ce qu'il est convenu d'appeler l'ethnocentrisme, ce qui me paraît indéniable, il ne saurait s'y réduire. Car certaines de ses caractéristiques ont une date et un lieu de

---

<sup>5</sup>. Voir : Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, préface, p. 14-16 ; Michel Giraud, « Le regard égaré : ethnocentrisme, xénophobie ou racisme ? », *Les Temps modernes*, n° 459, octobre 1984, p. 737-750 ; Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 246 et suivantes, p. 562, note 84 ; Pierre-

naissance, comme j'essayerai de le montrer brièvement. Il convient dès lors d'*historiciser* nos approches de ce phénomène polymorphe nommé « racisme », d'intégrer la dimension historique dans le modèle d'intelligibilité du racisme ou des racismes que nous sommes susceptibles de construire.

Qu'il soit abordé comme un système de domination ou comme un mode de pensée, le racisme constitue un phénomène historique, dont l'émergence est observable en Europe à l'aube de la modernité, avant même les premières élaborations de la notion classificatoire de « race humaine ». Mais s'il apparaît bien comme une invention occidentale, le racisme en tant qu'idéologie et ensemble de pratiques sociopolitiques s'est ensuite universalisé. Ses schémas constitutifs ont été diffusés partout dans le monde par l'impérialisme colonial, le système esclavagiste et le nationalisme xénophobe, et, plus récemment, à travers la banalisation des utopies eugénistes et ethnistes, dont les objectifs sont connus : « purifier » la race ou l'« améliorer », défendre ou réaliser la « pureté » d'une communauté référée à une origine ethnique ou culturelle, sacraliser une identité collective, mobiliser pour sa préservation...

Un autre champ, jusqu'ici peu ou mal exploré, s'ouvre à l'investigation et à l'interrogation : car certaines formes d'antiracisme se sont en outre construites comme des contre-racismes, sur le modèle des racismes contre lesquels elles réagissaient et/ou désiraient lutter.

---

André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 9-20, p. 31-32 ;  
Pierre-André Taguieff, *Le Racisme*, *op. cit.*, p. 12-18.

Par exemple, au racisme « blanc » et antinégriste à l'américaine (celui des partisans de la « suprématie blanche ») s'est opposé, à partir des années 1920, un racisme anti-Blancs fondé sur l'éloge de la négritude, sur une vision exclusiviste de l'identité raciale « black », manière de retourner le stigmat racial en restaurant l'estime de soi du Noir américain, mais qui prendra vite la forme d'un nationalisme ethnoracial et séparatiste — de Marcus Garvey à Louis Farrakhan<sup>6</sup>. On en pourrait dire autant, *mutatis mutandis*, du nationalisme hindou, né à la fin du XIXe siècle en réaction contre l'impérialisme colonial britannique et le comportement dominateur des colonisateurs, fondé sur la conviction de la supériorité absolue de la prétendue « race anglo-saxonne ». En intégrant le mythe aryen dans un corps de doctrine, les nationalistes hindous ont également procédé à un retournement idéologique, ils se sont érigés en héritiers de la race supposée originellement supérieure, les *Aryas*, leurs ancêtres revendiqués. Manière aussi de retrouver l'estime d'eux-mêmes, pour les victimes de la colonisation européenne<sup>7</sup>. En reprenant à leur compte le mythe aryen, les nationalistes hindous ont racialisé leurs réactions identitaires.

---

<sup>6</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, op. cit., p. 185-198. Pour une mise en contexte, voir Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 38 et suivantes, p. 55 et suivantes, p. 87 et suivantes.

<sup>7</sup>. Voir : Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 27 et suivantes ; Christophe Jaffrelot, « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue. Un concept entre deux cultures », dans Gérard Heuzé

Bien entendu, le problème de l'interprétation de ces mobilisations contre-racistes se pose, d'autant qu'elles ont fait tradition, dans divers contextes nationaux. Pour nous en tenir au seul exemple du contre-racisme des Noirs américains, la question peut être posée comme suit : s'agit-il seulement, si l'on peut ainsi dire, d'une *stratégie antiraciste* de type *séparatiste*<sup>8</sup> qui aurait mal tourné, ou bien d'un véritable *racisme* anti-Blancs, avec ses dogmes et ses représentations mythiques, parmi lesquelles ne manque pas même la classique vision du « complot juif mondial » ? Nous rencontrons ici l'une des multiples zones d'équivocité ou de basculement idéologique que l'on observe dans les interactions des racismes et des antiracismes. Dans les multiples mobilisations identitaires fondées sur des retournements de stigmates, des effets pervers s'observent, qui prennent parfois la forme de renversements dans le contraire. Ce qui est sûr, c'est que les frontières supposées claires et reconnues entre l'enfer habité par les racistes et le paradis peuplé d'antiracistes, ces frontières se révèlent parfois peu sûres et difficilement reconnaissables. Cette relativisation, conclusion provisoire d'une investigation analytique, ne peut que gêner, voire inquiéter, les militants antiracistes, ceux du moins qui acceptent qu'on jette un regard critique sur le champ de leurs

---

et Monique Sélim (dir.), *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, Paris, Karthala, 1998, p. 111-136.

<sup>8</sup>. Voir : George M. Fredrickson, « Une histoire comparée du racisme : réflexions générales », dans Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 52-53 ; Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 202-204.

engagements. Mais cette auto-réflexion critique me paraît devoir accompagner toute action de lutte contre le racisme, trop souvent conduite à l'aveugle à coup de cris d'indignation et de slogans à valeur émotive.

Dans les usages courants du mot *racisme*, aujourd'hui, l'on retrouve souvent des connotations négatives issues des héritages sémantiques des mots *xénophobie* et *ethnocentrisme*, lesquels désignent tant bien que mal aussi bien des attitudes collectives que des conduites de groupe, accompagnées de passions et d'affects puissants. Pour *xénophobie* : la peur, la haine et le ressentiment visant les étrangers, et plus largement, tout ce qui est étranger, autre, différent, ou, plus précisément, tout ce qui est culturellement préconstruit, dans un contexte sociohistorique défini, comme relevant du « non-soi » (on notera ici que le néologisme bien formé d'*hétérophobie* présenterait l'avantage de ne pas connoter une relation privilégiée avec le nationalisme). Pour *ethnocentrisme* : la fermeture sur soi, l'arrogance mêlée d'ignorance, l'intolérance à l'égard des normes culturelles autres que celles du groupe d'appartenance du sujet, voire le mépris pour tout ce qui n'est pas « nôtre ».

D'une part, donc, le rejet, l'hostilité, l'aversion ; d'autre part, la mise à distance, la surdité culturelle ou l'infériorisation des « autres » que « nous ». Dans les deux cas, l'on rencontre, comme une présupposition cognitive, une *catégorisation binaire* sans gradation de

proximité<sup>9</sup>. Or, dans le champ des attitudes et des conduites socialement observables, la perception strictement dichotomique (Nous *versus* Eux) apparaît comme un cas particulier, une forme rigide ou extrême de la perception négative de l'altérité, laquelle s'opère selon une gradation de rejets. Ce qui est observable, ce sont des degrés d'acceptation du différent, ou des degrés de rejet du différent, les variations tenant à la fois à la spécification de la catégorie rejetée (selon l'origine ou l'appartenance, la nationalité ou la religion, la race, l'ethnicité ou la culture) et au critère relationnel retenu, permettant de mesurer la distance sociale pour tel ou tel type de relations (« avoir des relations intimes avec un membre du groupe x », « en avoir comme voisins », « en avoir un qualifié comme patron », « que votre enfant épouse l'un d'eux », « que votre enfant ait un enfant avec l'un d'eux », etc.)<sup>10</sup>.

Il faut en outre relever que, dans certaines enquêtes d'opinion récentes portant sur « le racisme et la xénophobie », le terme d'*ethnocentrisme* est souvent employé comme synonyme de racisme ou de xénophobie, ce qui ne contribue pas à clarifier la question.

Pour poser correctement le problème des rapports entre l'ethnocentrisme et le racisme, il convient de cerner plus précisément le concept d'ethnocentrisme et d'esquisser une exploration de ses

---

<sup>9</sup>. Jeanne Ben Brika, Gérard Lemaine et James S. Jackson, *Racisme et xénophobie en Europe. Résultats d'une enquête d'opinion-1997* (octobre 1997), Commission européenne et Eurobaromètre 47-1, à paraître, p. 3.

<sup>10</sup>. *Ibid.*, p. 11.

diverses interprétations. Cette esquisse de construction conceptuelle me permettra de définir la conception anthropologique ultralarge du racisme, ou ce que j'appellerai, pour l'opposer à la vision *moderne* du racisme, la vision *éternitaire* de celui-ci.

***I. Un phénomène inhérent à la nature humaine ? Racisme = ethnocentrisme***

Le paléontologue Stephen Jay Gould n'exclut pas que les préjugés raciaux puissent être « aussi anciens que l'histoire connue »<sup>11</sup>. Il rejoint par là la thèse de l'historien Joel Kovel, qui suggère que « les phénomènes racistes sont omniprésents dans l'histoire », et que « la haine raciale est ancrée dans la nature humaine »<sup>12</sup>. Dans cette perspective, le racisme ne se distingue pas fondamentalement de l'ethnocentrisme, ni de la xénophobie. Plus précisément, pour ceux qui reconnaissent certaines caractéristiques proprement modernes dans le racisme, celui-ci apparaît comme la forme prise, dans la modernité, par les attitudes, les tendances et les comportements ethnocentriques. Telle est la vision continuiste du racisme, sur laquelle repose la définition ultralarge de celui-ci. Elle revient à identifier l'ethnocentrisme, phénomène anthropologique universel, en tant que source ou origine du racisme, dès lors réduit à l'une de ses manifestations historiques, disons son ultime rejeton moderne. Le proto-racisme ne serait autre que l'ensemble des attitudes et des conduites ethnocentriques.

---

<sup>11</sup>. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, New York, W. W. Norton, 1981, p. 31 (traduction française, *La Mal-Mesure de l'homme*, Paris, Ramsay, 1983, p. 27). Dans cette première partie, nous développons les analyses esquissées dans Pierre-André Taguieff, *Le Racisme, op. cit.*, p. 12-18.

<sup>12</sup>. Joel Kovel, *White Racism. A Psychohistory*, New York, Columbia University Press, 1984, p. XLVII ; voir Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, New York, The Free Press, 1995, p. 29-30.

L'ethnocentrisme peut être ainsi réinterprété comme représentant le proto-racisme universel, le pré-racisme ou le racisme élémentaire dont la nature humaine serait le sujet d'inhérence. Mais la xénophobie, et plus largement l'hétérophobie, peuvent tout autant apparaître comme des expressions du proto-racisme, dès lors qu'on les attribue à cet invariant que serait la nature humaine, ou qu'on les interprète, dans une perspective biosociale ou sociobiologique, comme des attitudes primordiales combinant le rejet du non connu et la défense du territoire, attitudes partagées par l'espèce humaine et nombre d'espèces animales.

Cette vision continuiste se retrouve à la base du modèle des trois niveaux de l'hétérophobie<sup>13</sup>, esquissé par plusieurs auteurs, qui revient à classer sur une échelle graduée (selon des critères variables : intensité affective ou rationalisation idéologique croissantes, élaboration « scientifique » plus ou moins prononcée, délire accusateur de plus en plus paranoïde) les attitudes de rejet ou d'exclusion des « autres ». On suppose ainsi avoir identifié les trois niveaux, degrés ou stades du « racisme », dont le concept élargi se confond dès lors avec celui

---

<sup>13</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 63-94.

d'hétérophobie (ou d'allophobie), du plus spontané au plus calculé, du plus « naturel » au plus « culturel », du plus simple au plus complexe, du plus « normal » au plus pathologique, et de l'universel aux particularités historico-géographiques. Ces trois niveaux peuvent être décrits de la manière suivante. En premier lieu, le *racisme primaire* (appelé « autrisme » par André Langaney)<sup>14</sup>, désignant les réactions supposées élémentaires de méfiance ou de crainte envers l'inconnu ou l'étranger, perçu comme ennemi, rejeté en tant que tel, et dont la présence déclenche fuite ou agression — « xénophobie » au sens strict du terme. En second lieu, le *racisme secondaire*, qui fait intervenir des modes de rationalisation de divers ordres (économiques, politiques, psychologiques ou culturels), pour justifier des attitudes ou des conduites d'exclusion (expulsion, ségrégation) ou de domination impliquant une exploitation économique (esclavage, système colonial). On suppose que le « préjugé racial » remplit une fonction de légitimation, en ce qu'il « sert à » justifier une situation de domination ou d'exploitation. Mais l'on se heurte ici à une difficulté de taille : cette conception du racisme ne décrit guère correctement que le fonctionnement de celui-ci dans la société capitaliste, indissociable du monde moderne. La « théorie exploitationnelle » du préjugé paraît ainsi supposer la vision du racisme comme phénomène strictement occidental et moderne, lié au surgissement du capitalisme à partir des XVe et XVIe siècles. En troisième lieu, le *racisme tertiaire*, le racisme

---

<sup>14</sup>. André Langaney, « Comprendre l'"autrisme" », *Le Genre humain*, n° 1,

« scientificisé », qui apparaît avec le recours systématique à la biologisation du discours légitimatoire, à travers des emprunts conceptuels à divers domaines de la connaissance scientifique (de l'anthropologie physique à la génétique, et de celle-ci à la psychologie différentielle des aptitudes intellectuelles). Les doctrines racistes et eugénistes de la fin du XIXe siècle, pour autant qu'elles se présentent comme « scientifiques » (Georges Vacher de Lapouge en France, Madison Grant aux Etats-Unis, Houston Stewart Chamberlain en Allemagne)<sup>15</sup>, relèvent du racisme dit tertiaire. Le critère ici retenu est le haut degré d'élaboration idéologique. Mais celle-ci ne se réduit pas à un habillage scientifique, au recours à la rhétorique du scientisme biologisant : elle implique tout autant la production d'énoncés chimériques<sup>16</sup>, relevant des mythes politiques modernes (le mythe du « sang pur », celui de la conspiration universelle, etc.). Dans le racisme dit tertiaire, à côté d'énoncés pseudo-scientifiques (incluant des références à Darwin, Mendel, etc.), qui autorisent à l'inclure dans la

---

1981, p. 94-106.

<sup>15</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuits, 1998 ; sur les eugénistes racistes anglo-saxons, voir Daniel J. Kevles, *Au Nom de l'eugénisme. Génétique et politique dans le monde anglo-saxon*, traduction française par M. Blanc, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 1-212 en particulier.

<sup>16</sup>. Dans sa typologie des énoncés antijuifs, Gavin I. Langmuir distingue les énoncés « réalistes » (dotés d'un fondement empirique), les énoncés « xénophobes » et les énoncés « chimériques » (l'accusation de meurtre rituel, par exemple) ; voir Gavin I. Langmuir, « Qu'est-ce que "les Juifs" signifiaient pour la société médiévale ? », dans Léon Poliakov (dir.), *Ni Juif*

classe des idéologies scientifiques<sup>17</sup>, l'on observe des énoncés proprement délirants qui, totalement dénués de bases empiriques, consistent en affirmations paranoïdes sur telle ou telle catégorie d'« autres », réductibles à des projections fantasmatiques (la hantise de l'« empoisonnement du sang » par le métissage Blancs-Noirs ou Aryens-Juifs, par exemple, dans la raciologie nazie)<sup>18</sup>. La catégorie de « racisme tertiaire » apparaît dès lors fort peu satisfaisante, mêlant des énoncés de divers types, ne permettant pas de distinguer entre sophistication pseudo-scientifique du racisme et fabulation racistoïde mettant en œuvre le schème de la « causalité diabolique » (Léon Poliakov)<sup>19</sup>.

Si la plupart des anthropologues sociaux (et/ou des ethnologues), à la suite de Claude Lévi-Strauss, refusent d'assimiler

---

*ni Grec. Entretiens sur le racisme*, Paris et La Haye, Mouton, 1978, p. 179-190.

<sup>17</sup>. Voir Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 33-45.

<sup>18</sup>. Voir : Edouard Conte et Cornelia Essner, *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris, Hachette, 1995, p. 119 et suivantes, p. 347 et suivantes ; Cornelia Essner, « Qui sera "juif" ? La classification "raciale" nazie des "lois de Nuremberg" à la "conférence de Wannsee" », *Genèses*, n° 21, décembre 1995, p. 4-28.

<sup>19</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 90-94. On se reportera à : Léon Poliakov, *La Causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, Calmann-Lévy, 1980 ; Léon Poliakov, « Causalité, démonologie et racisme. Retour à Lévy-Bruhl ? », dans Pierre-André Taguieff (dir.), *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, vol. 2, Paris, Berg International, 1992, p. 419-456.

l'ethnocentrisme à un proto-racisme<sup>20</sup>, il faut bien constater que, dans l'usage ordinaire, et en particulier dans le discours politico-militant, les mots « racisme » et « ethnocentrisme » tendent à être mis en équivalence. Mais cette assimilation notionnelle se rencontre parfois encore dans le discours savant, notamment celui de la psychologie sociale, celui de la science politique, voire celui de l'ethnologie.

Dans l'article « ethnocentrisme » de leur *Dictionnaire de l'ethnologie*, paru en 1973, Michel Panoff et Michel Perrin soutiennent ainsi la thèse de la continuité entre ethnocentrisme et racisme, celui-ci étant caractérisé comme la forme pathologique que celui-là prend dans la modernité occidentale. L'ethnocentrisme se présente sous deux aspects, cognitif d'une part (notre manière de connaître est la seule bonne), évaluatif et normatif d'autre part (nous sommes les plus humains des humains, les humains modèles, les meilleurs des hommes ou les seuls vraiment humains, dont les modes de vie sont exemplaires). Le terme « ethnocentrisme » désigne donc l'« attitude des membres d'une société qui ramènent tous les faits sociaux à ceux qu'ils connaissent ou qui estiment que leur culture est meilleure [que] et préférable à toute autre »<sup>21</sup>. Ainsi défini, l'ethnocentrisme peut être considéré comme « un phénomène universel », une attitude culturelle

---

<sup>20</sup>. Voir : Pierre-Jean Simon, « Ethnisme et racisme ou "l'Ecole de 1492" », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 48, janvier-juin 1970, p. 119-152 ; Pierre-Jean Simon, « Ethnocentrisme », *Pluriel-recherches*, n° 1, 1993, p. 57-63.

<sup>21</sup>. Michel Panoff et Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973, p. 97.

pour ainsi dire « naturelle », c'est-à-dire transculturelle. Mais ce qui n'est pas universel, selon les deux ethnologues, c'est une forme historique particulière qu'il aurait prise notamment dans l'Occident moderne, à savoir le racisme. La thèse continuiste est ainsi énoncée : l'ethnocentrisme « a revêtu dans certaines sociétés — en particulier dans la nôtre — un aspect activiste et conquérant qui, justifié à la seule vue de notre supériorité technique, s'exerce au détriment des autres peuples sous la forme de *racisme* »<sup>22</sup>. Universalité de l'ethnocentrisme, contingence et particularité, donc historicité du racisme, mais lien de filiation entre le premier « isme » et le second.

Pour mieux cerner les enjeux de la discussion, repartons du modèle classique de l'ethnocentrisme, tel qu'il continue de fonctionner en anthropologie sociale aujourd'hui. Au tout début de son livre paru en 1906, *Folkways* (« Coutumes populaires »), le sociologue américain William Graham Sumner introduit et définit ainsi le concept d'ethnocentrisme : « Le point de vue suivant lequel le groupe auquel on appartient est le centre du monde et l'étalon auquel on se réfère pour juger tous les autres, mérite, en langage technique, le nom d'"ethnocentrisme". Des coutumes populaires lui correspondent, destinées à justifier à la fois les relations à l'intérieur du groupe et celles du groupe avec l'extérieur. Chaque groupe entretient sa fierté et sa vanité propres, fait parade de sa supériorité, exalte ses propres divinités et considère avec mépris les étrangers [*outsiders*]. Chaque groupe pense

---

<sup>22</sup>. *Ibid.*

que ses propres mœurs [*folkways*] sont les seules bonnes, et n'a que dédain pour celles des autres groupes, quand il les remarque <sup>23</sup>. » Cette définition de l'ethnocentrisme comme un phénomène global (à la fois cognitif, affectif, évaluatif, normatif) et comme une attitude-conduite universelle présuppose la distinction élémentaire entre le groupe propre (le groupe d'appartenance du sujet) et les autres groupes, entre « nous » et tous les représentants de la catégorie « les autres »-« eux ». Mais « le fait essentiel », précise Sumner, est « que l'ethnocentrisme conduit chaque peuple à exagérer, à intensifier les traits particuliers à ses propres coutumes, ceux qui le distinguent des autres peuples » <sup>24</sup>. Cette centration sur la différence du groupe propre est en même temps une sur-valorisation des qualités qui lui sont attribuées de façon exclusive. L'autopréférence de groupe implique le mépris ou l'intolérance à l'égard des autres groupes.

Se définir soi-même comme représentant l'humanité, à l'exclusion de tout autre, ériger le « Nous » (moi et mes semblables, mes proches, etc.) comme l'Homme même, par opposition aux « non-Nous », c'est donc l'attitude classique définie comme *ethnocentrique*. Elle revient à poser une distinction fondamentale entre deux catégories opposées et d'inégale valeur : « Nous, les civilisés » *versus* « Eux, les sauvages », où l'on reconnaît l'opposition entre culture et nature (barbarie, primitivité). Mais le clivage « humains-sauvages » est

---

<sup>23</sup>. William Graham Sumner, *Folkways*, Boston, Ginn and Company, 1906, p. 13.

<sup>24</sup>. *Ibid.*

précisément un héritage de la pensée sauvage, ainsi que l'a suggéré Claude Lévi-Strauss : « Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les "sauvages" (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes <sup>25</sup>. » Bref, le vrai sauvage est celui qui ne relativise pas les évidences de son groupe d'appartenance, qui ne décentre pas, ne pense pas décentré.

Lévi-Strauss laisse entendre que « ce point de vue naïf, mais profondément ancré chez la plupart des hommes », est universel : le rejet de l'altérité culturelle « hors de la culture, dans la nature », c'est-à-dire le geste ethnocentrique, est « l'attitude la plus ancienne », qui « repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue » <sup>26</sup>. Ne plus être un sauvage, c'est avant tout sortir du tunnel cognitif de l'ethnocentrisme. Car la *naturalisation* des formes culturelles « les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions » <sup>27</sup> implique une *déshumanisation* de l'autre, une « déspréscription » de celui-ci. La thèse est donc lancée : l'ethnocentrisme conduit à déshumaniser l'autre, l'altérisé, à le faire basculer dans l'inhumanité. La nature des métaphores bestialisantes et

---

<sup>25</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1952, texte revu et corrigé, dans Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 383.

<sup>26</sup>. *Ibid.*

<sup>27</sup>. *Ibid.*

pathologisantes employées en témoignent : les autres, en tant qu'étrangers, « mauvais » ou « méchants », sont assimilés à des « singes de terre » ou à des « œufs de pou »<sup>28</sup>, à des « poux » tout court, à des « asticots humains »<sup>29</sup>, et, si l'on explore la littérature judéophobe et biologisante depuis la fin du XIXe siècle, à de la « vermine », à des « rats », des « virus » ou des « bacilles », à des « coucous », des « ténias » ou des « vers solitaires », des « loups féroces », etc.<sup>30</sup>. Bref, à des animaux « inférieurs » le plus souvent, répugnants ou dangereux, parasites ou prédateurs. Il faut dès lors « nettoyer », « désinfecter », « épouiller », « assainir », « purifier », « épurer », « éliminer ».

A ce point, la continuité entre ethnocentrisme et racisme paraît sauter aux yeux.

Dans la modernité, la déshumanisation de l'autre s'accomplit par la fabrication politico-scientifique de catégories de « sous-hommes », c'est-à-dire de quasi-bêtes. L'invention de la « sous-humanité », labélisée par la science classificatoire, est la face sombre de l'humanisme moderne, son envers négatif, que légitimera l'idéologie du progrès, puis l'évolutionnisme culturel à la fin du XIXe siècle.

---

<sup>28</sup>. Cité par Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1952, texte revu et corrigé, dans Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., p. 384.

<sup>29</sup>. Charles Letourneau en 1867, à propos des Australiens.

<sup>30</sup>. Voir, par exemple, Saul Friedländer, *L'Antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 84, p. 200-202.

A suivre cette analyse de l'ethnocentrisme, celui-ci paraît constituer un proto-racisme, quoi qu'en pense Lévi-Strauss, à en juger par ses déclarations plus récentes, et la lutte contre le racisme paraît devoir suivre les chemins de l'arrachement aux évidences ethnocentriques. Le relativisme culturel, principe de méthode de l'anthropologie, devient la vision de l'humanité qui semble constituer le grand remède à l'ethnocentrisme comme au racisme. La sagesse de Montaigne paraît suffire, qui fonde la tolérance pratique sur le goût du divers et le relativisme sceptique. On commencera par affirmer avec le philosophe, à la manière de tout ethnologue : « La diversité des façons d'une nation à autre ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison <sup>31</sup>. » Puis l'on posera que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » <sup>32</sup>. L'antiracisme semble se confondre avec le relativisme culturel, il tend à se réduire à l'impératif différentialiste, avec son message de tolérance. En se déterminant de la sorte, l'antiracisme repose sur la présupposition que le racisme n'est rien d'autre qu'une manifestation résiduelle d'ethnocentrisme, l'une de ses déplorables survivances dans les croyances populaires, à l'âge de la science et de la rationalité triomphante.

---

<sup>31</sup>. Michel de Montaigne, *Essais*, Livre troisième, chap. 9, « De la vanité », dans Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 964.

<sup>32</sup>. Michel de Montaigne, *Essais*, Livre premier, chap. 31, « Des cannibales », dans Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 203.

Mais il convient par ailleurs de noter, à la suite d'un certain nombre d'auteurs, que l'ethnocentrisme semble remplir une fonction socialement positive : il favorise les attitudes et les conduites altruistes à l'intérieur du groupe d'appartenance. Il s'agit certes d'un altruisme limité : les liens de sympathie et le sentiment de solidarité ne dépassent pas les frontières de l'endogroupe. Du biologiste Arthur Keith aux théoriciens de la sociobiologie, la thèse a été soutenue, avec divers arguments, que les liens de groupe ne sont qu'une extension des liens du sang, que « l'esprit de groupe » n'est qu'une extension de « l'esprit de famille »<sup>33</sup>, ou que l'ethnicité n'est qu'une extension des liens de parenté<sup>34</sup>. Hume avait lancé l'hypothèse : « L'amour est une parenté déguisée<sup>35</sup>. » L'« amour » préférentiel impliqué par l'ethnocentrisme consiste à privilégier le groupe propre, que ce soit en raison d'une proximité génétique (thèse sociobiologique), ou, plus

---

<sup>33</sup>. Voir : Arthur Keith, *A New Theory of Human Evolution*, New York, Philosophical Library, 1948, p. 5-6, p. 44 ; Géza Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, traduction française par Marie Moscovici, Paris, Gallimard, 1967 (puis Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978), p. 472 ; Michael Banton, *Sociologie des relations raciales*, 1967, traduction française par M. Matignon, Paris, Payot, 1971, p. 52-55.

<sup>34</sup>. Pierre L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier, 1981.

<sup>35</sup>. David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londres, 1772, p. 237 (cité par Arthur Keith, *A New Theory of Human Evolution*, *op. cit.*, p. 180-181) ; dans le même sens, Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759, traduction française par S. de Condorcet, *Théorie des sentiments moraux*, 1860 (puis Editions d'aujourd'hui, 1982).

vraisemblablement, par l'efficacité symbolique des valeurs et des normes socialement admises <sup>36</sup>.

Un sociologue spécialiste du racisme, comme Pierre L. Van den Berghe, après sa conversion épistémologique à la sociobiologie, a tenté d'appliquer le paradigme de celle-ci à l'étude de l'ethnicité <sup>37</sup>, interprétée comme une extension de la parenté, et à ce titre fondée sur des propriétés génétiques communes. Quant à l'ethnocentrisme, il est interprété par le même auteur comme une attitude sélectionnée par la sélection naturelle, et, par là même, est supposé avoir une fonction ou une valeur de survie, ou représenter un avantage sélectif, pour les groupes humains. L'ethnocentrisme est ainsi réduit à la préférence pour les apparentés génétiques. Le racisme, dans cette perspective, peut être défini comme une extension abusive de la préférence endogroupale, fondée sur la sélection de certains marqueurs de « race » (phénotypiques), dans des contextes modernes variables, où la norme somatique <sup>38</sup> est elle-même variable. Les marqueurs de race sont ici

---

<sup>36</sup>. Voir Gérard Lemaine et Jeanne Ben Brika, « Le rejet de l'autre : pureté, descendance, valeurs », dans Martine Fourier et Geneviève Vermès (dir.), *Ethnicisation des rapports sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 199, note 3.

<sup>37</sup>. Pierre L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, *op. cit.* Voir les remarques critiques de : Gérard Lemaine et Jeanne Ben Brika, « Le rejet de l'autre : pureté, descendance, valeurs », dans Martine Fourier et Geneviève Vermès (dir.), *Ethnicisation des rapports sociaux*, *op. cit.*, p. 199, note 3 ; Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1983, p. 47-50.

<sup>38</sup>. Voir Harry Hoetink, *The Two Variants in Caribbean Race Relations*, Londres, Oxford University Press, 1967.

tenus pour de « bons indicateurs de la non-appartenance au groupe de parenté », note Gérard Lemaine, qui pose la question demeurant sans réponse chez les sociobiologistes : « Mais alors pourquoi cette *appréciation différentielle* de populations *hétérogènes* quant aux dits "marqueurs" <sup>39</sup> ? » Pourquoi donc la hiérarchie des rejets selon les populations-cibles ?

Le généticien et sociobiologiste (avant la lettre) William Donald Hamilton, dans une étude parue au milieu des années 1970, « Aptitudes sociales innées chez l'homme : approche par la génétique de l'évolution » <sup>40</sup>, énonçait clairement, comme l'idée directrice d'un programme de recherche, l'hypothèse d'une base génétique de la xénophobie et de la discrimination raciale : « J'espère démontrer que certains traits souvent considérés comme purement culturels chez l'homme — par exemple la discrimination raciale — ont de profondes racines dans notre passé animal et reposent donc très probablement sur des fondements nettement génétiques. Pour être plus précis, il semblerait que la facilité et la précision avec lesquelles une idée telle que la xénophobie imprime sa propre réplique dans le moule de la mémoire humaine dépendent de prédispositions sélectionnées à cet

---

<sup>39</sup>. Gérard Lemaine, « Phénotype, distance sociale et rejet », dans Michel-Louis Rouquette (dir.), *L'Exclusion : fabriques et moteurs*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1997, p. 116.

<sup>40</sup>. William Donald Hamilton, « Aptitudes sociales innées chez l'homme : approche par la génétique de l'évolution », dans Robin Fox (dir.), *Anthropologie biosociale*, traduction française par P. Humblet et M.

effet — la sélection opérant en définitive au niveau de la réplication moléculaire <sup>41</sup>. »

On attend toujours, en 1998, la « démonstration » annoncée. Il faut se contenter de la réitération de ladite hypothèse avec de classiques arguments néo-darwiniens. Par exemple, allant dans le même sens qu'Hamilton, mais de façon moins allusive, les sociobiologistes Edward O. Wilson et Richard Dawkins admettent que les préjugés de groupe, xénophobie comprise, peuvent être génétiquement déterminés <sup>42</sup>. L'idée directrice est ici que les membres de groupes rivaux, qui se montrent agressifs les uns envers les autres pour, semble-t-il, favoriser leurs groupes d'appartenance respectifs dans la lutte pour des ressources limitées et la défense du territoire, réalisent plus fondamentalement un programme d'action qui tend à favoriser la conservation et la multiplication de leurs proches apparentés, à leur assurer un « succès reproductif » global. Les conduites xénophobes et racistes, dérivées du « tribalisme » et de

---

Stroobants, Bruxelles, Editions Complexe, 1978, p.183-215. (1ère éd. anglaise, 1975.)

<sup>41</sup>. *Ibid.*, p. 185.

<sup>42</sup>. Edward O. Wilson, *Sociobiologie*, 1975, traduction française d'après l'éd. abrégée de 1980 par P. Couturiau, Monaco, Editions du Rocher, 1987, p. 562-564 ; Edward O. Wilson, *L'Humaine Nature. Essai de sociobiologie*, 1978, traduction française par R. Bauchot, Paris, Stock, 1979, p. 146, p. 229 et suivantes ; Richard Dawkins, *Le Gène égoïste*, 1976, traduction française par J. Pavesi et N. Chaptal, Paris, Mengès, 1978, chap. 1. Voir aussi : Pierre L. Van den Berghe, *Man in Society. A Biosocial View*, New York, Elsevier, 1975 ; Vernon Reynolds, *The Biology of Human Action*, Oxford, W. H. Freeman, 1976, 2e éd., 1980.

l'impératif territorial, représenteraient ainsi un « avantage sélectif » pour le groupe, en ce qu'elles contribueraient à accroître les chances de reproduction des membres de ce groupe. Il est clair qu'une telle approche, réduisant les comportements sociaux et politiques à des schémas génétiquement déterminés, ne peut expliquer la spécificité, *a fortiori* la singularité, des mobilisations xénophobes et racistes observables dans l'histoire, ni les mouvements ethnonationalistes contemporains <sup>43</sup>, ni la sélection des groupes victimisés, etc.

Si l'on définit le préjugé racial, de la façon la plus large possible, par l'affirmation ou la conviction que « les autres peuples sont inférieurs à nous pour autant qu'ils sont différents de nous » <sup>44</sup>, alors l'on peut soutenir que le préjugé racial constitue soit une composante de l'attitude ethnocentrique (on pourrait alors parler d'un préjugé ethnocentrique), soit l'une de ses dérivations. Mais le préjugé racial n'est pas le racisme tout entier, il n'en épuise nullement le contenu. Car le racisme n'est pas qu'opinion ou préjugé, il est aussi comportement, pratiques, formes institutionnelles, et bien sûr idéologie, vision du monde. Il s'ensuit que la réduction du préjugé racial à une figure

---

<sup>43</sup>. Voir : Anthony H. Richmond, « Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 39 (1), n° 111, février 1987, p. 6-7 ; Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 102-104.

<sup>44</sup>. Ellsworth Faris, « The Mental Capacity of Savages », *American Journal of Sociology*, n° 23, 1918, p. 603-619. (Cité d'après Thomas F. Pettigrew (ed.), *The Sociology of Race Relations. Reflection and Reform*, New York, The Free Press, 1980, p. 51.)

(moderne) de l'attitude ethnocentrique, aussi justifiée qu'on la puisse considérer, n'implique pas la réduction du racisme à l'ethnocentrisme.

Afin d'illustrer les difficultés définitionnelles auxquelles nous nous heurtons de façon récurrente, quand nous tentons de tenir un discours cohérent sur « le racisme », je partirai d'une proposition en forme de dogme : « Un étranger est un ennemi jusqu'à preuve du contraire. » Cette proposition est du théoricien pangermaniste Adolf Lasson<sup>45</sup>. Un tel axiome xénophobe peut fonctionner indépendamment de toute référence expresse à l'idée de *race*, et de toute évaluation de l'*infériorité* de l'étranger-ennemi (donc sans présupposer une échelle d'inégalité). Pour simplifier la position de la question, partons de deux formules définitionnelles :

(1) « étranger, donc ennemi » : formule de la xénophobie. On dira que la xénophobie consiste à voir en tout étranger un ennemi, quel que soit ledit étranger ;

(2) « différent, donc inférieur » : formule de l'ethnocentrisme. On dira que l'ethnocentrisme consiste à inférer une infériorité essentielle d'une différence perçue.

Or, les deux formules peuvent être reprises comme des axiomes dans les doctrines racistes, classiques ou non.

---

<sup>45</sup>. Adolf Lasson, cité par Paul Gaultier, *La Barbarie allemande*, Paris, Plon, 1917, p. 285.

## ***II. La théorie modernitaire élargie***

Nous supposons donc que le racisme ne saurait se réduire aux attitudes ou aux conduites ethnocentriques, qu'on a de bonnes raisons de considérer comme universelles, ni à un rejeton d'un instinct primordial (d'autoconservation ou d'autodéfense du groupe), et qu'il constitue bien plutôt un phénomène moderne, né en Europe et aux Amériques, du milieu du XVe siècle au début du XVIIIe siècle, avant d'être idéologiquement élaboré à partir du milieu du XIXe siècle. Telle est la *vision modernitaire* du racisme <sup>46</sup>.

Le XIXe siècle a bien été l'époque des « conceptions du monde », de ces nouvelles gnoses où le savoir scientifique vient habiller des mythes, religieux ou politiques, et devient lui-même mythologie, discours scientiste à prétention prophétique. Cet effacement de la dimension critique et problématique du savoir s'est produit de façon tristement exemplaire dans les doctrines politico-scientifiques fondées sur l'idée de « race ». Nous les dirons *racialistes* en tant qu'élaborations idéologiques centrées sur une visée explicative, et *racistes* en tant qu'elles comportent en outre des prescriptions, définissent des valeurs et des normes, qui se traduisent par des discriminations ou des ségrégations, des expulsions ou des

---

<sup>46</sup>. Dans cette deuxième partie, nous commençons par reprendre certains développements de nos deux récents ouvrages : *Le Racisme, op. cit.* ; *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française, op. cit.*

persécutions, voire des exterminations.

Notre hypothèse implique que la carrière historique du racisme a commencé avant celle de l'idée de « race » : nous appellerons « proto-racisme » européen l'ensemble des doctrines du « sang pur » et des pratiques de préservation de cette pureté mythique, apparues du milieu du XVe siècle au début du XVIIIe siècle. Telle est la thèse centrale de ce que nous appelons la *théorie modernitaire élargie*.

### *1. Le mythe du « sang pur »*

L'imaginaire du « sang » et celui de la « race » (en tant que « lignée », et non pas encore en tant que « type » ou sous-espèce) s'articulent dans trois contextes différents, qui sont ceux du proto-racisme occidental, où l'on rencontre la hantise des mélanges et la crainte de la souillure : 1) le mythe de la « pureté du sang » (*limpieza de sangre*) dans l'Espagne et le Portugal des XVe, XVIe et XVIIe siècles, et la hantise corrélative d'une « souillure de sang » par les mariages entre « vieux chrétiens » et nouveaux convertis (descendant de Juifs ou de Maures) ; 2) le mythe germanique, mythe d'origine introduisant le thème de la lutte ou de la guerre des « races » au sein de la nation française, mythe politique qui se constitue à partir de la fin du XVIe siècle, pour devenir, un siècle plus tard, chez Boulainvilliers, la doctrine aristocratique française dite des « deux races » antagonistes, supposées constitutives de la population de la France (les descendants des conquérants et des vainqueurs, Francs ou Germains, étant incarnés par la noblesse authentique, les « nobles de race », face aux descendants

des vaincus, les Gallo-Romains, incarnés par les roturiers), doctrine impliquant une hantise des « mésalliances » qui feraient que le sang « clair et pur », propre aux gentilshommes, serait altéré par le sang « vil et abject » des roturiers (cette théorisation de la dualité nationale constitue en outre un mode de légitimation de la domination exercée par la noblesse en raison du droit issu de la conquête ; 3) l'apparition, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, d'un imaginaire mixophobe aux Antilles et dans les deux Amériques, centré sur le métissage entre Blancs et Noirs, c'est-à-dire entre les maîtres européens et leurs esclaves africains, sous la supposition qu'« un peu de sang noir » suffit pour que la race-lignée soit irrémédiablement « souillée ». Le « sang noir » est dès lors fantasmé comme une puissance de contamination, modèle lointain de la hantise, située au cœur de l'antisémitisme racial à l'allemande, d'une « infection » du « sang allemand » par le « sang juif », assimilé à un « poison » (hantise sloganisée par Julius Streicher, dans le sillage d'Eugen Dühring). Avant donc d'être thématifiée, affirmée et théorisée, l'inégalité entre les « races » est implicite dans les convictions et les pratiques mixophobes : la différence des couleurs de peau va progressivement devenir l'indice visible d'une différence de nature des « sangs », porteurs invisibles de qualités héréditaires supérieures ou inférieures. Dans les théories racialistes et les racismes idéologiques du XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle, ces représentations, ces hantises et ces schèmes vont être repensés et refondus dans le cadre d'un projet, positiviste ou matérialiste, de fondation de la « science de l'homme », présupposant non seulement l'existence des classifications naturalistes

des « races humaines », mais aussi la description « scientifique » de leurs « caractères distinctifs » et de leurs « aptitudes respectives », ainsi que de leurs mœurs contrastées, par l'ethnographie et l'anthropologie au sens restreint (l'anthropologie physique), et l'étude de leur langue respective par la philologie historique et comparée.

Cette hypothèse implique que le racisme n'a pas commencé sa carrière, comme l'affirment les partisans de la *théorie modernitaire restreinte*, avec l'apparition des premières classifications hiérarchisantes des « races humaines » pensées comme des variétés de l'espèce humaine, même si les naturalistes du XVIIIe siècle (Buffon, 1749 ; Linné, 1758), puis les premiers anthropologues recourant à la craniologie (Blumenbach, Camper), ont contribué à fixer nombre de préjugés et de stéréotypes concernant les races « supérieures » et « inférieures ». Encore faut-il reconnaître que, dans la toute première esquisse d'une classification des « différentes espèces ou races d'hommes » habitant « la Terre » (1684), due à François Bernier (1620-1688), si les « races d'hommes » sont distinguées selon leur distribution géographique et certains caractères somatiques (la couleur de la peau, la taille, la forme du nez, etc.) dont le philosophe-médecin affirme la transmission par la génération (donc la nature héréditaire), ainsi que par les mœurs, l'on ne trouve ni l'affirmation de la supériorité absolue des Européens, ni celle de la beauté supérieure de la « race blanche » (thèse qui sera énoncée comme une évidence par la plupart des naturalistes et des anthropologues à partir de la fin du XVIIIe siècle). Précisons que l'article de F. Bernier a été publié le 24 avril 1684 dans le

*Journal des Sçavans*, sans nom d'auteur, sous le titre « Nouvelle division de la Terre par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyé par un fameux voyageur à M. l'Abbé de la Chambre, à peu près en ces termes ». Bernier y distingue les Européens, les Africains, les Asiatiques, et les « Lapons », et avoue sa perplexité sur l'éventuelle cinquième « race d'hommes » que pourraient représenter les « Américains »<sup>47</sup>.

S'il est né à l'aube de la modernité, et en divers lieux, le racisme ne s'est pas constitué avant le milieu du XIXe siècle en vision du monde, en métaphysique de l'histoire et en idéologie politique, bref en racialisme. La référence au « sang » a précédé la référence à la « race » au sens classificatoire, la hantise du mélange des « sangs » et l'obsession de la « pureté du sang » ont fait surgir un imaginaire proto-raciste, longtemps avant la construction de la catégorie classificatoire de « race humaine » et l'élaboration d'une échelle unilinéaire

---

47. Pour explorer plus précisément ce chapitre de l'histoire des idées racialistes, voir : John R. Baker, *Race*, Londres, Oxford University Press, 1974 ; Michael Banton, *Racial Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, traduction française par C. Garnier, Paris, Gallimard, 1981 ; André Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime, 1560-1720*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973 ; Léon Poliakov, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971 ; Théophile Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1922 ; Yosef Hayim Yerushalmi, « L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle ?

permettant, au nom de la science et en référence à l'idée de progrès, de hiérarchiser les « races » distinguées, selon un modèle vite standardisé (de haut en bas : les Blancs, les Jaunes, les Noirs).

Le racisme, en tant que phénomène moderne, commence avec la hantise du mélange, le fantasme de la « souillure du sang » et le désir de préserver la « pureté » de la lignée.

## 2. *L'hypothèse du désir d'homofiliation physique et culturelle*

Ces réexamens historiques nous conduisent à une réévaluation du modèle d'intelligibilité élaboré par Robert Pagès et Gérard Lemaine dans les années soixante et soixante-dix, qui revient à placer l'imaginaire mixophobe au cœur du racisme. L'hypothèse psychosociologique de Pagès-Lemaine, ou hypothèse du *désir d'homofiliation physique et culturelle*<sup>48</sup>, est celle du désir d'autoreproduction à l'identique dont dériverait l'hostilité à l'égard des groupes « différents », en ce que ces derniers incarneraient une menace pesant sur l'identité du groupe propre, et plus précisément sur la transmission identitaire dans la descendance. Le rejet du métis, et plus précisément de l'enfant métis comme « intrus » dans la famille (particulièrement au regard des grands-parents « blancs »), la hantise de

---

De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme : continuités et ruptures », *Esprit*, n° 190, mars-avril 1993, p. 7-35.

<sup>48</sup>. Voir notamment Gérard Lemaine et Benjamin Matalon, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs ? La controverse sur l'hérédité de l'intelligence*, Paris, Armand Colin, 1985, p. 46-47.

la « tache » indélébile censée défigurer à jamais l'identité propre, voilà qui serait à mettre au compte du désir d'homofiliation physique : désir d'avoir une descendance à la ressemblance de son ascendance, cette ressemblance phénotypique de l'enfant avec ses ascendants permettant la reconnaissance de son appartenance à la lignée, et confirmant ainsi l'« authenticité » de la descendance <sup>49</sup>. Le désir d'homofiliation étant susceptible de s'étendre, au-delà des traits morphologiques, aux caractéristiques culturelles, la différence entre le racisme biologique et le néo-racisme culturel ne serait pas une différence de nature, mais de degré (le second étant interprétable comme une euphémisation du premier), même si, chronologiquement, la biologisation des différences tend à laisser la place, dans la seconde moitié du XXe siècle, à leur « culturalisation ». Quoi qu'il en soit, par ces analyses convergentes, ce n'est nullement « l'horreur des différences », ni le « rejet de l'autre » <sup>50</sup> qui paraissent constituer le noyau dur du racisme, mais la *hantise du métissage*, la mixophobie, qui peut toujours se retraduire par la *sacralisation des différences*. Il devient dès lors difficile de confondre, de continuer à confondre xénophobie et racisme, d'une

---

<sup>49</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 348-350.

<sup>50</sup>. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 353 ; Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, op. cit., p. 78.

part, ethnocentrisme et racisme, d'autre part. Le racisme ne saurait être réduit au « rejet de l'autre » ou « des autres » (xénophobie au sens large), ni à l'autovalorisation par un groupe de ses usages, de ses normes, de ses modes de penser, impliquant la dévalorisation de ceux des autres groupes (ethnocentrisme au sens anthropologique).

L'hypothèse du désir d'homofiliation physique est cependant susceptible de faire elle-même l'objet de deux interprétations distinctes et incompatibles :

1) une interprétation anthropologique *anhistorique*, qui consiste à inscrire le désir d'homofiliation physique dans la nature humaine, de quelque manière qu'on la définisse, ou encore à l'attribuer, plus précisément, à un hypothétique besoin d'identité primordial ;

2) une interprétation *historique et culturelle*, supposant que le désir d'homofiliation physique vient suppléer, dans le monde moderne caractérisé par l'ébranlement des formes hiérarchiques d'intégration sociale, les identités prescrites par les appartenances de caste. Cette interprétation est la seule qui soit compatible avec la généalogie modernitaire du racisme, telle que nous l'avons esquissée.

La centration sur la biologisation des différences, ou plutôt sur la somatisation de la diversité humaine, réduite à des catégories élaborées à partir des traits phénotypiques, serait, dans l'espace individualiste-égalitaire de la modernité, au principe du racisme. Les caractéristiques physiques, dans des sociétés réduites à des collections d'individus, viendraient au premier plan. C'est à partir de l'apparence physique, des traits du visage, de la couleur de la peau ou de la texture

des cheveux, que se reconstitueraient des structures hiérarchiques, dont l'ordre socioracial des sociétés esclavagistes aura été l'une des premières illustrations historiques. C'est là bien sûr réinscrire l'hypothèse de Pagès-Lemaine dans le modèle de la modernité proposé par Louis Dumont, et canoniquement présenté dans *Homo hierarchicus* (Paris, Gallimard, 1966). Ainsi réinterprété, le désir d'homofiliation physique surgit lorsque les sociétés holistes se disloquent, laissant coexister, dans un espace égalitaire et compétitif, les individus réduits à leurs caractéristiques visibles, jugés et se jugeant selon l'apparence, classés et se classant selon des catégories essentialisées bricolées à partir des traits phénotypiques. Ils y retrouvent probablement un semblant de transcendance : le fil continu et indéfini, des plus lointains ascendants aux ultimes descendants, fait surgir de la transcendance, dont l'absence se fait cruellement sentir dans l'espace social moderne dominé par les valeurs individualistes et égalitaires, utilitaristes et concurrentielles. La centration sur l'identité et la continuité de la lignée, imaginée à partir des traits somatiques, suffit à créer de l'appartenance et de la participation, donc de la transcendance.

On notera que, dans les deux modèles interprétatifs, on n'échappe pas à la mythologie des « besoins » primordiaux, présupposés par toutes les argumentations : besoin d'appartenance, besoin d'identité, besoin de hiérarchie... On n'échappe pas facilement à la nature humaine, sujet d'inhérence toujours postulé, sans être nécessairement thématiqué, des « désirs », « besoins », « passions » et « affects »...

Les analyses et les discussions qui précèdent nous ont permis d'esquisser une première détermination du concept de racisme. Le racisme surgit lorsqu'une certaine conceptualisation de la diversité humaine, « biologisante » (sang, race, hérédité) ou « culturalisante » (civilisation, culture, ethnicité), est mise au service d'intérêts politiques et sociaux, en vue de légitimer un mode d'exclusion (ségrégation, discrimination, expulsion, extermination) ou un mode d'exploitation d'une catégorie de population (esclavagisme, colonialisme). Le racisme fabrique ainsi des « indésirables », des « incivilisables », des « irrécupérables », des « inassimilables », bref des hommes en trop, ou des hommes-esclaves, des sous-hommes, voire des non-hommes à face humaine.

Les catégorisations raciales, élaborées par les naturalistes (Linné, Buffon, Blumenbach, etc.) au XVIII<sup>e</sup> siècle, ont été ainsi socialisées et politisées pour justifier et rationaliser l'esclavage des « Noirs » d'Afrique, puis les discriminations et les ségrégations dont leurs descendants ont été les victimes, notamment aux Etats-Unis. Il en va de même pour les catégories ethniques ou ethnoculturelles construites par les ethnologues et les anthropologues sociaux, qui sont passées au politique, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, soit pour justifier la construction de certains Etats-nations, soit pour légitimer des guerres identitaires recourant au « nettoyage ethnique », soit pour rationaliser tel ou tel système de discrimination.

Il reste à esquisser une reformulation du problème classique qui ne cesse de resurgir : le système indien des castes est-il un système

raciste ? Une réponse positive à cette question remettrait en question la thèse de la modernité du racisme.

### *3. Le système des castes : un pseudo-racisme*

Ce qui caractérise le système des castes, en Inde, c'est sa capacité d'intégration de l'Autre à un niveau subordonné, la vision hiérarchique de l'ordre social excluant toute exclusion fondée sur des critères raciaux, et notamment sur celui de la « pureté raciale »<sup>51</sup>. Si certains groupes pouvaient et peuvent être victimes de discrimination, c'est en fonction du degré de pureté rituelle, du fait qu'ils n'observaient (ou n'observent) pas les règles du système des quatre « ordres » (le système des *varna*)<sup>52</sup>. La hiérarchie ne se fonde donc pas sur un principe ethno-racial, mais sur la pureté rituelle, dont les degrés se

---

<sup>51</sup>. Voir Christophe Jaffrelot, « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue. Un concept entre deux cultures », dans Gérard Heuzé et Monique Sélime (dir.), *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, op. cit., p. 112, p. 116. On se reportera de préférence à la première version de ce texte : Christophe Jaffrelot, « The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s. A Concept between two Cultures », dans Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 327-354.

<sup>52</sup>. Christophe Jaffrelot, « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue. Un concept entre deux cultures », dans Gérard Heuzé et Monique Sélime (dir.), *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, op. cit., p. 111-112 (Christophe Jaffrelot, « The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s. A Concept between two Cultures », dans Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, op. cit., p. 327-328).

manifestent par une gradation de statut. Le système des castes met en œuvre une intégration-subordination, fondée sur la conformité aux règles rituelles dont le brahmane est le gardien<sup>53</sup>. Dans la xénologie traditionnelle de l'Inde, l'idée d'une altérité irréductible de l'Autre est absente, l'Autre n'est pas exclu mais peut et doit être incorporé à un rang subordonné<sup>54</sup>. Dans nombre de traditions brahmaniques, l'organisation sociale est vue comme entretenant une relation d'homologie avec le *Dharma*, l'ordre socio-cosmique<sup>55</sup> : tel est le fondement « métaphysique » de la haute capacité d'intégration des autres, des étrangers, dans le système des castes, où chacun peut trouver sa place en fonction de son rang<sup>56</sup>.

Il faut cependant reconnaître que nombre de théoriciens du nationalisme hindou, dès la fin du XIXe siècle, se sont directement inspirés du racisme aryaniste européen pour élaborer des réinterprétations racialistes de l'histoire de l'Inde, sur la base d'un mythe d'origine (les *Aryas* de l'époque védique présentés comme

---

<sup>53</sup>. Les quatre « ordres » hiérarchiques sont incarnés par les figures suivantes : Brahmane, Kshatriya, Vaishya et Sudra.

<sup>54</sup>. Christophe Jaffrelot, « L'idée de race dans l'idéologie nationaliste hindoue. Un concept entre deux cultures », dans Gérard Heuzé et Monique Sélim (dir.), *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, *op. cit.*, p. 135 (Christophe Jaffrelot, « The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s. A Concept between two Cultures », dans Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, *op. cit.*, p. 354).

<sup>55</sup>. *Ibid.*, 1998, p. 111 (*ibid.*, 1995, p. 327).

<sup>56</sup>. *Ibid.*, 1998, p. 135 (*ibid.*, 1995, p. 354).

peuple primordial et élu, célébrés comme incarnant la « race hindoue » supérieure et dominatrice, voire pensée comme race créatrice de la plupart des civilisations) <sup>57</sup>. C'est par le nationalisme hindou, mimant le nationalisme ethno-racial européen, qu'a émergé en Inde un équivalent de l'idéologie raciste et que des modes de discrimination à l'égard des minorités (celles refusant de « s'hindouiser ») se sont mis en place <sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup>. *Ibid.*, 1998, p. 114-115 (*ibid.*, 1995, p. 329-331).

<sup>58</sup>. *Ibid.*, 1998, p. 135-136 (*ibid.*, 1995, p. 354). Pour une revue critique de la littérature sur la question, voir Peter Robb, « Introduction. South Asia and the Concept of Race », dans Peter Robb (*ed.*), *The Concept of Race in South Asia*, *op. cit.*, p. 1-76.

### ***III. Le terme de « racisme » : entre une extension immodérée et une définition ultra-restrictive***

Il faut partir d'un apparent paradoxe, situé au cœur du présent : alors que le mot « race » est devenu « tabou »<sup>59</sup>, en tout cas idéologiquement suspect et partant évité, depuis la défaite du régime nazi qui l'avait massivement exploité à des fins de propagande, le mot « racisme » est non seulement communément utilisé, mais encore appliqué de façon polémique à un nombre indéfini de situations. Cet usage extensif du mot « racisme » l'a réduit à ne plus fonctionner que vaguement, en tant que synonyme approximatif d'exclusion, de rejet, de discrimination, d'hostilité, de haine, d'intolérance, de peur phobique ou de mépris. On en connaît les multiples expressions courantes : du « racisme anti-jeunes » ou « anti-femme(s) » au « racisme anti-flics »<sup>60</sup>, en passant par le « racisme anti-vieux », le « racisme anti-gros », le « racisme anti-handicapés » et le « racisme anti-homosexuels », voire le « racisme anti-Français »<sup>61</sup> ou le « racisme anti-Front national »

---

<sup>59</sup>. Comme le rappelle John Rex, « La réponse des sciences sociales en Europe au concept de multiculturalisme », *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, n° 3, 1995, p. 115.

<sup>60</sup>. Ces trois expressions étaient courantes dans le langage ordinaire au début des années 1970 ; voir Ange Bizet, « Quelques réflexions sur "race" et "racisme" », *Pluriel*, n° 4, 1975, p. 57.

<sup>61</sup>. Voir Michel Droit, « Le racisme anti-Français », *Le Figaro Magazine*, 18 novembre 1978. Dans le discours savant, les usages métaphoriques du mot « racisme » sont courants dans les années 1970, comme l'atteste le cours de Michel Foucault au Collège de France, pour l'année 1975-1976,

litaniquement dénoncé par le Front national en guise de réplique aux accusations de « racisme » dont il fait l'objet. Rétorsion d'argument, dont la création, en octobre 1984, de l'AGRIF (Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne) constitue une tentative d'institutionnalisation, au service du Front national : au « racisme anti-Français » s'est donc adjoint le « racisme anti-chrétien ». Le paradigme idéologique s'étant ainsi installé, on ne s'étonne pas de voir surgir des inversions mimétiques et polémiques de tels motifs : un journaliste de *Charlie Hebdo* dénonce par rétorsion le « racisme anti-athée » de l'AGRIF <sup>62</sup>.

J'ajouterai à cette litanie de termes confus qu'aux dernières nouvelles, au printemps 1997, la Bundesbank aurait fait preuve de « racisme monétaire » anti-sud, en refusant l'entrée, dans la zone euro, de l'Italie, de l'Espagne et du Portugal <sup>63</sup>. Le « racisme » semble être partout. Il risque en conséquence de n'être plus nulle part. La sagesse profonde de l'incontournable sapeur Camember s'illustre une fois de plus : « Quand on a dépassé les bornes, il n'y a plus de limites... »

---

prononcé de janvier à mars 1976 ; on y rencontre les expressions « racisme religieux », « social-racisme », « racisme de la guerre », « racisme socialiste » (Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard et Le Seuil, coll. « Hautes Etudes », 1997, p. 75, p. 230, p. 232, p. 234).

<sup>62</sup>. Luz, « AGRIF contre hard-rock », *Charlie Hebdo*, n° 294, 4 février 1998, p. 15. Sur l'AGRIF, voir Pierre-André Taguieff, dans Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au racisme*, vol. 2, *Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La Découverte, 1991, p. 54-59.

<sup>63</sup>. Voir *Le Monde Economie*, 29 avril 1997, p. 3.

Réagissant à ce flottement des significations et à ces usages peu rigoureux du terme de « racisme », Claude Lévi-Strauss, en 1983, a clairement exprimé l'irritation et l'inquiétude de nombreux chercheurs en sciences sociales par ce simple constat, concernant l'antiracisme et ses usages du mot « racisme » : « Rien ne compromet davantage, n'affaiblit de l'intérieur, et n'affadit la lutte contre le racisme que cette façon de mettre le terme [...] à toutes les sauces <sup>64</sup>. »

C'est précisément en réaction contre cette extension indéfinie du mot « racisme » que Lévi-Strauss a proposé une définition stricte du racisme, relevant de ce que j'appelle la *théorie ultra-restreinte* de celui-ci, qui revient à le réduire à l'idéologie biologico-inégalitaire des races. Mais cette mise au point savante n'a guère eu d'effets hors des frontières de la communauté des spécialistes. Ses implications sont pourtant d'une grande importance, aussi bien pour la construction d'un modèle d'intelligibilité du racisme que pour l'esquisse d'une orientation de l'antiracisme. Disons qu'elle revient à couper totalement le racisme de ses racines anthropologiques tout en interdisant de supposer qu'il n'a pas disparu avec la figure idéologique qu'il a prise au XIXe siècle, bref, qu'il s'est métamorphosé ou reformulé.

---

<sup>64</sup>. Voir Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, préface, p. 15. Cette critique est reprise et développée dans Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988, p. 205 et suivantes.

1. *La théorie ultra-restreinte du racisme selon Lévi-Strauss*

Considérons de plus près les analyses lévi-straussiennes. Dans la préface qu'il donne en 1983 à un important recueil d'études, *Le Regard éloigné*, Lévi-Strauss pose cette définition, qui revient à réduire le racisme au *racisme classique*, tel qu'il a été mis en *doctrine* : « Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique <sup>65</sup>. » Cette définition stricte ou ultra-restreinte du racisme en tant que construction idéologique remplit une fonction critique, voire polémique : elle constitue une réplique et une mise au point, face à « l'abus de langage par lequel, de plus en plus, on en vient à confondre le racisme au sens strict et des attitudes normales, légitimes même, et en tout cas inévitables » <sup>66</sup>. Ces attitudes et ces inclinations qu'il s'agit donc de ne plus identifier comme « racistes », et que l'ethnologue tient pour « légitimes », nous savons qu'elles relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler l'*ethnocentrisme* ou la *xénophobie*, qui mettent l'une et l'autre en jeu des formes d'*intolérance* à l'égard des modes de vie différents ou étrangers. Or, dans l'axiologie du pluralisme culturel radical, défendu par Lévi-Strauss, la norme inconditionnelle est d'agir en vue de préserver la diversité culturelle, serait-ce au prix d'une certaine

---

<sup>65</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, préface, p. 15.

<sup>66</sup>. *Ibid.*

intolérance de groupe. Position que j'appelle *différentialiste*. Il s'ensuit que l'intolérance impliquée par l'ethnocentrisme possède, selon l'anthropologue, une valeur positive, en ce qu'elle joue le rôle d'un mécanisme à la fois conservateur et différenciateur : « On doit reconnaître, écrit Lévi-Strauss, que cette diversité [des "sociétés humaines"] résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles, en un mot d'être soi <sup>67</sup>. » Voilà qui permet de justifier l'« incommunicabilité relative » entre les cultures, ainsi que d'ériger en valeur et en norme l'existence, entre les cultures, d'« une certaine imperméabilité » <sup>68</sup>. Si une culture n'existe et ne persiste qu'à la condition que ses représentants privilégient certaines valeurs, auxquelles ils réservent leur « fidélité » <sup>69</sup>, cela implique et légitime le fait que les représentants de telle culture particulière se montrent « partiellement ou totalement insensibles à d'autres valeurs » <sup>70</sup>, aux valeurs sélectionnées par les autres cultures. Lévi-Strauss va plus loin : « Toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation <sup>71</sup>. » Nous sommes ici

---

<sup>67</sup>. *Ibid.*

<sup>68</sup>. *Ibid.*

<sup>69</sup>. *Ibid.*

<sup>70</sup>. *Ibid.* Pour une discussion des thèses de Lévi-Strauss, voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 9-20, p. 55-56, p. 75, p. 408-411.

<sup>71</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Race et culture*, 1971, dans Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 47.

aux antipodes de l'actuel éloge consensuel du « métissage culturel », et de la thèse « antiraciste » selon laquelle toute création artistique serait due aux échanges et aux mélanges. Ces propositions lévi-straussiennes sont fondatrices d'une critique radicale de l'idée même d'une communication entre les cultures ainsi que de l'idéal d'un dialogue entre cultures ou civilisations. Elles contribuent à réhabiliter anthropologiquement, « au nom de la Science », certaines formes d'intolérances, liées à l'exclusivisme des identités culturelles comme des identités nationales. Car l'on sait que le néo-nationalisme contemporain est un *ethnonationalisme*, qui pense le national selon des modèles ethniques et/ou culturels. Et c'est au nom du droit à la différence culturelle ou du droit à l'identité ethnique de telle nation que le nationalisme xénophobe se manifeste et se légitime aujourd'hui dans l'espace public <sup>72</sup>. Ce bref détour par une lecture critique d'un texte de Lévi-Strauss nous a ainsi placés au cœur de la difficulté fondamentale, celle de définir en extension et en compréhension la catégorie de « racisme », sans élargir ni restreindre de façon abusive la définition. Ici encore, il s'agit de poser des frontières, et de les justifier.

On comprend aisément que la réduction du racisme à une doctrine ou une idéologie biologico-inégalitaire apparue au XIXe siècle, à une doctrine d'apparence scientifique aujourd'hui perçue comme

---

<sup>72</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La République menacée*, Paris, Editions Textuel, 1996, p. 53-56, p. 59 et suivantes ; pour une problématisation d'ensemble, voir Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

« une théorie fausse, mais explicite »<sup>73</sup>, on comprend que cette réduction historiciste fait du « racisme » à la fois une chose du passé et quelque chose qui est désormais totalement dépassé par l'état du savoir scientifique, et, depuis les jugements prononcés à Nuremberg, universellement condamné. Lévi-Strauss fait ainsi écho à la Déclaration de l'Unesco sur la race et les préjugés raciaux, du 26 septembre 1967, qui énonce une fois de plus la bonne nouvelle dans son article 3, qui réduit le racisme à une parenthèse historique relevant de la pathologie de la connaissance : « Les experts réunis à Paris, en septembre 1967, ont reconnu que les doctrines racistes sont dénuées de toute base scientifique<sup>74</sup>. »

La réfutation scientifique du racisme aurait donc eu lieu. Mais définir de façon aussi stricte le racisme, c'est laisser entendre, voire donner à entendre que la lutte contre le racisme doit rester

---

<sup>73</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, préface, p. 15.

<sup>74</sup>. Cité dans Pierre Salmon, *Le Racisme devant l'histoire*, Paris et Bruxelles, Fernand Nathan et Editions Labor, 1980, p. 183. « En tant que doctrine biologique, le racisme est mort », affirmait Michael Banton à la fin des années soixante. (Michael Banton, « The Concept of Racism », dans Sami Zubaida (ed.), *Race and Racialism*, Londres, Tavistock, 1970, p. 28.) Aux Etats-Unis, la parution récente de certains ouvrages réactivant le racialisme biologisant a relancé la controverse. Voir notamment : Richard J. Herrnstein and Charles Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, The Free Press, 1994 ; J. Philippe Rushton, *Race, Evolution and Behavior. A Life History Perspective*, New Brunswick et Londres, Transaction Publishers, 1995 ; et le remarquable recueil édité par Russell Jacoby et Naomi Glauberman (Russell Jacoby and Naomi Glauberman (eds), *The Bell Curve Debate. History, Documents, Opinions*, New York, Times Books, 1995).

confinée à la dénonciation de *survivances* ou de *résurgences*. Simples traces du passé. Thèse on ne peut plus optimiste, qui revient d'abord à justifier, en les innocentant de tout racisme, les manifestations d'intolérance engendrées par l'ethnocentrisme et la xénophobie, que l'anthropologue suppose « inévitables ». Lévi-Strauss ne cache pas sur ce point son entreprise de réhabilitation, certes nuancée, des tendances et des passions exclusivistes, ni son relatif fatalisme : « Parce que ces inclinations et ces attitudes sont, en quelque sorte, consubstantielles à notre espèce, nous n'avons pas le droit de nous dissimuler qu'elles jouent un rôle dans l'histoire : toujours inévitables, souvent fécondes, et en même temps grosses de dangers quand elles s'exacerbent <sup>75</sup>. » L'*ambivalence* de ces attitudes et inclinations « normales » est ainsi reconnue : mais ce ne sont que leurs dérives ou leurs exacerbations qui sont condamnées, sans illusion excessive quant à l'efficacité des condamnations possibles. L'optimisme historique, qui consistait à se féliciter d'être *entré dans l'âge post-raciste*, laisse percer un pessimisme anthropologique radical, postulant la naturalité ou la normalité des pulsions exclusionnaires et des autopréférences de groupes. C'est que Lévi-Strauss postule l'existence et la permanence de quelque chose comme une nature humaine, dont il ne se fait pas une idée angélique.

En 1988, dans ses entretiens avec Didier Eribon, Lévi-Strauss revient sur la question, et définit le racisme comme « une

---

<sup>75</sup>. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, préface, p. 16.

doctrine précise qu'on peut résumer en quatre points »<sup>76</sup>. En fait, la définition esquissée, conforme à l'approche majoritaire dans les sciences sociales, comprend une composante théorique et une composante pratique, comme l'on va s'en apercevoir en énumérant les quatre « points », thèses ou présuppositions : « Un : une corrélation existe entre le patrimoine génétique d'une part, les aptitudes intellectuelles et les dispositions morales d'autre part. Deux : ce patrimoine, dont dépendent ces aptitudes et ces dispositions, est commun à tous les membres de certains groupes humains. Trois : ces groupements appelés "races" peuvent être hiérarchisés en fonction de la qualité de leur patrimoine génétique. Quatre : ces différences autorisent les "races" dites supérieures à commander, exploiter les autres, éventuellement à les détruire<sup>77</sup>. » Il faut bien convenir, à considérer cette définition forte, que si le racisme s'y réduit, il n'existe heureusement plus, ou plutôt, qu'il se survit dans des publications ultra-marginales et dans de petites sectes néo-nazies qui n'ont aucune influence idéologique, ni aucune importance politique. Une telle définition fait disparaître le racisme de l'horizon contemporain, du moins en tant que phénomène socialement et politiquement significatif. Et elle conduit à définir comme une évidence la position

---

<sup>76</sup>. Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de loin, op. cit.*, p. 208. Définition proche de celle donnée dans son livre classique par Michael Banton, *Race Relations*, Londres, Tavistock, 1967, p. 8. Voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme, op. cit.*, p. 271.

<sup>77</sup>. Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de loin, op. cit.*, p. 208.

antiraciste par le principe de l'égalité dans la différence, donc par le respect égal des différences et par le droit à la différence, voire par le devoir de préserver les différences culturelles à tout prix. Définir strictement le racisme par la thèse de l'inégalité entre les races et la thèse du déterminisme héréditaire des aptitudes, thèses jugées scientifiquement fausses, c'est définir positivement l'antiracisme par la thèse abstraite de l'égalité de toutes les cultures, donc par la double célébration du culturel et du différentiel, et, négativement, par la chasse aux survivances du gobinisme ou de l'hitlérisme. L'antiracisme se définit ainsi par simple inversion : l'égalité et la différence contre l'inégalité ; le déterminisme culturel (ou social) contre le déterminisme biologique. On ne sort pas ainsi du champ des postures polémiques. Mais surtout, on prend le risque d'enfermer la pensée antiraciste dans l'égalitarisme et l'environnementalisme dogmatiques.

## 2. « Race » et « racisme » dans le langage ordinaire

Oublions un instant Lévi-Strauss et reconsidérons le champ du langage ordinaire. L'extension immodérée des usages du terme « racisme » provoque mécaniquement une « banalisation » du phénomène ainsi nommé<sup>78</sup>, et produit, par effet pervers, une racialisation généralisée des modes d'interprétation des phénomènes

---

<sup>78</sup>. Voir : Jean-Luc Bonniol, *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 40 ; Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, op. cit., p. 176-180.

sociaux — tout ce qui nous inquiète ou nous scandalise tend à être imputé au « racisme » : discriminations dans l'emploi ou le logement, violences urbaines, questions liées à l'immigration, échec scolaire, malaises dans le sentiment national, guerres meurtrières dites « tribales », conflits dits « inter-ethniques », etc.

Le sur-emploi polémique du mot « racisme », et la désémantisation qui l'accompagne, contrastent avec la délégitimation scientifique et politique de la notion de « race », et l'évitement, voire la tabouisation du terme, qui n'est plus guère utilisé dans l'espace public qu'entre guillemets. Même certains usages métaphoriques, depuis longtemps figés, du terme de « race », où « race de » équivaut à « espèce de » ou « genre de », par exemple dans les syntagmes « la race des optimistes », « la race des casse-pieds » (ou « des emmerdeurs ») ou « la race des mécontents »<sup>79</sup>, sont devenus rares, comme s'ils étaient évités, pour inacceptabilité culturelle. Il n'en va pas de même avec les expressions anthropomorphes du type « une nouvelle race de x (magasins, automobiles, téléviseurs, aspirateurs, etc.) », abondantes dans le discours publicitaire, hyper-moderniste et néophile. La « race » mentionnée (et mentionnable) semble être désormais réservée aux *entreprises* ou aux *machines*, nouvelles et prometteuses. Et par extension aux vendeurs efficaces (d'automobiles notamment) et aux conducteurs avisés : « une nouvelle race de vendeurs, de conducteurs ». Sans oublier

---

<sup>79</sup>. Les assertions du type « les usuriers sont une méchante race » (citation du *Petit Larousse illustré*) sont également désuètes.

les produits alimentaires : certaines « races de bières » cherchent ainsi à se distinguer...

Il faut cependant reconnaître une exception à la règle : dans un contexte où l'intention antiraciste peut être reconnue à certains indices, le recours à une expression telle que « race des collaborateurs » (ou « des collabos ») paraît être idéologiquement acceptable, pour autant que l'usage de « race » est perçu comme métaphorique, le décodage de l'expression étant focalisé sur le terme « collaborateur ». Pour stigmatiser un groupe d'individus jugés fautifs ou condamnables, la forme « race de » passe à travers les mailles du filet de l'acceptabilité. La racialisation symbolique du « collabo », réel ou supposé, est donc permise, ou du moins non absolument prohibée dans un monde où la norme idéologico-politique implique la condamnation des « collabos », voire leur diabolisation rétrospective.

La racialisation, processus métaphorique, peut discursivement s'opérer, que le mot « race » soit employé ou non dans le discours. Ce qui caractérise la racialisation, c'est la circularité des expressions diverses de l'essentialisation à visée dépréciative, à travers lesquelles elle s'opère.

Prenons l'exemple de « race », dite ou non dite, prise comme classe d'individus identifiés par leurs opinions, leurs tendances ou leurs dispositions supposées : « x est de la race des collaborateurs », ou encore « x est de la race des éternels collabos » ; la série peut se continuer par des formes du type : « Espèce de collabo ! » ou « Sale collabo ! ». Dès lors qu'on postule que l'individu x appartient à « la race

des collabos», il est stigmatisable par tous les modes verbaux supposant cette appartenance pseudo- raciale, cette appartenance imposée à une « race » métaphorique.

Mais la « race » peut aussi apparaître à l'état implicite, et sur un mode positif, sans que le terme soit présent dans l'énoncé. Il en va ainsi dans les expressions, qui sont des arguments de vente, du type « culture *noire* » ou « musique *black* », lesquelles connotent l'une des pseudo-évidences fondatrices du racisme classique, à savoir l'existence d'une correspondance nécessaire (pensée comme une corrélation ou comme un rapport causal) « entre couleur et culture, c'est-à-dire, en définitive, entre dotation génétique et manifestation de la créativité humaine »<sup>80</sup>. Mais les expressions laudatives de « culture métissée » ou de « musique métissée » présupposent non moins l'existence de musiques ou de cultures non métissées, donc racialement pures ! La logique se venge du moralisme idéologisé.

C'est le retour inattendu de la « race » par la couleur, qu'elle soit pure ou mélangée, objet d'éloge en tant que socle identitaire et mode de classification de certaines formes culturelles. Revanche de la « race » à l'époque de sa délégitimation scientifique et politique. Chassée par la grande porte, elle revient par la porte de derrière, celle du préconstruit culturel, des représentations sociales, des usages discursifs. Avec une belle irresponsabilité, certaines associations

---

<sup>80</sup>. Jean-Luc Bonniol, *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, op. cit., p. 252.

antiracistes organisent des fêtes ou des concerts « Blacks, Blancs, Beurs », renforçant ainsi l'évidence commune des classements par la race-couleur, impliquant l'essentialisation des identités raciales.

Tout se passe comme si l'idée qu'il existe réellement des « races » différentes dans l'espèce humaine faisait partie du stock inépuisable des évidences communes, en-deçà des clivages entre « racistes » et « antiracistes » : la « race » demeure une catégorie opératoire du sens commun<sup>81</sup>, permettant de mettre un ordre élémentaire (bien qu'illusoire au regard du généticien) dans la diversité humaine, telle qu'elle est socialement perçue, en-deçà des critiques scientifiques, de la démystification sociohistorique et des abstraites déconstructions de notions. On doit donc reconnaître comme un fait psychosocial la persistance de l'héritage de la vision typologique et essentialiste des « races humaines », dans les modes de perception et de représentation ordinaires. C'est l'héritage social diffus de la première vague de la science de l'homme, fondée sur le repérage des distributions géographiques et la classification des caractères anatomomorphologiques. Si donc la pensée scientifique peut servir à critiquer le sens commun, elle peut aussi l'alimenter, pour le meilleur ou pour le pire.

Par ailleurs, à considérer encore les pratiques sociales ainsi que le langage ordinaire et la pensée commune, la découverte semble avoir été faite indépendamment, par certains observateurs

---

<sup>81</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, op. cit., p. 79-81.

(sociologues, politistes ou anthropologues), qu'il existait bien quelque chose comme un *racisme sans race(s)*, fonctionnant sans la moindre référence à des catégories raciales définies. Formation paradoxale, puisque la suggestion « raciale » (ou la présupposition de renvoi à l'idée de « race »), qui paraît contenue dans le terme même de « racisme », est pour ainsi dire suspendue, voire effacée, dans le concept de « racisme sans race ».

C'est ainsi que, dans une étude traitant des manifestations violentes de xénophobie dues à des Guadeloupéens, dirigées contre les Dominicains (en septembre 1979 et décembre 1981), l'anthropologue Laënnec Hurbon relève que, lors des pogroms qui les visaient, les immigrés dominicains étaient accusés d'être la cause spécifique de nombreux maux (criminalité, toxicomanie, prostitution, etc.), et s'interroge : « Mais cela ne ressemble-t-il pas au racisme [...] ? Et si c'est vrai, n'est-ce pas bien étrange ? Car nous sommes en présence de pratiques et de discours de deux groupes de population, tous également noirs. Peut-être qu'une nouvelle fois on aura pu vérifier que le racisme se moque de la question de la race <sup>82</sup>. »

---

82. Laënnec Hurbon, « Racisme et sous-produit du racisme : immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe », *Les Temps modernes*, n° 441-442, avril-mai 1983, p. 1990.

3. *Le néo-racisme : hypothèses et interrogations*

Tel est donc le paradoxe, incarné dans les attitudes et dans les conduites, qui donne le plus à penser : le paradoxe d'un racisme non biologisant, sans référence possible à une différence de race. Et qui apparaît parfois sans référence non plus à la thèse d'*inégalité*, qui ne présuppose donc plus une classification hiérarchique des « types » ou des groupes humains<sup>83</sup>. C'est pourquoi, depuis quelques années, le mot « racisme » (ou le qualifiant « raciste ») est souvent mis lui-même entre guillemets dans le discours savant, et cela, fort légitimement — conséquence d'un travail de déconstruction de cet « isme » sur-employé.

Il faut insister sur un double constat : le racisme peut se manifester de façon non explicite, il peut même parfois n'exercer tous ses effets qu'à la condition d'être voilé ou symbolique, et, corrélativement et plus précisément, les observateurs se trouvent le plus souvent devant des modes d'exclusion illustrant quelque chose comme un racisme sans race(s), mais qui n'en est pas pour autant moins virulent. Il s'agit le plus souvent d'un racisme *intégré* dans le nationalisme xénophobe, visant spécifiquement l'immigration.

Surgissement d'un racisme centré sur l'identité culturelle plutôt que sur les catégories raciales, sur la différence groupale plutôt

---

<sup>83</sup>. Voir Colette Guillaumin, « Le chou et le moteur à deux temps. De la catégorie à la hiérarchie », *Le Genre humain*, n° 2, 1982, p. 34-35.

que sur l'inégalité racialement déterminée. Voilà ce que Lévi-Strauss n'a point vu émerger. Telles sont les données conduisant à l'hypothèse du « nouveau racisme » : un racisme non classique, peut-être mal nommé, pourrait bien être en cours d'élaboration sous nos yeux, peut-être encore éblouis par ce que nous savons trop bien des effets politiques du racisme bio-inégalitaire classique.

Mais s'agit-il à proprement parler d'un nouveau racisme ? Ou bien d'une simple variante du vieux racisme, de son dernier recyclage observable ? Ou bien encore, ne s'agit-il pas de toute autre chose que le racisme, et qu'on labélise ainsi abusivement ? Ces interrogations se font toujours plus pressantes depuis les années quatre-vingt.

On peut y voir l'indice, non seulement de ce que le mot « racisme » apparaît mal formé, eu égard à ses nouveaux emplois, mais aussi de l'insuffisance de ses définitions classiques, lexicalisées en langue française depuis le début des années trente. On parle volontiers aujourd'hui, dans le langage politico-militant et dans le langage médiatique, de « racisme anti-immigrés ». Mais les « immigrés » ne sauraient constituer une « race », et la demande d'expulsion qui les vise ne recourt guère à la thèse d'inégalité. Elle se fonde bien plutôt sur l'axiome d'incompatibilité culturelle, ou sur le postulat de différences mentales irréductibles, sur fond de conflit fatal des civilisations. On peut convenir d'appeler provisoirement « racisme ordinaire » l'ensemble formé par des attitudes et des conduites de rejet ne recourant pas nécessairement à la biologisation pour inférioriser, mais absolutisant l'origine ethno-culturelle pour discriminer, ségréguer ou

expulser. Mais la notion de « racisme ordinaire » est elle-même susceptible d'être interprétée comme signifiant soit le racisme dit *institutionnel* (concept vague, qui revient à diluer le racisme dans le fonctionnement social), soit le racisme dit *populaire* (concept manifestant un sociocentrisme de classe qui reconduit le mépris et la peur des élites face aux classes laborieuses et dangereuses, mais surtout expression dont la référence est mal différenciable des attitudes et des conduites xénophobes conjoncturellement liées, chez ceux d'en bas, aux chocs culturels ou à la concurrence pour l'emploi, en temps de chômage et de précarisation généralisée) <sup>84</sup>.

On peut aussi, comme je l'ai fait dès le début des années quatre-vingt, forger l'expression de « néo-racisme », et plus précisément de « néo-racisme différentialiste et culturel », pour désigner spécifiquement, comme un phénomène global, la configuration idéologique émergente, dont ce qu'il est convenu d'appeler le « racisme anti-immigrés » n'est qu'une illustration parmi d'autres. Dans celui-ci, il s'agit en fait d'une *xénophobie*, pour laquelle le *xenos* est perçu et traité comme un *ethnos*, donc d'une hétérophobie à cible ethnique. Il s'agit en outre d'une xénophobie *interne*, qui ne vise pas le pays voisin comme la xénophobie impliquée par le nationalisme chauvin classique, mais quelque chose comme « une nation dans la

---

<sup>84</sup>. Pour une approche sociologique du racisme « ordinaire » en France, fondée sur des enquêtes concernant en particulier les modes de stigmatisation et les discriminations, voir : Michel Wieviorka *et alii*, *La France raciste*, Paris, Le Seuil, 1992 ; Philippe Bataille, *Le Racisme au travail*, Paris, La Découverte, 1997.

nation », une communauté supposée inassimilable et dangereuse pour la société perçue comme normale. Comme l'antinégrisme racial à l'américaine, ou l'antisémitisme racial à l'européenne du dernier tiers du XIXe siècle, le mal nommé « racisme anti-immigrés » se présente comme une *bétérophobie interne et sélective*, mais, au contraire des deux « anti-ismes » précités, il ne fait guère fonctionner l'idée de race ni même l'assertion d'inégalité. Ce qui est reproché à certaines catégories d'immigrés, c'est d'abord d'être culturellement *inassimilables*, c'est ensuite d'incarner une menace de *désordre* pour le groupe national.

La vraie question est bien entendu de savoir si l'on peut proposer une explication par la *nature* des groupes supposés poser des problèmes, ou si les difficultés d'intégration éventuellement observées s'expliquent par des *logiques de situation* (voir *infra*, IV, 3).

On notera au passage que, dans les définitions lexicales de l'« antisémitisme », le malaise conceptuel n'a cessé de se manifester — un malaise conceptuel du même ordre. On sait que le terme « antisémitisme » a été construit mimétiquement sur le modèle des néologismes de langue allemande forgés par le doctrinaire antijuif et ancien communiste Wilhelm Marr (1819-1904), *antisemitisch* et *Antisemitismus*, apparus en 1879-1880<sup>85</sup>. Ce que montre l'analyse des

---

<sup>85</sup>. Voir : Jeannine Verdès-Leroux, *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union générale*, Paris, Le Centurion, 1969, p. 99-100 ; Léon Poliakov, « Racisme et antisémitisme : bilan provisoire de nos discussions et essai de description », dans Pierre Guiral et Emile Témime (dir.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1977, p. 15 ;

articles définitionnels du mot « antisémitisme » dans les actuels dictionnaires de langue, c'est qu'ils utilisent ordinairement le « racisme » comme pivot. N'en prenons qu'un exemple. Le *Petit Robert* (1967, édition de 1983) donne les articles définitionnels suivants : « *antisémite*, nom (1889), raciste animé par l'antisémitisme » ; « *antisémitisme*, nom (1886), racisme dirigé contre les juifs ». On aperçoit aussitôt la circularité vicieuse logiquement déductible : ainsi défini, l'antisémite est un raciste animé par le racisme dirigé contre les juifs. C'est là présupposer que les juifs forment quelque chose comme une race (la « race sémite » ou « sémitique ») ; or, c'est un fait massivement observable que le discours antijuif fonctionne et a fonctionné sans référence à la race, et que la racialisation de la judéophobie n'a été qu'un court épisode (milieu XIXe siècle-milieu XXe siècle) de sa longue histoire. Il faut aussi rappeler ici qu'en langue française, le mot *antisémitisme* a précédé de près d'un demi-siècle le mot *racisme* (1925), pris dans le sens devenu courant au cours des années trente. A certains égards, la judéophobie peut être analysée comme une forme prototypique d'*hétérophobie interne et sélective*, centrée sur l'argument d'*inassimilabilité culturelle*. Le néo-racisme peut être dès lors abordé comme la généralisation contemporaine de cette forme d'hétérophobie.

Les stratèges doctrinaux du Front national ont eux-mêmes exposé pédagogiquement, en 1989-1990, les principes du néo-racisme « soft », révélant ainsi la nature démagogique de leur discours : « Pour

---

Mosche Zimmermann, *Wilhelm Marr. « The Patriarch of Anti-Semitism »*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1986.

séduire, il faut d'abord éviter de faire peur et de créer un sentiment de répulsion. Or, dans notre société soft et craintive, les propos excessifs inquiètent et provoquent la méfiance ou le rejet dans une large partie de la population. Il est donc essentiel, lorsque l'on s'exprime en public, d'éviter les propos outranciers et vulgaires. On peut affirmer la même chose avec autant de vigueur dans un langage posé et accepté par le grand public. De façon certes caricaturale, au lieu de dire "les bougnoules à la mer", disons qu'il faut "organiser le retour chez eux des immigrés du tiers monde" <sup>86</sup>.» A l'expression injurieuse de l'infériorisation biologisante (« bougnoules » = sous-hommes), les stratèges lepénistes proposent ainsi de substituer un énoncé idéologiquement acceptable, reprenant en écho une norme culturelle en cours. L'idéal du « vivre au pays » est ainsi retourné et instrumentalisé par la xénophobie anti-immigrés, il est pour ainsi dire avalé par la fabrique raciste des « inassimilables » par nature ou culture.

Le racisme réinscrit dans l'ethnonationalisme n'a besoin ni de « races » ni d'« inégalité » ni d'appel explicite à la haine pour

---

<sup>86</sup>. *L'Image du Front national* (brochure), Paris, Institut de formation nationale, Délégation générale du Front national, 1990.

s'exprimer pleinement. Ce conseil langagier constitue un surprenant aveu : il énonce en clair, de façon crue, ce que les lepénistes orthodoxes ou inconditionnels ont dans l'esprit concernant les immigrés d'origine non européenne (et en particulier maghrébine).

Si l'on doit tenir compte du racisme avant la « race », avant les premières classifications des naturalistes, il faut aussi le considérer dans les formes qu'il a prises après la « race », après la délégitimation scientifique de cette catégorie du savoir anthropologique<sup>87</sup>. Nous avons montré que le racisme pouvait se reconstituer sur d'autres bases cognitives, notamment en référence aux *différences culturelles*, aux identités ethniques ou ethno-nationales, pour autant que les différences sont *absolutisées*, que les identités collectives ainsi définies sont postulées *incommensurables*, et que les ensembles ethniques, culturels ou civilisationnels distingués sont supposés mutuellement *antagonistes*.

Le nouveau racisme idéologique s'est progressivement reformulé comme un culturalisme et un différentialisme, l'un et l'autre radicaux, prenant ainsi à revers l'argumentation antiraciste centrée sur la récusation du biologisme et de l'inégalitarisme, censés constituer les deux caractéristiques fondamentales du racisme doctrinal, auxquelles l'on croyait naïvement pouvoir opposer le relativisme culturel et le droit à la différence. Le principe de la métamorphose idéologique

---

87. Voir Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1992.

récente du racisme réside précisément dans le déplacement de l'inégalité biologique entre les races vers l'absolutisation de la différence entre les cultures. D'où la substitution, au thème classique de la « lutte des races », de la nouvelle évidence aveuglante du « choc des civilisations » (expression rendue célèbre par Samuel P. Huntington), ou celle de la fatalité des guerres ethniques, de l'inéluçabilité des conflits identitaires. La hantise du mélange, la *mixophobia*, reste au cœur de la vision néo-raciste du monde. La peur panique de l'indifférenciation ou de la perte d'identité se traduit en exaltation de la différence. On peut ainsi rejeter les différents tout en célébrant la différence.

Disons-le sans ambages : face au néo-racisme culturel et différentialiste, les spécialistes de biologie humaine n'ont rien de spécifique à dire. C'est aux chercheurs en sciences sociales de faire entendre leur voix. Car c'est bien leur domaine de connaissance que le néo-racisme sollicite et instrumentalise, ce sont bien certains modèles de l'anthropologie sociale, de l'ethnologie, de la sociologie ou de la psychologie qui sont interprétés dans un sens racisant.

On peut aussi, par ailleurs, interpréter comme une forme nouvelle de racisme, sans référence à l'idée de « race », l'émergence de ce que j'appellerai un « généticisme social », c'est-à-dire une idéologie fondée sur la croyance à un strict déterminisme génétique des caractéristiques individuelles, qu'accompagne la tendance à instituer un système social de discrimination des candidats à une assurance ou à un emploi, voire à un logement, sur la base d'informations concernant

leurs prédispositions génétiques à certaines maladies. Il n'est pas niable que si une politique de sélection génétique des salariés ou des assurés était mise en place, elle se substituerait à la fois aux libres choix individuels et aux normes méritocratiques fondées notamment sur la compétence comme valeur cardinale. Le principe discriminatoire du généticisme social tiendrait dans la formule : « Tels gènes, tel destin social. » L'essentialisation opère, et fonde les tris socio-économiques éventuels.

Cette orientation généticiste des modes de sélection sociale enveloppe un modèle normatif de société : celui dans lequel l'harmonie globale serait assurée par l'adaptation forcée des pratiques individuelles, notamment dans l'emploi, aux caractéristiques génétiques des citoyens. Ce réductionnisme génétique, légitimant des tris et des discriminations entre individus, prive par principe ces derniers de leur liberté, et subordonne la valeur de leur compétence reconnue à celle de leurs prédispositions connues. Il convient cependant d'insister sur un point capital : ce n'est pas la connaissance biologique comme telle qu'il faut incriminer, avec l'arrière-pensée de lui assigner des limites, voire de l'interdire dans ce domaine, c'est l'usage ou l'exploitation sociopolitique de certaines données ou de certaines informations, fournies par la recherche scientifique, qui doit faire l'objet d'une interrogation critique, suivie d'éventuelles propositions d'encadrements ou d'interdictions.

Ce que nous appellerons « racisme » au sens strict du terme oscille donc entre la *biologisation d'infériorités* attribuées à des catégories

variables d'« autres », et l'*absolutisation des différences* perçues ou imaginées entre des groupes humains essentialisés. Dans le racisme biologisant comme dans le (néo-)racisme culturalisant, l'on rencontre la *hantise du mélange*, supposé destructeur de l'identité pure ou propre du groupe d'appartenance. L'attitude mixophobe implique le désir de tenir à distance ou de mettre à part, à l'écart, ceux qui sont censés menacer le groupe propre. Ce désir de séparation peut s'extrémiser en désir d'extermination : on peut se débarrasser des « autres » qui inquiètent ou des « différents » qui menacent soit par une stricte ségrégation, soit par leur totale expulsion, soit par leur anéantissement. Si l'on accepte l'hypothèse du néo-racisme différentialiste et culturel, la centration sur les différences culturelles peut être interprétée soit comme un masquage ou un déguisement, disons un habillage trompeur de la biologisation, soit comme une exagération ou une surestimation stratégique, disons instrumentale, de caractéristiques socialement reconnues, à des fins d'exclusion — manière de construire des catégories d'inassimilables, voire d'inintégrables ou de non-« coexistentiables »...

#### ***IV. Sur l'antiracisme***

Face au racisme, il faut à la fois s'efforcer de l'expliquer comme un fait et de le combattre comme un mal. Tenter de le connaître et de le comprendre, et en même temps s'appliquer à le réduire, ou à le neutraliser. Tenter aussi de comprendre sa persistance et sa résistance à la critique, à l'indignation morale consensuelle et aux mesures pratiques qui le visent. Pour qui le refuse et le combat, le racisme se présente donc, à la fois, comme un objet, voire un défi pour la pensée, et comme un domaine de lutte pour l'action. Pour l'action politique et morale, le mal raciste est d'abord et avant tout ce qui ne devrait pas être, ou ne devrait plus être, et qui doit en conséquence être combattu. Répondre d'un mot à la question posée par Paul Ricœur, « que faire *contre* le mal ? »<sup>88</sup>, pour nous ainsi précisée, « comment lutter pratiquement contre le mal raciste ? », c'est dire simplement : nous efforcer par divers moyens de *faire diminuer la quantité de violence dans les interactions humaines*<sup>89</sup>. La difficulté est ici bien sûr de supprimer sans violence la violence, pour ne pas en rajouter. La fin pratique est la diminution du taux de souffrance dans le monde ; de la souffrance injuste ou injustifiée, et non pas de cette dimension de la souffrance faisant partie de la condition humaine<sup>90</sup>. Souffrance métaphysique. Rappelons ici Hugo : « anéantir la misère, oui ; anéantir la souffrance,

---

<sup>88</sup>. Paul Ricœur, *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 230.

<sup>89</sup>. *Ibid.*

<sup>90</sup>. *Ibid.*, p. 233.

non »<sup>91</sup> ; et plus précisément, « le travail du progrès consiste à retrancher dans la souffrance l'inutile »<sup>92</sup>. Voilà ce qui justifie la lutte éthique, juridique et politique contre le mal, dont le racisme est une figure.

Où se situe précisément la visée morale ? Dans l'exigence que soient abolies les souffrances infligées à l'homme par l'homme. D'où les devoirs à visée universelle : refus de la torture, de l'esclavage, de la xénophobie, du racisme, de l'exploitation sexuelle des enfants ou des adultes non consentants, etc.<sup>93</sup>. Le devoir antiraciste n'est qu'une spécification du devoir de lutter contre toutes les formes de violence inter-humaine. La tâche n'est ni simple ni facile. Elle passe par une analyse critique des représentations antiracistes du « racisme », non seulement dans le langage ordinaire, mais encore et surtout dans les travaux savants, dont certains résultats provisoires et discutables n'ont cessé d'alimenter le discours antiraciste militant et d'orienter la lutte organisée contre le racisme.

---

<sup>91</sup>. Victor Hugo, *L'Ame*, VIII.

<sup>92</sup>. *Ibid.* (Cité par Alain Pessin, *Le Mythe du peuple et la société française du XIXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 94-95.) Voir Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1988, p. 407 et suivantes.

<sup>93</sup>. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 336, note 1.

*1. De l'éducation scientifique de l'humanité à la répression judiciaire des « racistes » : un demi-siècle d'antiracisme*

La question de la maîtrise du mot « racisme », et plus généralement celle du pouvoir d'appliquer et de définir les termes « racisme » et « raciste », en vue d'une action antiraciste efficace, cette vaste question se pose aujourd'hui de façon plus stricte, au sein des Etats qui se sont donné une législation dite « antiraciste », dans le cadre du droit et de la loi : relèvent du « racisme » des attitudes et des conduites discriminatoires qui sont considérées comme des « délits » et sont comme telles sanctionnées par la loi. C'est le cas de la législation française. L'article 1er de la loi n° 90-615 du 13 juillet 1990 s'énonce comme suit : « Toute discrimination fondée sur l'appartenance ou la non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion est interdite. » Cet énoncé présuppose que les races existent au même titre que les ethnies, les nations ou les religions <sup>94</sup>. La discrimination selon la « race » (ou la représentation sociale de l'identité raciale) n'apparaît dans ce cadre qu'en tant que l'une des discriminations « interdites ». L'antiracisme judiciaire implique donc à la fois, d'une part, un élargissement du champ de ce qu'on nomme « racisme » (dans l'extension du terme, l'on trouve explicitement, outre les discriminations selon la « race », des discriminations selon la religion, la nationalité, l'ethnicité), et, d'autre part, la position d'un interdit. A

interpréter formellement l'article de loi, l'on pourrait conclure que le nationalisme est aussi strictement interdit que le racisme, et qu'il constitue un délit. On en pourrait dire autant de l'ethnisme et de toute forme d'intégrisme ou de fondamentalisme religieux, voire de l'anticléricalisme ou de l'athéisme militant, pour ce qu'ils manqueraient de respect à l'égard des pratiques ou des croyances religieuses. Tout se passe comme si la criminalisation du racisme (toujours plus ou moins confondu avec la xénophobie) s'était subrepticement étendue à l'ethnisme, au nationalisme, à l'intégrisme religieux, à l'athéisme militant, bref à toute forme d'allégeance jugée exclusiviste et exclusionnaire. Le racisme est devenu l'éponyme implicite de tous les mauvais « ismes », perçu comme ayant avec lui « un air de famille ». Tous paraissent relever, en quelque manière, du racisme, participer de son essence maléfique. Quoi qu'il en soit, le racisme est devenu un délit, qui doit être sanctionné par application de la loi. Cette réduction judiciaire du racisme, cette vision strictement répressive de ce qu'on nomme « racisme » constitue une relative nouveauté. Le racisme est essentiellement devenu, dans les démocraties libérales, l'affaire des avocats et des magistrats, accompagnés par les journalistes et les hommes politiques qui le réprouvent. La visée répressive semble avoir chassé la visée préventive autant que le désir de connaître et d'expliquer.

---

<sup>94</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, op. cit., p. 330-331.

Après ce rapide survol du processus récent de judiciarisation de la question du racisme — processus en cours d'accélération —, on est mieux à même de mesurer le changement de problématique du programme antiraciste institutionnel, depuis les premières Déclarations de l'Unesco (18 juillet 1950, juin 1951, etc.), centrées sur la lutte intellectuelle et l'instruction scientifique. En un demi-siècle, le traitement antiraciste du « racisme » s'est transformé de fond en comble, en passant d'un programme universaliste d'éducation scientifique à la pratique systématique de la sanction judiciaire. A la fin des années 1940, l'Unesco se donnait en effet « un programme de diffusion de faits scientifiques destinés à faire disparaître ce qu'on est convenu d'appeler les préjugés de race »<sup>95</sup>. Les savants, biologistes et anthropologues, sollicités par l'Unesco, s'appliquaient à dénoncer « un mythe absurde [...], le racisme »<sup>96</sup>. Au centre de ce « mythe », ils voyaient de concert « le dogme de l'inégalité des races »<sup>97</sup>. Ils présupposaient en commun que « haines et conflits raciaux s'alimentent de notions scientifiquement fausses et vivent de

---

<sup>95</sup>. *Le Racisme devant la science* (texte de 1948), Paris, Unesco et Gallimard, 1960, p. 534.

<sup>96</sup>. *Le Courrier de l'Unesco*, juillet-août 1950 (en gros caractères, sur la 1ère p. : « les savants du monde entier dénoncent un mythe absurde [...], le racisme ») ; voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>97</sup>. *Le Racisme devant la science*, *op. cit.*, p. 533 ; voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 338.

l'ignorance »<sup>98</sup>. Le programme antiraciste se déterminait dès lors comme un programme pédagogique, ou démopédique, de transmission et de diffusion universelles des « données scientifiques » sur les caractéristiques diverses de l'espèce humaine, afin de lutter contre l'exploitation de « l'ignorance » et du « préjugé racial », celui-ci étant conçu comme l'effet de l'ignorance et de l'irrationalité. Car, croyait-on aussi, « le racisme est l'expression d'un système de pensée fondamentalement antirationnel »<sup>99</sup>. La lutte contre le racisme se confondait donc avec l'appel aux Lumières de la science et à la clarté de l'esprit rationnel. L'idéal antiraciste devait se réaliser par l'instruction et l'éducation, non par l'interdiction et la sanction.

Le relatif optimisme de l'antiracisme cognitif prôné par l'Unesco s'est vite heurté — dès la fin des années quarante — aux conclusions des recherches conduites par les psychologues sociaux sur les préjugés et les stéréotypes — fortement influencées par la conceptualité psychanalytique. L'idéal instructionniste ne peut en effet que se heurter à la mise en évidence du caractère *fonctionnel* de l'irrationalité attribuée au « préjugé racial », ce qui semble expliquer la résistance de celui-ci aux tentatives de le réduire par l'établissement de faits ou de données « scientifiques ». Le sujet à préjugés se refuse à admettre les faits, il paraît tenir à tout prix à ses idées fausses : ce constat a conduit nombre de chercheurs en psychologie sociale à emprunter à la psychanalyse le

---

<sup>98</sup>. *Le Racisme devant la science, op. cit.*, p. 533 ; voir Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme, op. cit.*, p. 337.

<sup>99</sup>. *Le Racisme devant la science, op. cit.*, p. 533.

concept de mécanisme de défense, censé rendre compte de la fonction psychosociale remplie par le préjugé (ou le stéréotype). On y ajoute volontiers les concepts de déplacement et de projection, de refoulement et de retour du refoulé. D'où le recours, par exemple, au modèle de la « frustration-agression »<sup>100</sup> (qui revient à reformuler le modèle populaire du « bouc émissaire »), ou à celui de la « personnalité autoritaire ». On présuppose, dans tous les cas, que le fondement réel du préjugé racial ne doit pas être cherché simplement dans l'ignorance du sujet à préjugés sur le « hors-groupe » rejeté, ni dans les caractéristiques de la situation sociale (concurrence économique, exploitation, etc.), mais avant tout dans les conflits psychiques du sujet lui-même. Bref, on suppose que le préjugé fonctionne comme un symptôme, une formation de compromis. Il exprime et réalise en ce sens un mode de *rationalisation*. Prenons l'exemple des mécanismes de défense qu'exprime l'extrême rigorisme moral des « antisémites puritains » (de sexe féminin) étudiés par Else Frenkel-Brunswik et R. Nevitt Sanford : le Juif est fantasmé par ces sujets antisémites comme un criminel sexuel, à la fois violeur et dangereux séducteur, capable de souiller les jeunes filles chrétiennes, pures et innocentes. Ces mécanismes de défense attribués à ces incarnations de la « personnalité antisémite » remplissent la fonction de « réduire l'anxiété et la culpabilité

---

<sup>100</sup>. Voir John Dollard *et alii*, *Frustration and Aggression*, New Haven, Yale University Press, 1939.

consciente »<sup>101</sup>. Si cette description est correcte, on peut en conclure que la connaissance et l'expérience sont impuissantes à faire disparaître le préjugé allophobe, quelle qu'en soit la cible (tel groupe minoritaire ou perçu comme déviant). Marie Jahoda propose en 1960, dans cette perspective, de définir de façon large le préjugé dit racial : « Il y a préjugé lorsque l'attitude hostile envers un "hors-groupe" ne peut être modifiée par l'expérience et remplit une fonction psychologique chez celui qui l'adopte<sup>102</sup>. » Seule une psychothérapie peut donc permettre à un sujet raciste (antisémite, xénophobe, etc.) de sortir de son triste état. La cure psychanalytique se présente comme la seule voie de salut. Un ironique constat fait en 1968 par le militant révolutionnaire noir américain Eldridge Cleaver suffit à montrer l'étroitesse interprétative de l'approche psychanalytique (ou psychologisante), face au racisme : « Quand je lui parle de mes problèmes avec les Blancs, mon psychiatre ne veut s'intéresser qu'à ma famille et me dit que je hais ma mère<sup>103</sup>. » Il reste que ce modèle psychopathologique du préjugé a au moins le mérite de montrer les limites d'une lutte strictement cognitive contre le racisme.

---

<sup>101</sup>. Else Frenkel-Brunswik and R. Nevitt Sanford, « The Anti-Semitic Personality. A Research Report », dans Ernst Simmel (*ed.*), *Anti-Semitism. A Social Disease*, New York, International Universities Press, 1946, p. 112.

<sup>102</sup>. Marie Jahoda, « Relations raciales et santé mentale », dans *Le Racisme devant la science, op. cit.*, p. 506.

<sup>103</sup>. Eldridge Cleaver, *Soul on Ice*, New York, McGraw-Hill, 1968, p. 11.

Mais il a lui-même ses limites, comme le montre un bref examen de la théorie de la « personnalité autoritaire »<sup>104</sup>. A suivre ses tenants (Adorno, Frenkel-Brunswik, etc.), les sujets racistes sont « dotés de traits psychologiques "stabilisés", repérés par des questionnaires, des entretiens et des tests de personnalité »<sup>105</sup>. La supposée personnalité raciste est composée de divers éléments : ethnocentrisme, antisémitisme, « fascisme », conservatisme, style cognitif rigide (la « pensée par clichés », ce qui suppose que les divers préjugés sont liés entre eux), etc. La personnalité autoritaire et la personnalité dite « antidémocratique », à peu près assimilées l'une avec l'autre, sont fortement corrélées avec l'ethnocentrisme. Ces traits de personnalité proviennent d'un modelage premier par l'éducation, et sont des rejetons d'une socialisation faite de répression et de frustration. Il suffit ensuite de supposer d'inévitables retours du refoulé, et de décrire les déplacements et projections des pulsions ou des affects refoulés sur des boucs émissaires. On retrouve le modèle « frustration-agression ». Bref, le racisme est affaire de pathologie individuelle sur fond de socialisation autoritaire et répressive. Le raciste est un individu malade. Les racistes sont ainsi pathologisés, traités comme s'ils avaient été victimes d'un « virus » idéologique.

---

<sup>104</sup>. Voir Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson and R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Row, 1950.

<sup>105</sup>. Gérard Lemaine et Jeanne Ben Brika, « Le rejet de l'autre : pureté, descendance, valeurs », dans Martine Fourier et Geneviève Vermès (dir.), *Ethnicisation des rapports sociaux*, op. cit., p. 198.

La conception du préjugé raciste comme symptôme de certaines expériences de frustration se heurte au fait qu'il est « impossible de prouver que les gens qui ont des préjugés marqués aient subi plus de frustrations que les autres »<sup>106</sup>. Ni vérifiable ni réfutable, mais toujours plus ou moins vraisemblable, cette conception paraît bien fragile. C'est là bien sûr une vision naïve du raciste, qui ne peut que procurer d'intenses satisfactions psychologiques à l'antiraciste, se classant par là même dans la classe des esprits sains, voire dans celle des médecins. Mais la pathologisation de l'ennemi est un procédé polémique lui-même souvent utilisé par des sujets racistes. Et la catégorisation du raciste comme malade mental, outre qu'elle désocialise la question du racisme, ne va pas sans essentialisation : un sujet déclaré raciste tend à être défini essentiellement comme raciste, le racisme lui est attribué comme une nature et une souillure. C'est ce qu'illustrent les projections sur le raciste supposé d'accusations souvent lancées par des sujets racistes (« Sale nègre ! », « Sale Juif ! », etc.), et retournées sur le mode : « Sale raciste ! », « Espèce de raciste ! »...

En outre, un certain nombre de critiques, avancées au cours des années 1950, du modèle de la « personnalité autoritaire » ont montré qu'Adorno et ses collaborateurs avaient abusivement établi un lien étroit entre ethnocentrisme, autoritarisme et « conservatisme » (ou droitisme). En particulier, Milton Rokeach, en 1960<sup>107</sup>, a mis en

---

<sup>106</sup>. Michael Banton, *Sociologie des relations raciales*, op. cit., p. 320.

<sup>107</sup>. Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York, Basic Books,

évidence que l'autoritarisme se rencontrait autant à gauche qu'à droite, que les traits de la « personnalité autoritaire » pouvaient se reconnaître chez les révolutionnaires non moins que chez les conservateurs ou les réactionnaires. Ce qui est observable, c'est la rigidité mentale, soit un ensemble de tendances à dogmatiser susceptibles de se fixer sur toutes les positions idéologico-politiques. Les antiracistes déclarés n'y échappent pas plus que les racistes désignés ou présumés. Néanmoins, avec l'opposition entre « esprit ouvert » et « esprit fermé » (Rokeach), on reste dans le domaine des modélisations psychologisantes<sup>108</sup>. Les facteurs sociaux n'interviennent guère qu'en tant que facteurs de socialisation primaire des sujets « rigides »...

Il faut enfin signaler, pour terminer ce bref parcours critique des voies suivies ou essayées par le militantisme antiraciste organisé, et instruit par les sciences sociales, les difficultés rencontrées ultérieurement par les psychosociologues ou les psychanalystes dans leurs tentatives de réduire les préjugés au moyen de *contacts* interraciaux supposés thérapeutiques<sup>109</sup>. Ces difficultés ont

---

1960 ; voir aussi Fred I. Greenstein, *Personality and Politics*, Chicago, Markham, 1969, p. 94-119.

<sup>108</sup>. Gérard Lemaine et Jeanne Ben Brika, « Le rejet de l'autre : pureté, descendance, valeurs », dans Martine Fourier et Geneviève Vermès (dir.), *Ethnicisation des rapports sociaux*, *op. cit.*, p. 197-198.

<sup>109</sup>. Voir notamment : Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Reading, Addison-Wesley, 1954 (New York, Anchor Books, 2e éd., 1958), p. 250-268 ; Muzaffer Sherif, *Des Tensions intergroupes aux conflits internationaux*, traduction française, Paris, ESF, 1971 ; R. Ben-Ari and Y. Amir, « Intergroup Contact, Cultural Information, and Change in Ethnic Attitudes », dans W. Stroebe, A. W. Kruglanski, D. Bar-Tal and M.

insensiblement conduit les milieux antiracistes, saisis par un sombre pessimisme sur la nature humaine, à prôner la préservation des « tabous », voire leur restauration, à travers l'éloge de la limite symbolique représentée par la loi. Quand on ne croit plus aux pouvoirs transformateurs des Lumières, ni aux effets tolérantiels du dialogue, et qu'on désespère de créer « l'Homme nouveau » (post-raciste) par une Révolution régénératrice, on fait l'éloge de l'interdit, en déplorant la « fin des tabous », et en proposant leur restauration. La répression judiciaire tend à devenir l'unique méthode de lutte contre le racisme. Il ne s'agit plus d'éradiquer, ni même de réduire, il s'agit d'endiguer, de contenir ce qu'on pense être à la fois redoutable et consubstantiel à la nature de l'homme ou de la société. Stratégie de *containment*, adaptée à la conviction pessimiste d'un éternel et fatal retour du racisme chez l'homme <sup>110</sup>.

---

Hewstone (eds), *The Social Psychology of Intergroup Conflict*, Berlin, Springer, 1988, p. 151-165. Pour une revue critique de la littérature psychosociologique sur l'hypothèse du contact et la coopération entre groupes, voir : Richard Y. Bourhis et Jacques-Philippe Leyens (dir.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Pierre Mardaga, 1994, p. 22-25, p. 336-337, p. 339-340 ; Vincent Yzerbyt et Georges Schadroneau, *Connaître et juger autrui. Une introduction à la cognition sociale*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996, p. 41 et suivantes.

<sup>110</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *Le Racisme, op. cit.*, p. 83-85.

*2. Portée et limites d'un modèle critique : le « racisme institutionnel »*

Dans les années 1990, la dénonciation du « racisme institutionnel » apparaît de façon récurrente dans le discours antiraciste militant. Un tel modèle théorique du racisme implique une radicale sociologisation de son objet, il revient à le dépsychologiser, à mettre au compte du fonctionnement social tout ce qui était attribué à la nature humaine ou aux dispositions des acteurs sociaux. Le modèle du « racisme institutionnel » remplit par ailleurs une fonction de critique sociale : si le racisme est engendré par le fonctionnement « normal » de la société, alors la lutte contre le racisme implique de transformer l'ordre social.

La formation du concept de « racisme institutionnel », aux Etats-Unis, à la fin des années 1960, s'est opérée sur le mode d'une réaction critique, voire polémique, contre la réduction psychopathologique du racisme, qui suppose elle-même la réduction cognitive du racisme à un préjugé irrationnel. A la suite des travaux sur la « personnalité autoritaire », l'on tendait à attribuer les manifestations de discrimination ou d'inégalité raciale à une minorité d'individus de « race blanche » dotés d'une « pensée par clichés » liée à des troubles de la personnalité, censés expliquer l'irrationalité de leurs « préjugés ». C'était là concevoir le racisme comme le propre de la sous-culture pathologique d'une minorité de Blancs, porteurs supposés de préjugés supérieurs en nombre et intensité à ceux de la moyenne de la population. Vision plutôt optimiste du racisme comme phénomène minoritaire, et identifiable comme attitude extrémiste.

C'est en vue de rompre avec une telle vision que Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton lancent en 1967, dans leur livre militant titré *Black Power* (et sous-titré : « La politique de libération en Amérique »), l'expression de « racisme institutionnel ». Elle était destinée à mettre clairement l'accent sur le caractère systématique ou structurel du racisme dans la société nord-américaine, en supposant qu'il était inscrit dans les normes culturelles, les institutions et les pratiques sociales « normales », qu'il dérivait de l'organisation même de cette société<sup>111</sup>. Il pouvait donc fonctionner socialement sans être intentionnel et conscient. Dépathologisé, le racisme était aussi dépsychologisé et normalisé. Carmichael et Hamilton insistaient en outre sur le caractère voilé ou caché (*covert*), indirect et socialement peu perceptible, du racisme institutionnel, par opposition à ce qu'ils nommaient le « racisme individuel », expression désignant l'ensemble des actes d'agression commis par des individus blancs contre des individus noirs, relevant donc du racisme ouvert ou déclaré (*overt*)<sup>112</sup>,

---

<sup>111</sup>. Stokely Carmichael and Charles V. Hamilton, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, New York, Vintage Books, 1967, nouvelle éd. augmentée d'une postface par Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton (Stokely Carmichael signant Kwame Ture), New York, Vintage Books, 1992 ; voir aussi Louis L. Knowles and Kenneth Prewitt (eds), *Institutional Racism in America*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969.

<sup>112</sup>. Stokely Carmichael and Charles V. Hamilton, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, *op. cit.*, p. 4. Le modèle théorique du « racisme symbolique » constitue une nouvelle conceptualisation du racisme « voilé » : il a été défini comme une formation de compromis entre des préjugés et des stéréotypes racistes « classiques », d'une part, et, d'autre

socialement visible. Non nécessairement intentionnel et à l'ordinaire voilé, le racisme institutionnel s'avérait plus difficile à reconnaître et à combattre que le racisme individuel. Cette modélisation du « racisme blanc » était à même de renforcer la posture pessimiste dans les milieux antiracistes, sauf à tout attendre d'une Révolution, à la fois rupture totale avec le passé et mode de rédemption.

La « victimisation » du Noir américain pouvait en effet apparaître, ainsi que le soutenait St. Clair Drake <sup>113</sup>, comme inscrite dans le système de relations sociales et d'institutions interdisant aux membres de la catégorie racisée d'accéder pleinement à un certain nombre d'avantages et de biens, relevant de l'éducation, des « relations », de la compétence, de l'argent (exclusion dans l'entreprise), du niveau de vie, des soins médicaux, de la justice, de l'habitat, etc. Le résultat d'une telle approche du racisme oblige à repenser de fond en comble l'antiracisme : si le racisme se confond avec le fonctionnement discriminatoire ordinaire de la société « blanche », il ne peut plus s'agir d'améliorer les relations interethniques au sein de celle-ci, mais soit de la détruire par une Révolution, soit de s'en éloigner, de s'en séparer, de l'oublier en quelque manière. Du moins pour ceux qui n'acceptent pas l'ordre socioracial américain. Il s'agit là d'un tournant d'importance,

---

part, les valeurs individualistes et méritocratiques constitutives de l'idéologie américaine, ou de l'imaginaire de la nation américaine. Voir David O. Sears, « Symbolic Racism », dans Phyllis A. Katz and Dalmas A. Taylor (eds), *Eliminating Racism. Profiles in Controversy*, New York, Plenum Press, 1988, p. 53-84.

dans l'analyse théorique du racisme comme dans les représentations de l'action antiraciste. Ce ne sont plus certains Américains blancs qui sont racistes (et seuls à l'être), c'est l'Amérique blanche tout entière qui est raciste. Le racisme, c'est le pouvoir blanc, qui règne normalement dans la société blanche, et c'est en même temps la défense de la domination blanche, la légitimation de la subordination d'un groupe racial à un autre <sup>114</sup>. On peut y reconnaître une variante du modèle colonialiste du racisme <sup>115</sup>, ce qui permet de redéfinir le racisme comme un colonialisme interne. Quoi qu'il en soit, la notion polémique de « racisme institutionnel » a fait surgir un nouveau paradigme : de phénomène minoritaire et pathologique relevant du

---

<sup>113</sup>. Voir St. Clair Drake, « The Social and Economic Status of the Negro in the United States », *Daedalus*, 94 (4), automne 1965, p. 772.

<sup>114</sup>. Stokely Carmichael and Charles V. Hamilton, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, *op. cit.*, p. 3 ; David T. Wellman, *Portraits of White Racism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 35, p. 76 ; dans le même sens, voir Robert Blauner, *Racial Oppression in America*, New York, Harper and Row, 1972, p. 9-10. Pour une discussion critique, voir : David Mason, « After Scarman. A Note on the Concept of Institutional Racism », *New Community*, 10 (1), 1982, p. 38-45 ; J. Henriques, « Social Psychology and the Politics of Racism », dans J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn and V. Walkerdine (eds), *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londres, Methuen, 1984, p. 65-81 ; J. Williams, « Redefining Institutional Racism », *Ethnic and Racial Studies*, 8 (3), 1985, p. 323-348.

<sup>115</sup>. Voir : Robert Blauner, « Internal Colonialism and Ghetto Revolt », *Social Problems*, 16, printemps 1969, p. 393-408 ; Joan W. Moore, « Colonialism. The Case of the Mexican Americans », *Social Problems*, 17, 1970, p. 463-472. Voir les remarques de : Thomas F. Pettigrew (ed.), *The Sociology of Race Relations. Reflection and Reform*, *op. cit.*, p. 238 et suivantes ; Robert Miles, *Racism*, Londres, Routledge, 1989, p. 51-52.

dysfonctionnement de certaines composantes de l'ordre social, le racisme devient un fait social majoritaire et « normal », voire un système normatif illustré par le fonctionnement des institutions et inscrit dans les interactions ordinaires.

La conclusion pratique de cette vision d'un *racisme intrinsèque* (« l'Amérique est une société intrinsèquement raciste »), c'est d'abord que le racisme ne peut être éliminé sans une transformation radicale de la société dans toutes ses composantes <sup>116</sup>. C'est ensuite que la lutte contre le racisme tend à se confondre avec le processus révolutionnaire, et que la mobilisation antiraciste synthétise ou résume toutes les mobilisations sociopolitiques : le racisme explique tout (tout ce qui va mal et tout ce qui fait mal), et l'antiracisme se substitue à tout le reste. Enfin, cette vision antiraciste du racisme, holiste <sup>117</sup> ou fortement sociologisante (« la société est raciste »), occulte toute division sociale non réductible à l'opposition « Blancs-Noirs », contribuant ainsi à la racialisation des rapports sociaux, et favorisant le surgissement d'un contre-racisme anti-Blancs, légitimé par une conviction essentialiste (« les Blancs sont racistes »), et pathétisé par l'installation des Noirs dans une posture victimaire. Effet pervers.

---

<sup>116</sup>. Voir Philip Cohen, « "It's Racism What Dunit" : Hidden Narratives in Theories of Racism », dans James Donald and Ali Rattansi (eds), « *Race* », *Culture and Difference*, Londres, Sage Publications, 1992, p. 78.

<sup>117</sup>. « Holiste », note Philip Cohen (« "It's Racism What Dunit" : Hidden Narratives in Theories of Racism », dans James Donald and Ali Rattansi (eds), « *Race* », *Culture and Difference*, op. cit., p. 77).

La vague antitotalitaire des années 1970 et 1980, en illégitimant la référence au marxisme-léninisme, a provoqué la marginalisation du mouvement antiraciste révolutionnaire-communiste, dont nombre de partisans ou de militants se sont reconvertis dans telle ou telle forme de mobilisation identitaire, d'ethnonationalisme séparatiste à base raciale et culturelle (plus précisément : religieuse), dont la « Nation de l'Islam », dirigée et incarnée aujourd'hui par le leader charismatique Louis Farrakhan, est la plus visible illustration. L'antiracisme de résistance identitaire, lancé par des minorités actives, a ainsi abouti à un contre-racisme de masse, politiquement organisé.

Il reste à esquisser une critique méthodologique du « racisme institutionnel » en tant que modèle d'intelligibilité susceptible d'être opératoire dans les recherches en sciences sociales. Allons à l'essentiel : la référence de ce concept est vague et globalisante. Elle comprend en effet toutes les exclusions, ségrégations ou discriminations, ainsi que tous les désavantages subis par les minorités ou les groupes déviants, voire toutes les formes de domination ou d'exploitation jugées injustes ou illégitimes. En outre, les usages explicatifs courants de l'expression « racisme institutionnel » pèchent par généralisation outrancière, comme le note Michael Banton <sup>118</sup> : on stigmatise par là des inégalités observables sans pour autant en déterminer les causes. L'illusion explicative enveloppe ainsi un usage à dominante polémique. C'est pourquoi, si l'on veut sauver le modèle, il convient de le redéfinir de

façon plus restrictive, et de désigner par l'expression « racisme

---

<sup>118</sup>. Michael Banton, *Ethnic and Racial Consciousness*, Londres et New York, Longman, 1988, 2e éd. revue, 1997, p. 46.

institutionnalisés » les processus de routinisation bureaucratique des pratiques discriminatoires. Cette redéfinition permet d'éviter notamment la tentation de confondre « racisme institutionnel » et « racisme symbolique », pour autant qu'on entend, par cette dernière expression, référer à des pratiques d'exclusion dans lesquelles des intentions ou des convictions racistes sont implicites. Bref, l'ambiguïté de la catégorie de « racisme institutionnel » est telle qu'elle ne saurait permettre une meilleure connaissance des phénomènes racistes. Si elle a bien favorisé la prise de conscience des limites de l'interprétation psychopathologique du racisme, elle ne s'est pas transformée en outil de connaissance. Arme de la critique, instrument polémique, mais non pas mode d'objectivation d'une portion de la réalité sociale.

### *3. L'erreur d'interprétation « dispositionnaliste »*

Les explications du sens commun ou les théories implicites des acteurs sociaux au sujet des causes du comportement de leurs semblables mettent en œuvre des mécanismes cognitifs et émotifs complexes, dont les résultats observables et analysables montrent la persistance ou la résistance d'erreurs d'interprétation et d'illusions. Nombre d'entre elles peuvent être expliquées par la surestimation ordinaire des causes « dispositionnalistes » du comportement. Cette erreur interprétative est partagée par les théorisations relevant de la connaissance ordinaire et certaines théories explicatives proposées par des psychologues ou des psychologues sociaux, notamment ceux qui s'inspirent des modèles psychanalytiques ou des modèles éthologiques.

On sait que l'« erreur fondamentale dans l'attribution », définie par un certain nombre de psychologues sociaux <sup>119</sup>, consiste dans la tendance à attribuer le comportement d'un acteur presque exclusivement aux dispositions de celui-ci et à ignorer corrélativement la situation en tant que déterminant puissant du comportement. Cette illusion psychologisante apparaît ainsi comme l'inverse de l'illusion « sociologiste » située au principe du concept de « racisme institutionnel ». On peut supposer, à la suite de Richard E. Nisbett et Lee Ross <sup>120</sup>, que ladite « erreur fondamentale » pourrait être expliquée par l'efficacité symbolique d'une « théorie dispositionnaliste » générale, imbriquée dans la trame de la culture occidentale <sup>121</sup>. Une étude généalogique de l'erreur d'interprétation « dispositionnaliste » pourrait, plus précisément, identifier l'origine de celle-ci dans l'idéologie individualiste moderne <sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup>. Voir : Thomas F. Pettigrew, « The Ultimate Attribution Error : Extending Allport's Cognitive Analysis of Prejudice », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 5, 1979, p. 461-476 ; Miles Hewstone, « The "Ultimate Attribution Error" ? A Review of the Literature on Intergroup Causal Attribution », *European Journal of Social Psychology*, 20, 1990, p. 311-335 ; Richard Y. Bourhis et Jacques-Philippe Leyens (dir.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, op. cit., p. 115-117.

<sup>120</sup>. Richard E. Nisbett and Lee Ross, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980.

<sup>121</sup>. *Ibid.*, p. 31.

<sup>122</sup>. Voir : Miles Hewstone, « Représentations sociales et causalité », dans Denise Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 269 ; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

En outre, il faut tenir compte du fait que les représentations sociales imposent des explications toutes faites, qu'elles offrent immédiatement, « avant toute recherche détaillée et analyse de l'information »<sup>123</sup>, des réponses préconstruites aux questions portant sur le comportement social. Bref, les acteurs sociaux procèdent à des attributions ou des imputations sur la base d'un savoir prédonné constitué par les représentations sociales disponibles. Des réponses automatiques, marquées par le simple opérateur « parce que », fusent dès lors que des interrogations surgissent concernant des phénomènes surprenants, imprévus, atypiques ou scandaleux : « les Juifs sont critiqués parce que... », « les pauvres sont exploités parce que... », « les Noirs sont inférieurs parce que... »<sup>124</sup>. On retrouve ici le mécanisme de déshumanisation qu'ont décrit nombre d'historiens, dont Albert Memmi, dans la situation coloniale, soit la négation litannique de « toutes les qualités qui font du colonisé un homme »<sup>125</sup>. La déshumanisation, mode de légitimation du *statu quo*, présuppose la catégorisation globalisante d'une population à laquelle on attribue une identité substantielle commune, comme si tous les individus appartenant au groupe essentialisé illustraient l'identité du groupe, tels

---

<sup>123</sup>. Miles Hewstone, « Représentations sociales et causalité », dans Denise Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales, op. cit.*, p. 261.

<sup>124</sup>. *Ibid.* Voir Serge Moscovici and Miles Hewstone, « Social Representations and Social Explanations. From the "Naïve" to the "Amateur" Scientist », dans Miles Hewstone (ed.), *Attribution Theory. Social and Functional Extensions*, Oxford, Blackwell, 1983.

<sup>125</sup>. Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, 1957, Paris, Payot, 1973, p. 114.

des clones les uns des autres. La « marque du pluriel » imposée aux membres du groupe essentialisé en témoigne : « *Ils* sont ceux-ci... *Ils* sont tous les mêmes <sup>126</sup>. » Les individus ainsi traités sont indifférenciés, littéralement désindividualisés. La norme logique de la catégorie indifférenciante est : « Tous les x (membres de la classe x) sont des y (classe de caractéristiques). » C'est cela, l'essentialisation, qui enveloppe une généralisation abusive (le passage de « un x » ou « quelques x » à « tous les x »), et produit une illusion spécifique, une fausse évidence récurrente, ainsi classiquement formulée : « Quand on en a vu un, on les a tous vus <sup>127</sup>. » Illusion d'uniformité et d'homogénéité dans la perception des groupes humains différents de « nous » par les phénotypes et les habitudes culturelles.

Est-il besoin de préciser que cette analyse critique de l'erreur d'interprétation « dispositionnaliste » s'applique à la fameuse théorie de la « personnalité autoritaire » <sup>128</sup>, dans laquelle les comportements dits

---

<sup>126</sup>. *Ibid.*, p. 115.

<sup>127</sup>. Formule attribuée à Ulluo ( « Qui a vu un indigène d'Amérique les a tous vus », cité par Emile Durkheim, *De La Division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, p. 143) ; voir Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, *op. cit.*, p. 156, p. 534, note 30.

<sup>128</sup>. Voir notamment : Else Frenkel-Brunswik and R. Nevitt Sanford, « The Anti-Semitic Personality. A Research Report », dans Ernst Simmel (*ed.*), *Anti-Semitism. A Social Disease*, *op. cit.*, p. 96-124 ; Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson and R. Nevitt Sanford, « The Antidemocratic Personality », dans G. E. Swanson, T. M. Newcomb and E. L. Hartley (*eds*), *Readings in Social Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1947, 2e éd. revue, 1952, p. 612-622.

fascistes, racistes-xénophobes et antisémites sont rapportés à des complexes de dispositions à être fascistes, racistes-xénophobes et antisémites ? Cette critique vaut également contre l'un des postulats admis par les théoriciens du « racisme symbolique », à savoir que le nouveau racisme, indirect et subtil, dériverait de prédispositions symboliques acquises dans l'enfance, donc intériorisées par l'effet d'une socialisation précoce, qui interféreraient avec des choix rationnels et le respect de la norme sociale <sup>129</sup>. Une théorie explicative expressément antiraciste peut ainsi sombrer dans l'illusion « dispositionnaliste ». Celle-ci est partagée par tous ceux qui croient pouvoir expliquer les comportements racistes comme des effets d'une mauvaise nature, propre aux sujets « racistes ». On aimerait que les militants antiracistes, dont le sérieux de l'engagement n'est pas pour autant ici mis en question, rompent avec ce type de fausse explication, qui séduit précisément par son simplisme.

On ne naît pas raciste, on le devient. Et on peut aussi ne plus l'être, lorsqu'on l'a été. Mais on peut aussi le redevenir. Le racisme manifesté par le comportement d'un acteur social ne saurait s'expliquer par les tendances ou les dispositions de celui-ci. Le principal facteur explicatif d'une attitude ou d'une conduite raciste est la situation. Albert Memmi

---

<sup>129</sup>. Voir l'analyse critique développée par Paul M. Sniderman, « Les nouvelles perspectives de la recherche sur l'opinion publique », traduction française par Dominique Cardon et Jean-Philippe Heurtin, *Politix*, n° 41, 1er trimestre 1998, p. 147-152. Pour aller plus loin dans la discussion, voir les références mentionnées par Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 635, note 98.

a donné naguère la formule du mécanisme d'engendrement du colonialisme, processus interactif : « La situation coloniale fabrique des colonialistes, comme elle fabrique des colonisés <sup>130</sup>. » La raison du système colonial ne se trouve pas dans les dispositions des colonialistes. Les explications racistes recourent précisément et systématiquement, quant à elles, à la « nature » des individus pour expliquer leurs comportements, pour autant que cette « nature » est particulière, qu'elle est celle de leur « race » ou de leur « ethnie » : on dit que « les x » (les membres de tel groupe humain) ont fait ceci ou cela en raison de leur « nature » propre, de leurs prédispositions spécifiques. C'est là un « préjugé fondamental », comme l'a montré Memmi, qui en donnait l'illustration suivante : « Les Européens ont conquis le monde parce que leur nature les y prédisposait, les non-Européens furent colonisés parce que leur nature les y condamnait <sup>131</sup>. » La conclusion raciste-racialiste va de soi : les conquérants-dominants sont d'une nature supérieure, les conquis-dominés sont d'une nature inférieure. L'illusion « dispositionnaliste » va de pair avec les pseudo-explications essentialistes et le recours aux modes de légitimation par naturalisation des phénomènes sociaux. Elle intervient dans toutes les formes modernes de rationalisation de la domination <sup>132</sup>, et justifie le blâme de la victime.

---

<sup>130</sup>. Albert Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 85.

<sup>131</sup>. *Ibid.*, p. 142.

<sup>132</sup>. Voir Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française, op. cit.*, p. 7-12.

## Conclusion

---

Il apparaît donc que les conceptions différentes du racisme commandent des conceptions différentes de l'antiracisme. Un conflit de valeurs et de normes surgit, devant lequel il importe de ne pas se dérober. Il convient au contraire d'en penser toutes les implications. Selon l'opposition universalisme-différentialisme, la détermination des *fins* de l'action antiraciste se heurte à un dilemme fondamental<sup>133</sup>, qu'on peut formuler de la façon suivante.

1) Agir en vue de rendre possible l'*unification* de l'humanité, et de faire respecter également tout individu, quelle que soit son origine ; mais cette action en vue de réaliser l'*unité* de l'espèce humaine, par les échanges et les mélanges, ne peut échapper au risque de favoriser l'*uniformisation* de l'humanité (comme le craint Lévi-Strauss), bref de contribuer à l'indifférenciation planétaire, sur la base d'une totale éradication des identités collectives. Telle est la visée *universaliste* ou unitariste, avec son envers. Elle suppose le primat des valeurs abstraites : l'égalité, la justice, la vérité.

---

<sup>133</sup>. Pierre-André Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 47-51, p. 528-534.

2) Agir en vue de *préserver la diversité culturelle* de l'espèce humaine, et de la faire respecter ; et ce, au risque d'absolutiser les différences ou les identités collectives, et bien sûr d'y enfermer les individus de façon contraignante. Dérive autoritaire, voire raciste du principe différentialiste. Telle est la visée *différentialiste* ou pluraliste, avec son équivocité. Elle revient à privilégier les valeurs incarnées, faisant partie du réel, qui est diversité, soit toutes les formes du lien communautaire.

Le dilemme vient du heurt de deux obligations morales contradictoires, fondées respectivement sur deux principes pratiques distincts : le principe déontologique et le principe conséquentialiste, l'un et l'autre étant de type universaliste. Le premier principe exige que l'on ne fasse jamais certaines choses à autrui (lui mentir, ne pas respecter son identité culturelle, etc.), quelles qu'en puissent être les conséquences, donc « même s'il doit en résulter globalement un moindre bien ou un plus grand mal ». Quant au principe conséquentialiste, il exige que l'on fasse « ce qui produira globalement le plus grand bien, eu égard à tous ceux qui sont affectés par notre action »<sup>134</sup>. Au respect inconditionnel des identités collectives ou des différences culturelles s'oppose donc le devoir impératif de contribuer à réaliser l'unité de l'espèce humaine, laquelle doit profiter à tous les

---

<sup>134</sup>. Voir Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 96-97.

hommes. Nulle synthèse finale ni troisième voie ne paraissent déterminables.

Ne faut-il pas reconnaître la difficulté spéculative, quoi qu'il nous en coûte ? Il s'agit là de l'aporie ultime rencontrée par la pensée antiraciste, dès lors qu'elle va jusqu'au bout de ses exigences fondamentales, lesquelles sont contradictoires. Le conflit des valeurs et des devoirs paraît ici insurmontable. On ne peut à la fois et au même moment suivre la voie universaliste et la voie différentialiste.

Cependant, l'antiracisme ne peut être abordé seulement du point de vue de ses fondements, de même que le racisme n'est pas réductible à un problème pour la pensée. Il est aussi, dans le cadre de l'action, ce qui doit être impérativement combattu, serait-il insuffisamment connu ou incorrectement compris. Les difficultés spéculatives rencontrées par la tentative de fonder la lutte contre le racisme peuvent et doivent être mises entre parenthèses dans les contextes où l'action ne saurait attendre. Bref, des choix axiologiques et normatifs peuvent être faits dans des situations où il faut agir dans l'urgence. La question n'est plus alors que d'opportunité, et la finalité se réduit à l'obtention de résultats, à travers l'adaptation aux conditions du contexte. L'efficacité de la stratégie adoptée s'impose comme le critère provisoire du choix portant sur l'orientation générale — universaliste ou différentialiste — de l'action antiraciste. Il faut donc faire des choix tactiques, contextuels, selon le danger principal tel qu'on l'évalue. Choix du moindre mal, postulant qu'il n'y a ni solutions simples ni solutions définitives.

## **II-Le Multiculturalisme**

**Michel WIEVIORKA**

**Conférence donnée le 13 janvier 1997 à la FNSP**

---

Je ne sais pas si je dois remercier Pascal Perrineau, parce que l'exercice auquel il m'a demandé de me livrer n'est pas si facile que cela : il s'agit de parler non seulement du problème du multiculturalisme mais du mot même et, par conséquent, d'essayer de voir comment il est apparu, à quelle réalité il a cherché à correspondre, bref de produire un effort qui n'est pas vraiment dans mes habitudes. Il y a quelques jours, j'entendais Elie Cohen, que je salue au passage, expliquer qu'avec le terme de *globalisation* il avait eu beaucoup de difficultés à mettre un peu d'ordre dans ce qu'il rencontrait dans la littérature ; je peux vous dire qu'avec le multiculturalisme c'est la même chose.

Le mot est d'apparition récente, comme le suggèrent quelques repères, qui mériteraient certainement d'être complétés. Le *Harper Collins Dictionary of Sociology* de 1991 présente le multiculturalisme comme, je cite, “ la reconnaissance et la promotion du pluralisme culturel ” ; le *Petit Robert* de 1985 indique que le mot est apparu en 1971, date sur laquelle je reviendrai, car il est très intéressant de voir ce

qui se passe au Canada en 1971 ; on le trouve dans les classifications de quelques bonnes bibliothèques, à commencer par celle de l'Institut d'études politiques de Paris mais aussi à la Library of Congress de Washington, qui en propose une définition. Bref, plutôt que de multiplier les références à des encyclopédies et des dictionnaires, je citerai un chiffre simplement, que j'emprunte à Nathan Glazer qui indiquait à un colloque auquel je participais il y a quelques mois qu'au début des années quatre-vingts, il dénombrait une quarantaine d'occurrences annuelles du mot multiculturalisme dans les grands journaux américains, et qu'en 1992, dans les mêmes journaux, il en observait deux mille. Il y a donc eu une sorte d'explosion du terme.

Pour mettre un peu d'ordre dans l'usage qui est fait de cette expression, je crois que le plus simple est de distinguer trois niveaux analytiques, même si dans la pratique ils se combinent. J'emprunte cette distinction — ou je la retrouve — chez quelqu'un que certains d'entre vous connaissent peut-être, Christine Inglis. Trois usages méritent d'être distingués : un usage qu'on peut appeler, pour aller vite, descriptif, rendre compte de la réalité plurielle des cultures dans nos sociétés ; ensuite un usage qu'on peut appeler idéologique, normatif, je reprends son vocabulaire, je dirai plutôt, de façon plus noble, un registre qui relève de la philosophie politique ou éthique, et des débats de philosophie politique que le terme peut susciter ou autour desquels il vient s'enrober ; enfin un troisième sens du mot multiculturalisme renvoie à un ensemble de politiques et d'actions qui peuvent être celles d'un Etat ou, de façon plus limitée, de certaines institutions, bref la

mise en pratique de formules qu'on appellera multiculturalistes. Entre la description d'une société, un principe de philosophie politique et une politique ou un ensemble de politiques, il peut y avoir de la cohérence, des relations, mais il vaut mieux distinguer les registres.

A partir de là, ma première remarque est pour faire part d'une surprise pour le chercheur : les premières expériences importantes qui renvoient à la notion de multiculturalisme ne sont pas liées à l'expérience des Etats-Unis, d'où nous avons en permanence le sentiment que tout arrive. Trois pays au monde sont, plus que d'autres, ou avant d'autres, très directement concernés en termes politiques, troisième de mes niveaux, par le multiculturalisme : le Canada, l'Australie et — j'allais dire par chance — la Suède. Car s'il n'y avait que le Canada et l'Australie, on pourrait penser que l'expression est uniquement liée, à l'origine, à des pays d'immigration récente, anglo-saxonne, etc.

Au Canada, le point de départ est donné par la question du Québec, du français, du bilinguisme. Dès 1965, l'idée multiculturaliste fait son chemin dans ce pays avec le rapport d'une commission royale sur le “bilinguisme” et le biculturalisme, qui suggère que le multiculturalisme remplace la politique biculturelle. Il s'agit, disent les gens qui rédigent ce rapport, de ne pas limiter le débat aux seuls groupes britanniques et français, anglophones et francophones. Les recommandations de ce rapport vont être officiellement adoptées en 1971 — d'où peut-être ce que je vous disais à propos du *Petit Robert* —, incorporées dans la Constitution en 1982 sous la forme d'une Charte

des droits et libertés, et à partir de là se met en place toute une législation qui prolonge ces décisions dans le domaine de la langue, de la culture, de l'éducation, de la lutte contre les discriminations. Ne soyons pas naïfs, je pense que le multiculturalisme a eu dans le débat canadien la fonction de dissoudre en quelque sorte l'opposition entre deux cultures ou deux langues, de noyer un petit peu le poisson en introduisant l'idée qu'il y a plusieurs cultures, et non pas deux seulement. J'ajoute que les nationalistes québécois ont pu avoir plutôt de la sympathie pour l'idée multiculturaliste parce qu'elle leur permettait de dire : voyez, nous aussi, nous sommes ouverts à l'idée qu'il puisse y avoir plusieurs cultures à l'intérieur du Québec. Voilà donc pour une première source très concrète.

Deuxième lieu : l'Australie. L'adoption du multiculturalisme en Australie est moins formelle. Il n'y a pas de charte ou d'inscription au cœur des institutions, mais plutôt un ensemble de mesures qui procèdent d'une décision officielle annoncée en 1978 et concrétisée en 1989 par le *National Agenda for a Multicultural Australia*. Et là une remarque, que je tiens à faire parce que cela m'a beaucoup intéressé, est que cet *agenda* va prendre en charge le thème des identités culturelles au nom de la justice sociale et aussi, c'est cela la chose importante, au nom d'un principe d'efficacité économique collective. L'idée est que le multiculturalisme doit être lié, associé, articulé au développement économique de la nation. Il doit donc en être un facteur positif, et non pas une source de problèmes. Autre aspect intéressant du multiculturalisme à l'australienne : il implique explicitement pour tous

les groupes et individus concernés, je le dirai dans mon vocabulaire, le respect des valeurs universelles. Tout le monde doit accepter la Constitution, les lois, des valeurs de tolérance, le principe de la démocratie représentative, la liberté d'expression, de religion, l'anglais comme langue nationale, l'égalité des sexes. Bref, il constitue ce que Stephen Castles a appelé une *multicultural citizenship*. Il témoigne d'un effort pour penser l'intégration économique en même temps que la diversité culturelle.

Enfin, la Suède. La Suède accueille depuis assez longtemps de l'immigration, des Finlandais et des Yougoslaves pour des raisons de travail, et puis d'autres, plus récemment, dans le cadre d'une politique plutôt du genre droit d'asile et accueil des réfugiés politiques. En 1975, la Suède a donc officiellement adopté le multiculturalisme. Trois principes de base animent le multiculturalisme à la suédoise : égalité dans le niveau de vie pour les groupes minoritaires par rapport au reste de la population, liberté de choix entre l'identité culturelle ethnique et l'identité culturelle suédoise, et enfin l'idée que — le mot qui est utilisé, je crois, est celui de “ partenariat ” — l'idée que dans les relations de travail le multiculturalisme doit être construit de telle sorte qu'il bénéficie à la productivité et à l'efficacité de l'entreprise.

Je vous parle certainement trop rapidement et trop superficiellement de ces expériences, et il faudrait peut-être en ajouter d'autres. Au Mexique, par exemple, le caractère multiculturel de la nation a été introduit dans la Constitution par Salinas, donc assez récemment. On pourrait aussi dire que dans certaines expériences le

multiculturalisme comme politique apparaît, non pas au niveau d'un pays, mais à celui plus limité d'une ville ou d'une région. La ville de Francfort-sur-le-Main en Allemagne a décidé de créer un office aux Affaires multiculturelles, confié à Daniel Cohn-Bendit, qui a pour fonction d'assurer la relation entre l'administration municipale et les immigrés : ce n'est pas une politique nationale, c'est une politique locale.

Toujours est-il qu'avant de parler de choses trop abstraites, il est possible donc d'indiquer qu'il existe quelques expériences concrètes. J'ai trouvé une phrase de Tocqueville, en même temps que je réfléchissais à tout cela, qui me convenait tout à fait. Tocqueville écrivait : “ Il n'y a rien de plus improductif pour l'esprit humain qu'une idée abstraite. Je me hâte donc de courir vers les faits. ” Je pense qu'avec ces questions de multiculturalisme on se dépêche trop souvent de ne pas aller vers les faits. Il n'était pas inutile de rappeler donc qu'il existe des expériences très concrètes.

Deuxième remarque que je voudrais faire : si le thème du multiculturalisme est monté en puissance au cours des vingt ou vingt-cinq dernières années, c'est certainement parce que des changements importants sont apparus. On peut ici réfléchir de deux manières différentes, qui ne s'excluent pas complètement, mais la seconde a ma préférence par rapport à la première.

Une première façon de réfléchir en effet, et je ne m'y attarderai pas, consiste à dire, *grosso modo* : après la Deuxième Guerre mondiale, les Nations unies ont découvert à quel point la barbarie

nazie avait été négatrice et destructrice de particularismes identitaires ou culturels, à commencer par les Juifs ; et par conséquent les grandes organisations internationales ont déployé des efforts visant à lutter contre le racisme, mais aussi à valoriser un peu partout dans le monde la différence culturelle. On pourrait citer des textes pour illustrer cette image d'un volontarisme international ayant exercé une influence sur la poussée et la reconnaissance des différences qui aboutissent à l'idée de multiculturalisme.

Mais je crois qu'il est beaucoup plus intéressant de réfléchir autrement, et de considérer le travail des sociétés sur elles-mêmes, leurs transformations internes pour comprendre comment cette idée ou ce débat a pu se constituer. Alors je ne vais pas ici développer ce point dont je me suis déjà beaucoup expliqué, notamment dans le livre que j'ai dirigé. *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte. J'en dis juste un mot. Je pense qu'il faut cesser de considérer les différences culturelles essentiellement comme des reliquats d'une tradition que la modernité s'efforcerait, d'une façon ou d'une autre, de balayer, de dissoudre ou d'assujettir. La plupart des différences culturelles qui nous intéressent sont produites, bien plus que reproduites, par nos sociétés, y compris les plus modernes, pas toujours bien sûr mais en bonne partie. Et par conséquent le multiculturalisme, à mes yeux, ce n'est pas la résistance de la tradition à la modernité, mais c'est bien davantage la façon dont nos sociétés dans leur modernité fabriquent des identités, parfois à coup d'exclusion, parfois à coup de racisme, parfois aussi à travers toutes sortes d'autres

processus, et ce dans toutes sortes de domaines. C'est une invention, la différence culturelle, bien plus qu'une reproduction.

Cela veut dire que l'idée de multiculturalisme ne doit pas être limitée aux seuls problèmes de la différence ethnique. Nous devons introduire le genre, la sexualité, les différences liées au corps, à la biologie, à la physiologie. Nous devons savoir par exemple que, lorsque la question des non-entendants est posée, ce n'est pas simplement un problème de handicap, c'est aussi un problème de culture et de langue des signes ; que, lorsque la question du SIDA est posée, ce n'est pas simplement un problème de maladie et de technique médicale, c'est aussi le problème de comment vit-on lorsqu'on a le SIDA et comment se mobilise-t-on lorsqu'on a le SIDA, comment on peut être acteur, sujet, et pas seulement consommateur de soins ou victime.

Le multiculturalisme peut être dès lors soit la définition d'un problème — ce que je viens d'évoquer en disant : il y a des différences culturelles dans nos sociétés, il faut bien en faire quelque chose — soit la définition de la réponse au problème — les expériences australienne, suédoise, etc. Selon les auteurs que vous consulterez, les uns insisteront plutôt sur le côté “c'est un problème” et les autres insisteront plutôt sur “c'est une politique, c'est une réponse au problème”. Et parmi ceux qui s'intéressent au multiculturalisme comme problème, certains insistent sur le fait que cela concerne non seulement des groupes mais aussi des individus, des personnes. Je relisais pour préparer cet exposé le livre publié sous le nom de Charles

Taylor en français mais qui est en réalité dirigé par Amy Gutmann ; elle explique que le multiculturalisme est l'affaire non pas seulement des sociétés mais des personnes — et elle prend comme exemple Salman Rushdie, en visant bien plus de monde que Rushdie.

Je voudrais maintenant entrer dans le problème de la philosophie politique, de l'éthique. C'est à ce niveau-là que les débats sont peut-être les plus chauds, les plus passionnés. Dès qu'on parle de multiculturalisme, on entre en effet dans les grands débats actuels sur la justice sociale, l'égalité ou l'équité, la démocratie, le bien et le juste, ces immenses questions. Il me semble que, pour voir un peu plus clair dans ces débats, nous pouvons les baliser à partir d'une image encore superficielle, mais utile, et qui consiste à distinguer quatre pôles principaux, quatre pôles analytiquement distincts.

Le premier pôle, que j'appellerai de l'assimilation, repose sur l'idée que l'universalisme des droits individuels est la meilleure réponse au risque de discrimination qu'apporte toute catégorisation des personnes sur des bases culturelles, toujours susceptibles d'être naturalisées, c'est-à-dire de renvoyer au racisme. De ce point de vue, l'idée d'une sphère publique neutre qui ne reconnaît que des individus est une protection, une garantie d'égalité, de liberté pour les personnes. Dans ses versions les plus radicales, cette pensée de l'assimilation consiste à dire : il faut arracher les individus au monde étroit de leur particularisme culturel et les faire entrer dans le monde beaucoup plus large de l'universel, à l'intérieur duquel ils ne circuleront que comme

des individus — dans la nation et dans la citoyenneté, par exemple, s'il s'agit de l'expérience française.

Un deuxième pôle de ces débats, comme vous voyez, j'essaie d'en parler le plus froidement possible, alors que tout ceci est chargé, nous le savons tous ici, de toutes sortes de passions, un deuxième pôle, donc, est celui qu'on peut appeler de la tolérance. Il renvoie à l'idée que non seulement on peut admettre des particularismes culturels dans l'espace privé, ce que même les tenants de l'assimilation ne refusent généralement pas, mais qu'on peut les admettre dans l'espace public dans la mesure où ils ne troublent pas l'ordre public et où donc leur visibilité, leurs demandes, leurs revendications ne posent pas de problème. Cette orientation, beaucoup plus souple que la précédente, est, je crois, celle qui correspond le plus non pas au mythe mais à la réalité du fonctionnement de ce qu'a été la République en France depuis près d'un siècle.

Le troisième pôle qu'on peut distinguer est celui que j'appellerai multiculturaliste. Il consiste à refuser d'avoir à choisir entre l'universalisme des valeurs universelles et le communautarisme qui constitue le quatrième pôle dont je parlerai dans un instant. Les multiculturalistes les plus tempérés, et vous comprenez bien que je m'en sens très proche, considèrent qu'il faut combiner les valeurs universelles, le droit, la raison et, je vais emprunter le mot à Charles Taylor, la “ reconnaissance ” des différences culturelles. L'idée est de combiner, d'articuler — ce qui est toujours difficile, ce qui est toujours marcher sur le fil du rasoir, mais qui vaut mieux, disent ceux qui

défendent cette orientation, que le communautarisme, dont je vais dire un mot dans une seconde, ou que l'universalisme abstrait, négateur des particularismes culturels. Si on adopte ce troisième point de vue, l'idée de "reconnaissance" ne veut pas dire qu'on accepte telle quelle toute différence culturelle, mais qu'on accorde à tout particularisme culturel, j'utilise un mot de Charles Taylor là encore, une "présomption" de légitimité, à partir de laquelle on peut ensuite discuter. Le multiculturalisme ainsi défini n'aboutit pas à accepter telles quelles toutes les différences culturelles, il consiste à leur accorder une "présomption" qui peut aboutir à leur "reconnaissance".

Enfin, le dernier pôle dans ces débats est celui du communautarisme, c'est-à-dire l'idée qu'il est possible d'assurer la coexistence de communautés au sein d'un même espace politique dans la mesure où sont prévues des règles assez strictes et où peut-être, me semble-t-il, un pouvoir assez lointain, éventuellement même étranger, assure le respect de ces règles. Je pense, en particulier, à la façon dont un pays comme le Liban a pu et peut encore fonctionner. D'un pays à l'autre, vous pouvez trouver des représentations un peu différentes de ce que je viens de vous dire, sous la forme d'un schéma élémentaire, avec ses quatre points cardinaux. Mais croyez bien que cela ne vaut pas seulement pour la France. Je lisais récemment un article de Raz sur le multiculturalisme dans *Dissent*, qui propose exactement ce genre de polarisation que je viens de décrire. Et j'ajouterai aussi que dans les débats français il est possible de situer un très grand nombre de personnes dans une de ces trois premières cases de mon schéma. Je ne

connais personne qui défende le communautarisme, pas même Tobie Nathan, qui représente plutôt à mes yeux un multiculturalisme radical, et dont vous avez pu lire un article dans *Le Monde* récemment. En tout cas, s'il s'agit d'assimilation je citerai Emmanuel Todd, de tolérance, Dominique Schnapper et de multiculturalisme tel que j'ai essayé de le définir, Alain Touraine ou moi-même. Nous disposons maintenant d'un cadre élémentaire nous permettant de nous orienter au sein d'un paysage intellectuel, d'un ensemble de débats. Nous pouvons dès lors essayer d'aller plus loin, et de pénétrer dans ces débats. Et là, il n'est pas très utile de se tourner vers les échanges à la française, trop pleins de passions et surtout de refus de traiter de ces questions-là. La France est un pays qui ne veut pas parler sérieusement des questions aussi bien théoriques que pratiques que posent ces problèmes. Et le débat intéressant est celui qui, dans une tradition plutôt anglo-saxonne, oppose ceux qu'on appelle parfois les *communitarians* — et j'insiste sur le *i* — et les *liberals*. Alors, faux ami : *communitarian*, dans la tradition philosophique que je vais évoquer maintenant, ne renvoie pas, sauf cas un peu limite, au communautarisme, mais à la position que j'ai appelée multiculturaliste.

Le débat a été lancé, je pense, aux Etats-Unis, par le livre de John Rawls sur la théorie de la justice, au début des années soixante-dix. C'est un débat immense, vraiment immense, et je ne vais que l'effleurer. C'est le grand débat de philosophie politique du moment, et je voudrais insister sur un aspect limité, mais qui est crucial en ce qui concerne le multiculturalisme. Je laisserai de côté ceux qui tirent les

choses vers les extrêmes. Le point qui m'intéresse, donc, est que la même question est posée par les uns et par les autres, *communitarians* et *liberals*. Cette question est la suivante : à quelles conditions le sujet individuel peut-il se former ? Quelles sont les conditions les meilleures pour qu'il se constitue et s'affirme ?

Pour les *communitarians*, parmi lesquels Charles Taylor, mais bien d'autres, et dans une tradition qui remonte jusqu'à Herder, la condition principale, c'est la capacité d'appartenir à une culture qui ne soit pas disqualifiée ou stigmatisée. Dans cette perspective, si on veut qu'une personne se constitue en sujet, fasse l'apprentissage de la liberté, soit bien dans le monde, il faut qu'elle puisse s'appuyer sur une culture, qui peut être très minoritaire, sans être pour autant stigmatisée ou disqualifiée. Autrement dit, cette position consiste, au nom du sujet individuel, à défendre le sujet collectif, la culture collective. C'est cela l'idée. Et de l'autre côté, le principe des *liberals* est évidemment de refuser tout risque d'enfermement des individus dans des cultures particulières. Et avec des arguments bien plus élaborés, forts et complexes que ce que je peux évoquer ici, les *liberals* expliquent qu'il faut promouvoir un espace universel dans lequel les droits individuels soient les seuls à être reconnus ; c'est ainsi qu'on donne des chances aux individus de se constituer en sujets.

Ce débat a beaucoup d'allure. Et je pense que très honnêtement chacun de nous ici, s'il réfléchit à sa trajectoire personnelle, ne pourra pas ne pas se poser la question de savoir ce qu'il doit dans sa formation de sujet éventuellement à une culture qui peut

être très minoritaire, qui n'est pas forcément ethnique ou religieuse mais qui peut l'être, et ce qu'il doit au contraire à son appartenance à une société qui promeut les valeurs universelles. C'est une grande et belle question qui est ainsi posée. A partir de là, on s'aperçoit que, dans ce débat, beaucoup de personnes naviguent, un certain nombre d'arguments se retrouvent de part et d'autre de la ligne qui devrait séparer *communitarians* et *liberals*. Et pour prendre un exemple, de façon à illustrer ce que je viens de vous dire, il suffit de lire Michael Walzer, qui est plutôt du côté des *communitarians* et qui dit dans un article de *Dissent* traduit dans *Esprit* — je cite de mémoire, et approximativement — : “ Selon le moment, je suis d'un côté ou d'un autre, je suis à la fois l'un et l'autre, en fonction de l'équilibre à établir. ” De même, les très bonnes rubriques consacrées au communautarisme dans deux dictionnaires qui viennent de sortir récemment, l'un dirigé par Philippe Raynaud et Stéphane Rials (*Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France) et l'autre par Monique Canto-Sperber (*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France), montrent également que les positions ne sont pas toujours aussi tranchées que ce que l'on souhaite. Comment se fait-il qu'en France on ait tellement de peine à construire ce genre de débat, je dirai, un peu sereinement ? Nous pourrions en discuter.

Alors je voudrais maintenant poser d'autres questions, et ce sera donc mon quatrième ou mon cinquième point. Peut-on considérer les politiques qui se revendiquent du multiculturalisme comme ayant réussi ou comme échouant, que donnent-elles et peut-on, de ce point

de vue-là, aller voir l'expérience américaine dont on nous parle tant ou qu'on a si souvent en tête lorsqu'on parle de ces questions ?

Dans les pays déjà évoqués (Canada, Australie, Suède) où le multiculturalisme fonctionne au niveau des institutions, on dispose d'évaluations, de bilans et de sondages d'opinions pour voir ce que pense la population. Dans l'ensemble, ces politiques, même si elles sont très critiquées, font l'objet de jugements modérément mais plutôt positifs : ce ne sont pas des politiques qui déclenchent le scandale, qui sombrent dans l'échec caractérisé. Deuxième remarque : ces politiques essaient de ne pas dissocier le thème culturel du thème économique et social, et je trouve cela d'autant plus intéressant que cela permet de mieux mesurer la spécificité des Etats-Unis en la matière.

Car dans l'expérience américaine, le débat s'est construit apparemment de manière éclatée, autour de deux thèmes, de deux pratiques et je voudrais les évoquer l'une après l'autre. Le premier thème est celui de l'*affirmative action* ; vous remarquerez d'ailleurs qu'en français on traduit *affirmative action* par “ discrimination positive ”, ce qui est une façon sinon d'évacuer le problème, au moins de disqualifier la politique en question. L'idée générale de l'*affirmative action* est d'accorder aux membres de groupes victimes d'inégalités historiques, ou contemporaines, de quoi compenser en quelque sorte ces inégalités. Je signale d'ailleurs au passage que cela n'est certainement pas la seule façon de mettre en œuvre une politique de multiculturalisme et que, pour bien des aspects de l'expérience australienne par exemple, il n'y a pas d'*affirmative action*. Ce qui est intéressant dans le débat américain sur

L'*affirmative action* est qu'il est bien peu culturel. Je veux dire qu'il ne renvoie que très peu à l'idée qu'il faut respecter les particularismes culturels, son problème en réalité est beaucoup plus social ou socio-économique. Il s'agit avant tout de compenser les discriminations *sociales* à l'intention de groupes qu'on peut certes définir culturellement, mais pas tant que cela finalement. Lorsqu'on dit : on va faire une politique d'*affirmative action* pour les Noirs, on ne dit pas qu'on va sauver la culture noire, qu'on va respecter la culture noire ou ce genre de choses. Non, on dit : on va réduire les inégalités dont souffrent les Noirs, définis d'ailleurs sur des critères raciaux car, mais cela c'est un autre débat, la race aux Etats-Unis fait partie du vocabulaire courant, ce qui n'est pas le cas chez nous. L'*affirmative action* ne passe guère par des quotas aux Etats-Unis, surtout depuis le célèbre procès Bakke — dont Richard Rorty parle dans un livre qui vient d'être publié en français, aux Presses universitaires de France. En gros, ce procès mettait en cause une université qui avait refusé d'inscrire en médecine un étudiant blanc, au nom d'une politique de quotas. En fin de compte, l'université s'est vu interdire de pratiquer des quotas et recommander, par la Cour suprême, en même temps de pratiquer l'*affirmative action*. On a dit en même temps : évitez les quotas, mais continuez votre politique.

Et d'un autre côté, et c'est là où le thème proprement multiculturaliste a eu une telle importance dans les débats américains, le multiculturalisme prolonge en réalité certains débats, surtout universitaires, et apparaît à bien des égards comme une sorte de

discours gauchiste à partir de la promotion et de la critique des *cultural studies*. Dans l'université, en réalité, il renvoie à la promotion de l'histoire, de la littérature, etc. vues du point de vue des minorités et non plus du point de vue classique de la nation et des Etats-Unis. La critique culturelle conteste alors avant tout l'universalisme, qui masquerait la domination des hommes, des Blancs, de l'Occident.

Et donc le multiculturalisme américain, c'est d'un côté, l'*affirmative action*, mais avec une très faible charge proprement culturelle, et d'un autre côté, c'est surtout quelque chose qui a à voir avec le fonctionnement du système d'éducation et surtout du système universitaire, notamment dans les *cultural studies*. Et là, je dirai, avec toutes les perversions ou les dérives qui ont fait qu'on a beaucoup parlé de *political correctness*, qui amuse tant les Français. Si vous prenez l'encyclopédie de *Social history* qui a été publiée très récemment en 1994, il n'y a pas un mot à la rubrique *multiculturalism* sur l'*affirmative action* mais, au contraire, l'idée que c'est un mouvement qui s'est imposé dans les études, disons en sciences sociales, en littérature, en histoire, etc. Ce qui me fait dire qu'aux Etats-Unis le débat est en quelque sorte dissocié entre d'un côté, les dimensions socio-économiques de l'*affirmative action*, et d'un autre côté, des dimensions strictement culturelles avec souvent des tendances à devenir une pensée critique, très gauchiste, avec en particulier le *critical multiculturalism*. Le social et le culturel sont séparés, et j'ai envie de dire que l'expérience américaine est plus celle d'un multiculturalisme éclaté que d'un multiculturalisme intégré, capable de

prendre en charge en même temps les problèmes sociaux et les problèmes culturels des populations les plus concernées.

J'en arrive à ce qui est l'essentiel, et je terminerai là-dessus, qui est de savoir quelle attitude, et là je deviens peut-être un peu plus normatif, quelle attitude nous devons adopter face à toutes ces affaires-là. Je prendrai ici le mot multiculturalisme au sens non pas de l'enjeu, mais d'une politique et d'un ensemble de positions qui répondent à des problèmes. Avant d'indiquer mes préférences, dont vous verrez qu'elles sont plus compliquées que ce que l'on pourrait croire, je note d'abord qu'il y a quelques difficultés à parler sereinement de multiculturalisme pour en faire une politique. Pour un ensemble de raisons très pratiques, et qui ne sont pas de simple technologie juridique, on peut déjà se demander jusqu'où il est possible et nécessaire de faire passer le multiculturalisme dans la loi. Mais cela ne me semble pas être le problème le plus compliqué. Plus délicate est la question de savoir à quelles populations doit s'appliquer le multiculturalisme. Si vous considérez les expériences réelles, concrètes du phénomène, vous constatez que le multiculturalisme ne peut s'appliquer qu'à des populations définies par une culture relativement stable, qui ont envie qu'on adopte pour elles une politique de ce type et qui ne sont pas trop nombreuses pour qu'on puisse effectivement gérer les choses de façon un peu générale. Et là, je dirai qu'on rentre vraiment dans les grands problèmes.

D'abord, je le signale au passage, il y a des populations apparemment parfaitement adaptées au multiculturalisme, et qui n'en

veulent pas. En Australie, les Aborigènes, pas tous bien sûr, mais certains et parmi les plus influents, disent : nous ne voulons pas du multiculturalisme ; nous n'avons rien de commun avec les Italiens, les Grecs, les gens du Pacifique, etc. qui sont venus après les anglophones ; nous n'avons rien de commun avec toutes ces minorités parce que, nous, nous étions là avant tout le monde. Ce qui est aussi une façon évidemment de faire monter les enchères. Toujours est-il qu'un groupe très stable, qui a toutes les caractéristiques voulues pour entrer dans une politique multiculturaliste, peut dire non. Et je pense que, si l'on considère les Indiens en Amérique du Nord, on pourra rencontrer des tendances du même ordre.

Mais le plus important, je l'ai dit tout à l'heure trop vite, et j'y reviens, tient au fait que les différences culturelles ne sont pas seulement reproduites, qu'elles se produisent, elles sont de l'ordre de l'invention. Elles sont le fruit de processus incessants et rapides de fragmentation et de recomposition, de bricolage aussi, comme disait Lévi-Strauss. La différence culturelle n'arrête pas de se transformer. Et cela, même les ethnologues nous le disent. Quand un ethnologue croit débarquer dans un pays dans lequel il rencontrera une vieille, vieille, vieille culture qui se reproduit, en réalité ce qu'il trouve, c'est le dernier état d'une culture. Les différences culturelles ne cessent de se fragmenter et de se recomposer. Dans le mouvement des sourds, par exemple, des gens ont fait sécession parce qu'ils étaient juifs, donc c'étaient les Juifs sourds. Puis, parmi eux, des gens ont fait sécession parce qu'ils étaient homosexuels juifs sourds. Les identités se

fractionnent et se fusionnent, et ceux qui essaient d'avoir des catégories, de faire des mesures, de grouper les gens dans des classements se heurtent très vite à des problèmes insolubles parce que tout cela n'arrête pas de se transformer. Et par conséquent, il me semble qu'il y a une limite rédhibitoire à une politique strictement multiculturaliste, une limite qui n'est pas du tout, à mes yeux, éthique ou philosophique, mais très sociologique, et qui est qu'il s'agit d'une politique qui ne peut pas s'appliquer complètement aux problèmes qu'elle entend régler, qui ne peut pas répondre pleinement à la question de savoir ce que l'on fait des différences culturelles. Si on est du côté, je dirai, d'orientations multiculturalistes, il faut savoir les dépasser. Il faut les dépasser en considérant qu'elles peuvent être appliquées lorsque des groupes correspondent à leurs canons, à leurs critères mais que, sinon, le risque est de figer les choses et à la limite de produire le contraire de ce qui est souhaité. Si une politique multiculturaliste fixe des groupes, fixe des identités alors que tout est changement, cela veut dire qu'elle va fabriquer des communautés, ou des notables qui vont parler au nom d'une communauté, façonner une sorte d'offre politique ou économique pour des gens qui, au lieu de se constituer et de demander reconnaissance, en réalité se constitueront parce qu'il y aura une offre qui leur aura proposé quelque chose. Bref on ne répondra pas, je crois, à l'enjeu.

Et pour répondre à l'enjeu, face à toutes ces différences culturelles qui se fragmentent et qui se recomposent, je crois qu'il faut dépasser l'image que je crois encore trop provisoire du

multiculturalisme et retrouver le bon vieux mot de démocratie. On a reproché parfois à la démocratie de risquer, selon la formule célèbre de Tocqueville, d'être la tyrannie de la majorité. Ceux qui ont très peur du communautarisme, au point de l'assimiler au multiculturalisme, ont dit : attention, ne remplaçons pas la tyrannie de la majorité par la tyrannie des minorités. Je crois qu'il faut aller au-delà de cela et se demander comment nos sociétés sont susceptibles de traiter la différence culturelle lorsqu'elle surgit et lorsqu'elle demande à être reconnue sans figer les choses, en particulier dans un cadre juridique trop étroit, et donc en étant capable d'aller au plus près des problèmes concrets posés par ces différences culturelles qui se reproduisent ou qui se produisent en en traitant démocratiquement. Il s'agit donc de les entendre, même si elles ne sont le point de vue que de toutes petites minorités.

## **C**onclusion

---

Ma conclusion, très provisoire, est qu'il faut considérer que le multiculturalisme est un moment que je crois important dans nos débats, dans nos réflexions, qu'on peut essayer d'en conserver l'esprit, tout en allant bien au-delà et en se demandant comment, à chaque fois que surgit un problème de différence culturelle, nous pouvons nous comporter pour, je reprends le mot de Taylor, pour apporter une "présomption" de légitimité à une différence qui peut-être ne la mérite pas, peut-être la mérite. C'est un problème, en réalité, de démocratie et de fonctionnement du système politique. Bon ! Voici ce que je voulais dire pour essayer avec vous de discuter, je l'espère sereinement, de ces problèmes.

Pascal Perrineau. Pourquoi cette difficulté beaucoup plus forte qu'ailleurs, à commencer par nos voisins européens immédiats, à poser le problème du multiculturalisme : est-ce que c'est simplement une histoire de "modèle républicain" ?

Michel Wieviorka. C'est une question qui me hante, parce que je n'arrive pas à comprendre pourquoi ce pays a tant de peine à parler calmement de ces problèmes. J'ai mené des enquêtes, dès la fin des années quatre-vingts, sur la montée du racisme en France, et je me suis intéressé à l'école. J'allais alors dans des écoles où des jeunes filles parfois portaient le foulard, ce qui est devenu le fameux foulard islamique. Cela ne posait aucun problème vraiment, et quand on

interviewait les enseignants, ils n'en étaient pas spécialement émus. Et puis, un beau jour, tout s'emballe, sans pour autant qu'on analyse les significations du foulard en question. Il faudra attendre beaucoup plus tard le livre de Farhad Khosrokhavar et Françoise Gaspard sur le foulard et la République. Alors pourquoi cette société s'emballe, pourquoi refuse-t-elle de poser ce débat, et d'autres aussi ?

Je pense qu'il y a dans ce pays, et ce serait cela pour moi le cœur des choses, l'immense sentiment d'une menace sur l'identité nationale, qui serait mise en cause de l'extérieur, mais aussi du dedans, avec la présence de certaines différences. Regardez tous ces débats sur l'exception française, regardez tout ce qui se dit sur la pénétration de la culture américaine ou anglo-saxonne. Ce n'est pas un hasard si, pour disqualifier le multiculturalisme, on suggère qu'il est importé des Etats-Unis. C'est d'ailleurs pour cette raison que j'ai commencé par vous dire Canada, Suède, Australie, et non pas Etats-Unis. Parler de multiculturalisme à l'américaine, c'est comme évoquer Euro-Disneyland ou le MacDonal'd's, etc. c'est signifier le sentiment d'une pénétration culturelle de la culture internationale, sous hégémonie américaine.

Un deuxième ensemble d'éléments renvoie à ce qui n'est pas dit explicitement mais qui est également très puissant : derrière le non-débat sur le multiculturalisme il y a la peur de l'islam ; s'il n'y avait pas l'islam, je pense que les positions seraient beaucoup plus calmes, sereines. Pourquoi les Français ont-ils cette attitude si ambiguë à l'égard de l'islam ? D'un côté, oui, bien sûr ils considèrent que toutes

les religions ont leur place, etc. mais d'un autre côté, l'islam fait peur et donc les musulmans — désormais appelés islamistes — sont invités à aller prier dans des caves plutôt que dans des mosquées dont on faciliterait la construction. Pour des raisons historiques, je crois qu'il y a une hantise de l'islam qui rend très, très difficile le débat.

Un troisième point, je le dis plus prudemment, me semble renvoyer à la culture politique française et à son Etat jacobin. On dit souvent de la France qu'elle a un Etat fort et une société faible. Je crois que, de façon assez générale, la France est un pays qui n'a pas laissé se construire des acteurs collectifs puissants, actifs et capables de négocier. Après tout, en d'autres temps, le mouvement ouvrier français a été très limité et donc aussi très radicalisé d'ailleurs, ou subordonné à des idéologies communistes, si on le compare au mouvement ouvrier par exemple anglais. Et la culture politique française n'a pas laissé beaucoup d'espace à des acteurs collectifs. Or, si on fait l'hypothèse que toutes les différences dont j'ai parlé ont quelque chose à voir avec la formation d'acteurs collectifs, qu'après tout une identité d'homosexuel c'est aussi un mouvement d'homosexuels, une identité musulmane c'est aussi une action, qui sera parfois catégorisée comme islamiste, peu importe, on peut admettre qu'il y a là des acteurs, réels ou potentiels, et que la culture politique française, par ses traditions, disons jacobines, étatiques, laisse moins de place à la différence culturelle que d'autres cultures politiques, par exemple anglaise ou autres.

J'ajouterais enfin une dernière remarque qui a trait au fonctionnement des intellectuels, à la place qu'ils occupent dans les débats publics. Je crois que, parmi les intellectuels français les plus influents, beaucoup se sont déplacés du marxisme vers une identité intellectuelle forte que j'appelle le républicanisme. Le républicanisme, c'est-à-dire l'idée républicaine dans ce qu'elle a de plus rétracté, a permis à des intellectuels de se récupérer.

D'autres ajouteraient à ces éléments de réponse la crise économique. Je tiens à dire au passage que c'est une explication que je crois assez pauvre, parce que toutes ces différences culturelles dont j'ai parlé ont commencé à apparaître en pleine période de croissance, à la fin des années soixante, et donc *avant* qu'il y ait doute, inquiétude sur le progrès, sur la croissance. La crise économique explique peut-être la crispation dans les débats, mais pas beaucoup plus.

## RAPPEL DES PUBLICATIONS PRECEDENTES

---

**Cahier n°1** (janvier 1988) & **Cahier n°2** (mars 1988)

L'élection présidentielle de 1988 - données de base & journée d'étude.

**Cahier n°3** (novembre 1988)

Approche politique de la grève en France 1966-1988.

**Cahier n°4** (juin 1989) \*

Crise et radicalisation politique - années 30/années 80.

**Cahier n°5** (novembre 1989) \*

Les organisations syndicales et professionnelles agricoles en Europe.

**Numéro spécial** (septembre 1990)\*

L'électeur français en questions - tableaux de résultats.

**Cahier n°6** (février 1991)

Le vote écologiste : évolutions et structures.

**Numéro spécial** (novembre 1991 remplacé par numéro d'octobre 95)

Les électors sous la Ve république - données d'enquête.

**Cahier n°7** (mars 1992)

Conflictualité en France depuis 1986 : le cas de Peugeot-Sochaux.

**Cahier n°8** (décembre 1992) \*

Changement social, changement politique à Aulnay-sous-bois.

**Pré-actes du colloque** tomes 1,2 et bibliographie (mars 1993)

L'engagement politique : déclin ou mutation.

**Cahier n°9** (juin 1993)

Le modèle français de production de la loi. Première contribution à une recherche sur la régulation politique de la famille.

**Cahier n°10** (juin 1994)

Les associations dans la société française : un état des lieux.

**Cahier n°11** (décembre 1994)

Matinée d'étude du CEVIPOF du 27 mai 1994 : les syndicats européens et les élections européennes.

**Cahier n°12** (février 1995)

Attitudes politiques des agriculteurs. Analyses & commentaires.

**Cahier n°13** (septembre 1995)

Les collectifs anti-front national.

**Cahier n°14** (décembre 1995)

L'espace politique en milieu rural. " Les maires des communes de moins de 10 000 habitants ".

**Cahier n°15** (juin 1996)

La famille dans la construction de l'Europe politique. Actes du colloque.

L'Europe des familles, Paris, CNRS, 17-18 novembre 1995.

**Cahier n°16** (mai 1997)

La république aujourd'hui : mythe ou processus ?

**Cahier n°17** (juin 1997)

Les énarques en cabinets : 1984 - 1996.

**Cahier n°18** (novembre 1997)

La citoyenneté - le libéralisme - la démocratie.

**Cahier n°19** (mai 1998)

Le dialogue national pour l'Europe - « Un débat européen à l'épreuve des réalités locales ».

\* Ces cahiers sont épuisés