

Pierre Tevanian : La Mécanique raciste, éd La Découverte 2008 puis 2017

- Tevanian n'explique jamais quel est le processus de production des différences qu'il construit et sur lesquelles il se focalise (comme Guillaumin, comme Hajjat – c'est un peu comme pour les femmes) : pp. 122. 123. 125. 127 (« les lignes de clivage n'ont apriori aucune pertinence, le racisme leur en confère une a posteriori »). OK comment, pourquoi, quel procès de production, pourquoi le choix sur tel ou tel élément). 146. Tevanian qualifie le racisme de « croyance » (99), de « fiction » (128), l'objectivité n'est que l'effet du « pouvoir performatif » (128) des « croyances » et des « fictions », de la « subjectivité raciste ». Tevanian souligne les effets objectifs du racisme comme « processus d'infériorisation sociale » et « discrimination systématique qui limite la concurrence » (128), mais ce sont des effets et non le racisme lui-même.

« *Un morceau de tissu devient « voile », celui-ci devient islamique et ce voile islamique devient l'attribut essentiel des femmes qui le portent qui deviennent "femmes voilées"* ... Il faut que les regards aient été conditionnés par des paroles multiples, insistantes et autorisées.... Nous est indiqué où nous devons regarder mais aussi ce que nous devons y voir : aliénation, fanatisme, patriarcat, oppression, violence. (123) [Cela est vrai comme mécanisme, mais pas comme production – pourquoi il y a « mécanisme », si ce n'est strictement l'acceptation d'une manipulation malveillante et volontaire.]

« La tache à accomplir est donc un travail interne, visant à déconstruire une culture dominante fondamentalement raciste et à construire une contre-culture authentiquement antiraciste. » (125). [Passe totalement à côté de l'objectivité de la construction raciale dans le MPC]

Page 146 (postface de Bouamama) : « le racisme édifice conceptuel exprimant une conception du monde ... une série d'opérations sur des différences réelles ou supposées : différenciation, péjoration, réduction et essentialisation » [c'est le comment pas le pourquoi de l'existence de ces opérations]

Une approche objective part du fait que les mécanismes de production et de reproduction relevant des catégories du capital se combinent de façon historiquement mouvante pour construire des différences hiérarchiques définissant des cultures et des populations surdéterminant toutes les modalités d'appropriation du surtravail dans la mesure où ces différenciations hiérarchiques sont le fait des catégories concourant à cette appropriation (le bouclage des causalités est très important car cela explique pourquoi ces catégories peuvent avoir ces effets). Du fait des catégories en jeu et de la définition même du mode de production capitaliste, la segmentation de la force de travail (c'est-à-dire de la classe ouvrière) devient la segmentation raciale première qui fait apparaître ou disparaître l'infériorisation raciale affectant d'autres catégories sociales d'origine ou de culture identiques, cela peut même aller jusqu'à dispenser de la stigmatisation certaines fractions des classes sociales de même origine ou de même culture. Est racisé d'abord (en premier et logiquement) celui qui est exploité. Le « pouvoir matériel » (Guillaumin 298) est déjà tout plein (il est gros) des « références symboliques : universalité du MPC et historicisation hiérarchique.

Si on produit les choses ainsi, c'est, de fait, une critique et une évacuation de la vision communautariste et interclassiste de la racisation. Pour que cette dernière le devienne (communautariste et interclassiste) il faut un autre travail appliqué sur les mécanismes de la segmentation raciale.

- Le passage à l'Islam : 145 (« Le choc des civilisations » 1996) ; il faut partir à la manière de Sartre du regard du raciste qui doit se définir *avec inquiétude* comme républicain, universel et progressiste (c'est le problème présent de la racialisation *la norme ne peut plus demeurée un non dit*). 123. **148** (mais l'explication annoncée est absente) : « Nous ne sommes pas seulement en présence d'un "passé qui ne passe pas" ou d'un "transfert de mémoire" : il s'agit plutôt d'une revivification active des représentations du passé, à des fins contemporaines. C'est à mon sens un des éléments du passage, au cours des années 1980, du racisme anti-arabe à l'islamophobie. » [Quelles fins contemporaines ?, Pourquoi le passage ?]

- Egalité / différence : 18. 38-39. 40-41-42.

« Pour résumer, le racisme est, sur le plan logique et idéologique, une conception particulière de l'égalité et de la différence, une manière d'articuler ensemble ces deux concepts sur un mode particulier : celui de l'opposition radicale. Pour le dire plus simplement encore, le racisme est sur le plan conceptuel l'incapacité de penser ensemble l'égalité et la différence. » (17-18) [C'est exact les deux notions sont incompatibles, elles sont à rejeter toutes les deux –surtout si on les pense dans une connexion – la différence est nécessairement hiérarchique (cf. ma critique de Convergence). Dans « l'Ennemi principal » Delphy dit un truc comme ça.]

Tevanian est bien conscient du problème posé par la notion de « différence » en relation avec « égalité ». Il reprend la critique de Guillaumin (les théoriciennes féministes sont très suspicieuses sur la notion de différence) : « la notion de différence est souvent construite socialement comme un instrument inégalitaire » il y a toujours une norme, un universel. (38-39). [La différence est toujours construite socialement comme un marqueur d'infériorité comme un stigmate (40), Tevanian dit alors que les « différences sont *converties* en inégalités » (40). C'est faux les différences sont choisies, *construites* comme inégalités et non pas « *converties* ».] Dans sa conclusion humaniste (41-42) Tev n'a rien compris aux différences et à leur production. [Le problème n'est pas dans la différence mais dans la notion d'égalité. Il faut dépasser l'égalité dans la singularité ; sans cela le couple infernal égalité / différence est toujours hiérarchie.]

En relation avec la rubrique suivante.

- L'injonction impossible à l'intégration : 25. 30. **80-81. 126. 127. 155**

Tout ce qui est dit par la suite est entièrement juste à condition de bien poser que c'est une conjoncture historique particulière qui construit le marché de dupes de la problématique de l'intégration (blocage économique, bascule culturelle, décomposition identité ouvrière...)

Lorsqu'un groupe dominé revendique l'égalité on lui reproche de ne pas assumer sa différence (25)

Mais simultanément : au nom du « chauvinisme de l'universel » (Bourdieu) ou du « communautarisme majoritaire » (Delphy et Tissot) il y a prohibition de la différence et inégalité de droits entre celui *ou celle* qui se conforme aux normes majoritaires et qui peut ostensiblement exprimer son identité et celui ou celle qui s'en écarte, condamné(e) à la discréetion et aux « efforts d'intégration » (29-30).

« L'acte posé par le corps d'exception est relégué au rang de *comportement*, sa valeur politique disparait au profit d'une valeur simplement symptomatique. Le discours qui accompagne l'action politique (la marche, la grève, l'émeute) est littéralement vidé de son sens au profit d'un sens caché qui lui est attribué de l'extérieur par les agents institués de l'exégèse légitime : les experts – étant entendu que face à un corps d'exception n'importe quel citoyen ordinaire est autorisé à se poser en expert. Invariablement, on répond aux manifestants qu'on les a entendus, mais on ajoute aussitôt que *ce qu'il y a à entendre, ce n'est pas ce qu'ils ont dit*. Leur parole est renvoyée toujours à quelque chose de plus profond qui relève de la

souffrance, de l'inquiétude, du désarroi, et c'est ainsi qu'à la place de l'égalité revendiquée, les corps d'exception ne se voient proposer que de la compassion, de la générosité et l'octroi d'une place un peu meilleure – mais dans une structure toujours inégalitaire. *Ce marché de dupes porte un nom : intégration* (souligné par nous) ». (80)

« La thématique de l'intégration remplit une fonction principale : l'évitement de la question égalitaire [il faudrait peut être mieux dire que « l'égalité » est subordonnée à « l'intégration », là on est en plein dans le marché de dupes]. (...) être intégré, être inclus et avoir une place valent sans doute mieux que d'être exclu, mais cela ne dit pas de quelle place il s'agit. (...) Face à l'émergence d'un mouvement auto-organisé des "jeunes issus de l'immigration", dans la foulée de la Marche pour l'égalité de 1983 et de Convergence 84, qui revendiquaient des droits (notamment le droit de vote pour les parents, l'abrogation de la double peine, le droit à l'emploi, le droit à la vie et la fin de l'immunité policière), le gouvernement socialiste a répondu immédiatement en termes d'intégration (et de la lutte contre l'exclusion) et non en termes d'égalité (et de lutte contre la discrimination). De cette histoire nous ne sommes pas vraiment sortis en 2017 » (81)

[L'intégration : une double injonction de choisir entre deux dimensions inséparables : en refoulant leur différence au nom de l'égalité (injonction assimilationniste) ; en renonçant à l'égalité au nom de leur différence (injonction différentialiste). Le « voile » a été un cas typique de cette double injonction se jouant sur l'appropriation des femmes (ce qui demeure à expliquer). (126)]

[Le refus des places assignées se manifeste à la fois dans des réactions « banales » quotidiennes et dans des formes d'actions collectives, il se confronte toujours pour l'accepter ou le rejeter au paradigme intégrationniste dans un marché de dupes] (155)

- Le combat pour le droit d'être « comme l'on est » (voir p.22 du texte Kaléidoscope à la suite des remarques de Patrice) : 28. 30. 73. 154. 158.

« L'élément essentiel dans le droit à la différence n'est pas la différence mais le droit : assumer et afficher ostensiblement sa différence *ou ne pas l'afficher.* » (28)

« ... il y a prohibition de la différence et inégalité de droits entre celui *ou celle* qui se conforme aux normes majoritaires et qui peut ostensiblement exprimer son identité et celui ou celle qui s'en écarte, condamné(e) à la discréption et aux « efforts d'intégration » (30)

- La fin de « l'immigritude » : « Ces enfants arrivent dans la décennie 1980 sur les marchés sociaux (du travail, du logement, des loisirs) et sont confrontés aux mêmes discriminations que leurs parents alors qu'ils se savent, se vivent et se perçoivent comme français. C'est cette mutation sociologique qui fait éclater l'intériorisation de l'assignation à des places subalternes, et suscite spontanément une exigence de visibilité, c'est-à-dire d'égalité. (...) Depuis les années 1980, la mutation sociologique dans le rapport à la visibilité s'est traduite dans une recherche de canaux d'expression politiques (...) ce qui s'exprime à travers ces collectifs est un passage au politique par la visibilisation de conditions et de revendications jusque-là invisibilisées. » (154) [c'est le moment des Marches, du blocage et de la bascule.]

Le refus des places assignées devient toujours, pour le « communautarisme majoritaire », « revendication de différences » et donc justifie en retour la place assignée et l'injonction à l'intégration. (158)

- La « crise » n'est pas une explication suffisante : 79.

« Quant à la thèse du repli en temps de crise, elle laisse inexpliquée d'une part la permanence de logique discriminatoire durant les périodes de croissance et de plein-emploi, d'autre part la

focalisation du rejet en temps de crise sur certains corps étrangers plutôt que d'autres – par exemple les immigrés postcoloniaux et leurs enfants français, davantage que certains nouveaux arrivants polonais ou yougoslaves. » (79)

- Définition racisme : 46. 47 (racisme institutionnel)

Racisme : combinaison de plusieurs opérations : différenciation, péjoration de la différence, réduction de l'individu à son stigmate, essentialisation et enfin légitimation d'une inégalité de traitement par l'infériorité ou la dangerosité des racisés. Donc pas de « racisme antiblanc » à cause du dernier point ; de plus l'essentialisation est très faible vis-à-vis des blancs. Le racisme n'est pas une simple hostilité, un déni de droit. Des lois d'exception (voile), des juridictions d'exception (émeutiers, principe de la double peine). (47)

- La translation du colonial : 48. 148.

Voir aussi passage à l'islam

- Différence entre antisémitisme et racisme anti-africain : 49

Dans l'antisémitisme qu'analyse Sartre, racisme, antidémocratie et anti-droit-de-l'hommisme marchent main dans la main. Or c'est sur ce point justement que le racisme antinoir, antiarabe et antimusulman se distingue, il se légitime dans ces valeurs mêmes que vilipendait l'antisémitisme.

- L'accusation de non-mixité et de communautarisme devenant l'alibi du racisme universaliste : 50-51 (voir aussi la rubrique « Les amis de Juliette »)

Le racisme actuel nationalise le progressisme, le féminisme, la laïcité, et même l'antiracisme. « Nous sommes la race supérieure des hommes qui ne croient pas aux races, tandis que les Noirs et les Arabes qui eux parlent de race, se pensent et se disent Noirs ou Arabes constituent la race des racistes et donc la race inférieure. »

- Aimé Césaire et la non-mixité : 70

Lettre à Maurice Thorez 1956.

- Mon texte frise parfois le « corps infirme » : 73 (passer de la « victime » à l'action)

Ce ne sont pas des handicaps mais des discriminations avec leurs réactions contre.

- SOS racisme et les Marches : 74 (la critique classique du paternalisme et de la protection). 81 (la réponse en termes d'intégration, voir plus haut). 88-89. **92**

La Marche et la bascule : « *Les enfants ne sont considérés que comme une deuxième génération d'immigrés au sens strict, c'est-à-dire comme une force de travail destinée à prendre silencieusement la relève de la génération précédente – et certainement pas comme des citoyens ayant vocation à investir l'espace public* » (88) [justement c'est ce qui ne fonctionne plus].

En liaison avec la problématique de l'intégration qui se constitue dans sa double injonction dans la conjoncture du début des années 1980 qui fait des Marches un acte « insupportable » d'affirmation et de visibilité.

« Le Premier ministre Laurent Fabius concède dès 1984 que le Front National "pose de bonnes questions", le président François Mitterrand déclare en 1989 que "le seuil de tolérance est dépassé", son prédécesseur Valéry Giscard d'Estaing parle en 1991 d' "invasion", tandis que le chef de l'opposition de droite, Jacques Chirac évoque une "overdose d'immigrés". »

(89) [Sans oublier les déclarations de Mauroy, Deferre et Auroux durant les grèves de l'automobile.]

« L'intolérance et la haine n'adviennent en fait que dans des situations spécifiques, lorsque le racisme rencontre son *Autre* : l'affirmation de l'égalité. » (92). [C'est juste mais le racisme est ici présupposé, c'est-à-dire « l'ordre inégalitaire »].

- La critique « radicale » du « réformisme particulariste » de l'immigré : 71.

Discours condescendants sur l'aliénation religieuse ou télévisuelle et consumérisme des jeunes de banlieue et sur l'absence de conscience politique. Discours sur le manque de radicalité ou de potentiel subversif des luttes spécifiques menées par les groupes militants « issus de l'immigration et des banlieues », qui se cantonnent dans la lutte contre la discrimination à l'embauche alors qu'il faudrait abolir le travail salarié, dans la lutte contre la double peine alors qu'il faudrait abolir la prison, et dans la lutte contre les crimes policiers et leur impunité alors que c'est la police qu'il faut supprimer.

- Les meurtres de l'été 73 : 86.

- La dénégation : 99. 107. 127. 128.

L'article de foi de la dénégation : *je ne suis pas un Blanc, nous sommes tous des êtres humains (des ouvriers), les races n'existent pas* : vrai abstrairement, concrètement faux. (99). [C'est alors le racisé qui dit « les races ça existe, je suis bien placé pour le savoir » qui devient raciste, confortant par contrecoup l'universaliste (Blanc) dans sa conscience d'antiraciste universel]

Les races n'existent pas comme réalité biologique, elles existent bel et bien comme construction sociale dans l'objectivité des catégories du mode de production capitaliste et dans leur vécu idéologique, une fois cette « évidence » posée, ce qui demeure c'est que précisément toute l'existence humaine est une existence sociale.

Le problème de la dénégation c'est le malaise devant les petites différences qui font de petits (ou de grands) priviléges.

- Mixité : non-mixité (Delphy) : 110

La mixité n'est pas en elle-même un bien. La mixité choisie constitue un objectif pour les dominé(e)s, le chemin qui y passe nécessairement par des moments de non-mixité choisie.

- La focalisation sur la culture (en relation avec passage à l'islam) doit, elle-même, être expliquée, elle ne va pas de soi de par le simple effacement du travail : 133-134. Cet allant de soi est un peu le travers du « Kaléidoscope ».

Le foulard : « Lorsque l'ordre social et symbolique inégalitaire demeure incontesté, le racisé demeure invisible et peut même bénéficier d'une certaine forme de sympathie, en tant que loyal serviteur.

« Le déchaînement permanent de violence et de furie prohibitioniste contre les filles et femmes voilées ; par exemple, ne marque pas l'émergence d'un nouveau racisme (différent de Hajjat, *Islamophobie*, éd. La Découverte) : il constitue la forme réactive et exacerbée qu'a prise un racisme très ancien au moment où les racisés l'ont mis en crise. La haine qui s'est abattue depuis 2003 sur ces femmes peut en effet être comprise comme une réaction de panique qui s'est emparée de l'ordre social et symbolique raciste face à l'émergence d'une génération de jeunes musulmanes sûres d'elles-mêmes, de leur choix et de leur bon droit, face

à leur insertion dans le paysage français et face à leur accession progressive à des espaces sociaux (l'école, l'université, les emplois qualifiés et le monde associatif et politique) qui leur étaient jusqu'alors interdits par les lois non écrites de la bienséance républicaine. En d'autres termes, si les filles voilées n'ont pas été confrontées à une telle haine au cours des décennies précédentes, ce n'est pas parce que le racisme anti arabe, antinoir et antimusulman n'existent pas mais bien au contraire parce qu'il était beaucoup plus fort et incontesté : les femmes voilées étaient pour l'essentiel des mères au foyer ou des femmes de ménage, invisibles socialement, et la pression sociale intégrationniste dissuadait de toute façon les autres d'user de leur droit de porter le voile à l'école et au travail. Les lois de prohibition et les campagnes de dénigrement n'étaient pas à l'ordre du jour pour la simple raison que, sauf exception, les femmes voilées n'accédaient de toute façon pas à l'école et à l'université, ni au marché de l'emploi. (...) La loi antifoulard du 15 mars 2004 doit en somme être considérée à la fois comme un recul grave sur le plan juridique et comme un signe plus positif d'un point de vue sociologique, dans la mesure où elle révèle, en s'y opposant, un progrès de l'égalité sociale. » (132-133)

- La bascule des années 1980 : 137.

« De 1975 à 1990, 40% des postes de travail occupés par les étrangers dans l'industrie ont été supprimés, et que, de 1980 à 1984, le chômage a augmenté de 5% pour les Français tandis qu'il augmentait de 18% pour les étrangers. » (137)

Colette Guillaumin : *L'Idéologie raciste*, éd Folio essais 2002 (première édition Mouton 1972)

- La différence physique : 281

La différence sociologique n'est à aucun moment perçu autrement que comme une différence réelle. « On peut dire que l'imputation sociologique de la différence n'a aucun rapport avec le fait qu'il existe ou non une différence concrète entre les groupes, mais qu'elle s'exerce à partir du signe de cette différence, et non de sa matérialité. » Encore faut-il « voir » la différence.

- Guillaumin reconnaît une existence réelle et scientifique des races ? : 100

« Les races au sens scientifique ne coïncident que rarement avec les groupes sociaux »

- La fatalité biologique de la différence et le « racisme » antérieur : 40-41

« Ce que nous savions des racismes antérieurs, pour autant que nous acceptions ce terme par commodité, nous montrait la croyance en un passage possible d'une catégorie à une autre. (...) A partir du XIX^e il n'y a plus question, mais affirmation. Implicite ou explicite, il y a *coupure au sein de l'humanité* (souligné dans le texte), les groupes "sont" et n'ont plus de statut mouvant. (...) On ne peut plus se convertir, ni acquérir les vertus du dominant, la nature garantit maintenant les particularités de chaque groupe. (...) La rigidité des appartenances de groupe, fatalité biologique, est maintenant inamovible, "intouchable". »

[Pour C.G jusqu'à la fin du XVIII^e, le partage « raciste » passait entre « humanité » et « non humanité », la « non-humanité » pouvant accéder à « l'humanité » : ce que C.G appelle la « conversion »]

p.68 (le racisme européen apparaît à la fin du XVIII^e, confusion entre histoire et biologie) : « Il semble que sur une période de cent cinquante ans l'Europe ait vécu un approfondissement de sa panique en face des groupes et peuples différents, D'abord fascinés par l'étrangeté des

autres, elle la transforme peu à peu en hétérogénéité et se retrouve enfin dans la crainte ». [Pour quoi l'Europe ? Parce qu'universalité du MPC, les autres civilisations n'ont pas ce problème.]

- Les « races concrètes », objet de la structure raciste : 10. 14. 15 (la race une spécification biologique héréditaire, différent de vieux, femmes, handicapés, etc. qui ne sont pas héréditaires) ;

« Les races concrètes y prennent figure d'objet réel de la structure sociale raciste. (...) Ces remarques ne tendent en rien à éliminer une définition de la race dans le domaine propre des sciences biologiques. (...) L'organisation raciste de notre pensée est la conséquence de l'adoption sans critique que nous faisons du caractère biologique de la race en le transportant tel quel dans l'univers social *sans rétablir la médiation du sens.* » (10-11)

« Ce qui est désigné par le terme race est une modalité particulière du phénomène biologique, celle de la constitution en groupe se perpétuant lui-même par la génération, groupe constitué de géniteurs et d'enfants parcourant les différents âges de la vie. » (15)

- Guillaumin (CG) envisage à titre d'hypothèse de travail que le culturel l'emporte sur le biologique comme distinction raciale :

« Une société où le culturel serait une notion plus fondamentale que le biologique et primerait sur lui serait probablement, du point de vue du racisme profondément différente. » (20) ; [*D'où possibilité d'islam comme marqueur racial*].

- Le problème c'est le racisant (le catégorisant, p.298) : 18 (Sartre). 64. 116. 93 (note) : « Il s'agit donc d'un renversement de la perspective habituelle (généralité du racisant / spécificité des racismes) en faveur de l'optique : généralité des racismes / spécificité du racisant. » (18)

Cependant : « L'analyse de Sartre qui fait du juif l'homme fabriqué comme tel pour et par le groupe dominant, analyse valable pour toutes les formes de racisme, ne peut s'asseoir d'une façon immédiatement convaincante que sur l'antisémitisme où la différence physique est douteuse et ne peut pas être admise comme évidente. Cette analyse aurait été frappée de caducité, eu égard à notre univers symbolique qui prend ses catégories pour des réalités matérielles, si elle s'était donnée pour objet la négrophobie. » (note, p.93)

Que les caractères physiques sont objectivement discriminants est « une pétition de réalité » très difficile à discuter – (93) [Il faut passer par le signe : le caractère physique est un signifiant différent du signifié qu'il exprime.]

« La spécificité du groupe racisant est considérée comme une donnée implicite, rarement étudiée en tant que telle. » (116) [C'est un groupe absent]

Mais nous avons là le problème politique actuel du groupe dominant en France qui doit se définir.

Le racisme ne réside pas dans la péjoration ou la mélioration dans le traitement de l'autre mais dans l'activité de catégorisation elle-même : « La particularisation apparaît comme l'acte fondamental des racismes (« acte fondamental » n'explique pas la raison de cet acte, nda) à ceci près que la généralisation de soi-même en est corrélative et inséparable. Le sens raciste jaillit de cette rencontre. » (285). Donc le problème c'est toujours le racisant l'activité de catégorisation est applicable aux autres mais non à soi-même (sauf crise du racisme : est-ce la situation actuelle ?).

Voir aussi plus loin sur le passage à l'islam.

- L'historicité hiérarchique : 36 et sq.

Jusqu'au XVIII^e, les sciences sociales sont normatives mais sans souci d'ordonner *temporellement* les faits et les civilisations lointaines, « l'histoire est absente de la pensée sociale » (36). « Au contraire, le XIX^e accordera une place privilégiée au déroulement temporel de la vie des sociétés. L' "exotisme" cédera la place à la continuité temporelle » (36). [L'hétérogénéité des sociétés reconnue par le XVIII^e est confrontée à un souci classificatoire et de filiation temporelle]

« Le caractère proprement social de l'entreprise humaine, l'explication du fonctionnement des sociétés à partir d'elles-mêmes vont devenir des concepts inopérants. Parallèlement à l'entreprise de Comte et Marx, le courant majeur de l'appel à la nature se développe dans les sciences humaines. » (37)

[Mais, même Comte et Marx n'échappe pas à une historicisation hiérarchique, malgré tous les doutes de Marx : voir *Marx aux antipodes*]

« Gobineau qui a systématisé la théorie de la cause biologique dans ce qu'il appela l'histoire sociale, est un nom important de cette évolution. Ses ambitions sont identiques à celles de Marx et de Comte, quant à la généralité de visée : fournir un tableau cohérent de l'ensemble des sociétés. » (38)

[Mais Comte et Marx ont fait de l'évolution un phénomène interne à la mécanique sociale et ne renvoient pas à des concepts biologiques] C.G souligne que l'œuvre de Marx en se maintenant dans une optique socio-historique est dans son temps profondément marginale.

- L'impossible intégration (la question de l'autre) :

« "Je n'ai pas à être ce que vous voulez que je sois..." dit Cassius Clay (...) vous voulez m'imposer la différence que vous me désignez comme étant ma différence d'avec vous et qui me définirait entièrement. » (107)

[Je n'ai pas à être ce que vous voulez que je sois (« je ne suis pas votre nègre » James Baldwin) : c'est-à-dire à la fois le refus de la différence que vous dites être la mienne et fondée sur cette différence que vous avez définie, vous me demandez de la gommer au nom de mon intégration. Tout le deal est piégé vous me demandez de m'intégrer au nom de la disparition d'une différence que vous avez-vous-même énoncée comme me définissant.]

« Les "intégrations" dont la proclamation a correspondu à beaucoup de révoltes étaient des mots que les faits démentaient. Ces intégrations sont en fait, le rapport le moins voulu, elles n'apparaissent d'ailleurs que tardivement, comme système de défense du groupe majoritaire devant le surgissement de la force minoritaire. Cette conduite s'apparente à l'agressivité tout en s'en distinguant par le mode d'application : en l'intégrant, il s'agit bien de supprimer l'autre. Mais le refus du passage à l'acte montre que l'impératif est celui du maintien de la particularité de l'autre, de la différence et de l'encerclement des minoritaires dans cette différence. » (107)

« L'existence d'un groupe objectif reconnu pour tel, majoritaire ou minoritaire, ne se produit qu'au sein d'un univers commun dont la codification est la même pour l'ensemble de la société. Ce n'est pas l'hétérogénéité des valeurs qui marque l'existence d'une majorité et d'une minorité, mais bien l'homogénéité du système de valeurs. (...) L'existence des groupes majoritaire et minoritaire se fonde, au-delà du pouvoir, sur un univers symbolique commun. Le minoritaire se trouve en fait intégré dans le système symbolique défini par le majoritaire quels que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer un système propre. Plus encore, ses efforts pour se définir contre un tel système sont orientés et canalisés par le majoritaire ; il ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à partir des références que lui offre le système majoritaire. L'histoire récente des minorités en offre de bons exemples : le *Black Power*, le "féminisme", la "négritude" sont des systèmes d'opposition, des "réponses". La violence de cette contrainte qui poursuit le minoritaire

jusqu'à lui imposer les termes mêmes de sa révolte et *le maintenir dans l'ornière d'une définition préétablie par la société* qu'il conteste échappe trop souvent. On ne peut donc dire à aucun moment qu'il existe des groupes (ou des systèmes) hétérogènes, mais bien un système de référence par rapport auquel les groupes réels – tant minoritaires que majoritaire – se définissent différemment » (125)

[**Dynamique** : du piège à son dépassement : Le refus de l'intégration est pris dans le même piège que celui que définit l'intégration ou même la revendication de l'égalité qui se réfère à la norme dominante (les contradictions et l'impasse des **Marches**). Lutte nécessaire, mais si la révolte et la lutte du minoritaire est inéluctable et nécessaire, elle est un nœud de contradictions et une impasse tant qu'elle se délimite et s'effectue sur l'identité définie et reconnue socialement construite par le groupe majoritaire. C'est cependant *dans ces contradictions que peut surgir la remise en cause même des identités par l'insatisfaction vis-à-vis de soi*. Du fait que cette identité est celle que vous voulez que je sois]

« Considérer le racisme comme un schéma de simple mise en présence de groupes hétérogènes (ennemis ou non) néglige donc le fait qu'ils s'insèrent dans une totalité. Le système catégoriel n'est pas le résultat d'un contact entre pures hétérogénéités, que seul le hasard géographique mettrait en présence, mais l'expression d'un ordre symbolique qui recouvre l'ensemble. Une société raciste n'est pas la collection composite de groupes hétérogènes mais fonctionne suivant un système de relation entre groupes de pouvoir inégal ; elle est système d'antagonismes et non juxtaposition de groupes. Dans les phénomènes racistes, la réalité organique de la liaison est un facteur capital, les groupes étant profondément dépendants les uns des autres dans l'univers symbolique tout comme dans la réalité concrète. Aucun n'est lisible si on l'isole de la relation qui, précisément, le constitue » (125-126). Toujours une référence à la norme qui fonctionne comme un tiers vis-à-vis aussi bien du groupe dominant que du groupe dominé.

[C.G met bien en lumière la connexion entre implication réciproque et subsomption, donc la double injonction impossible de l'intégration (ou de son refus qui repose et fonctionne sur les mêmes bases). Cependant C.G ne donne pas de contenu à cette « totalité » : la colonisation, la mondialisation du MPC, le recrutement de main-d'œuvre. C'est-à-dire finalement le fonctionnement du MPC qui est cette totalité subsumante et par là normalisante comme « ordre symbolique », c'est-à-dire unifiant la relation aux rapports de production comme idéologie dominante. C.G considère toujours les « groupes » comme des « déjà là » et ne s'intéresse qu'à leur interaction et jamais à leur production, ce qui laisse l'interaction assez pauvre.]

Un groupe peut disparaître comme « groupe minoritaire mis à part »

« En effet les revendications minoritaires deviennent de plus en plus précises et dures à mesure qu'elles obtiennent un début de satisfaction : *la révolte ne devient possible qu'à partir d'une certaine insertion dans le contexte majoritaire, insertion qui est l'un des effets premiers de la lutte, celle-ci créant de facto une situation commune.* » (170) [très important, cela a fonctionné pour les Italiens dans le Midi y compris de par les conflits internes]

[Si l'on considère l'évolution de la situation de la population italienne dans le Sud de la France, on constate que c'est dans les luttes contre les patrons et paradoxalement, encore plus dans les affrontements internes à la classe ouvrière que se crée une situation ouvrière commune. L'intégration n'est pas un jeu sur une « différence » qui lentement s'effacerait, en fait ce n'est pas une « intégration ». La différence subsiste (en se modifiant), mais elle devient

un signifiant sans signifié, elle n'est plus le signe de rien (en mai 2017, à Marseille, le public d'une semaine de musique sicilienne était en quasi-totalité composé de Siciliens ou de petits-enfants et arrières petits-enfants de Siciliens). Pour les Italiens du début du siècle précédent, c'est l'expansion industrielle, la massification du salariat, l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital qui a enlevé tout sens au signifiant de la différence. Ce dont il s'agit c'est de la labilité des constructions raciales résultat de la conjonction de catégories fonctionnelles du capital entre elles à l'intérieur de leur cours historique dans lequel leur combinaison se modifie. L'intégration demeure une contradiction et une impasse jusqu'à ce que le signe de la différence *ne fasse plus sens*, mais cela ne dépend pas de lui, ni même de la lutte des racisés qui peut tout autant solidifier la différence que travailler à son effacement. Cependant cette lutte crée le terrain de la *situation commune* qui est le terrain que va travailler la conjonction des catégories du capital. Il faut à ces forces une matière sur laquelle s'appliquer. La lutte est le signe du changement de situation et de combinaison mais entre la solidification ou l'effacement l'issue n'est pas fixée. « Ce que nous disions de la malléabilité du stéréotype qui peut s'interpréter en bien ou en mal joue ici. Le poids et le sens d'un qualificatif qui reste identique dans son contenu peut changer en fonction de la situation objective, il demeure cependant comme qualificatif impératif : il reste catégoriel. Le meilleur des cas est alors une complexification accrue du stéréotype. Elle se produit lorsque l' "autre" parvient à un degré de puissance suffisant pour faire entendre un début de parole autonome, alors même qu'il est toujours pour le majoritaire un groupe imaginaire immuable et immobile. » (287)

En résumé, « l'intégration » advient quand la question de l'intégration a disparu dans les termes de l'intégration. C'est-à-dire quand la différence construite ne fait plus sens. Cette disparition du sens résulte d'un travail autre que celui des « différents » sur leur « différence » ou des majoritaires sur leur identité. En tant que telle l'intégration dans les termes qui sont les siens demeure toujours un nœud d'injonctions contradictoires. L'intégration suppose toujours un tri entre ce qui est « intégrable » et ce qui ne l'est pas, ce qui signifie que l'intégration est en fait un maintien des catégories de racisation]

« L'existence même d'un tri entre les assimilations "possibles" ou "impossibles" signifie que l'assimilation est en fait un aspect du maintien des catégories racisées. Selon les civilisations le caractère de ce qui inassimilable (et donc de l'assimilable) est extrêmement variable. Couleur de peau ou race présumée, sexe ou caste, le tableau des impossibilités est aussi étendu qu'incohérent. » (148) [on peut ajouter la religion à la liste]

« Ce n'est pas l'un des moindres problèmes de la condition minoritaire que d'être pris au vertige du masque que lui tend le majoritaire. » (145) [La « parole autonome » – voir plus haut – est alors le signe que le masque se fissure, la prise de parole est la pratique du changement des conditions]

Mais la « prise de parole » est toujours une pratique prise dans une ambiguïté, l'autre est amené à parler selon la norme (cf. les **Marches**, le thème de la citoyenneté et de l'égalité et les contradictions de cette « égalité ». Il n'y a personne qui n'entretienne pas un rapport à la norme idéologique et ne s'exprime pas dans cette norme. Il y a les « possesseurs de plein droit d'une part et des possesseurs partiels de l'autre. » (279)

Le réinvestissement des valeurs égalitaires et des Lumières comme idéologie de l'intégration : « mission civilisatrice », « progrès », etc. (p.60).

- Une essentialisation de l'individualité : 105.

« Ceux qui sont "mis à part" (attention « mis à part » c'est être *mis quelque part*, ce n'est pas un autre monde, nda) se trouvent dans une situation particulière : s'ils sont admis dans

l'humanité abstraite (sans quoi il ne pourrait y avoir d'injonction à l'intégration, nda), ils sont aussi ceux qui n'ont aucune individualité. Ils ne sont individuellement que groupe ou fragment de groupe leur réalité sociologique n'atteint pas au statut individuel qui, au contraire, définit le statut des membres du groupe dominant. Lorsqu'il appartient à un groupe minoritaire, ce n'est pas en tant qu'individu que l'acteur social est perçu mais en tant que fragment et signe de la réalité de ce groupe. » [cette idée est importante pour quand il s'agira de parler de **dynamique**, d'insatisfaction vis-à-vis de soi]

Cependant il y a là un problème, la situation décrite par C.G est une situation générale affectant tous les groupes et/ou classes, même si c'est de façon différente – ce qui est important. Cf. Marx, *Idéo All* et l' « individu moyen » (pp.94-95-96)]

- Ce qui compte c'est le procès général de distinction :

On trouve chez Guillaumin, comme dans *Le Kaléidoscope* la façon de prendre *en général* la production de la distinction, en considérant les différences entre racisme, xénophobie, etc. comme des variantes d'un même processus fondamental de catégorisation. Mais son exposition (116-117) est trop conceptuelle sans intégrer le conjoncturel dans le concept, sans le construire comme conjoncturel (118).

« Dans ce travail, le racisme est abordé au niveau de sa généralité et non au niveau de ses manifestations spécifiques qu'elles soient celles des groupes "visés" ou celles des formes que prend cette visée. Cette généralité est choisie dans la mesure où elle permet à son tour d'aborder une spécificité : ce ne sont plus les spécificités des racismes particuliers ou des groupes racisés qui sont objet de recherche *mais celle du racisant lui-même* (souligné par nous). L'abord de la généralité de la situation raciste permet de définir le noyau spécifique de la majorité et de la constituer en groupe sociologique réel. *Généralité s'oppose donc* (souligné dans le texte) ici aux spécificités suivantes du racisme et du racisé.

- 1) Une spécificité de degré de la conduite ;
- 2) Une spécificité des groupes visés (noirs, arabes, juifs, femmes, étrangers, etc.).(..) Ces groupes sont soumis à des limitations de droits légaux ou coutumiers, à des contraintes qui ne sont pas imposés au racisant et qui dépendent de celui-ci.(..)
- 3) Une spécificité historico-géographique. Dans un lieu précis du temps et de l'espace se produit un phénomène raciste délimité et marqué par des circonstances et des données particulières et irréductibles à d'autres moments et à d'autres lieux. Cette sorte de spécificité appelle la même remarque que la précédente : les facteurs matériels déterminent le point d'explosion mais l'abcès est déjà lisible dans l'univers symbolique. L'étude de ces facteurs permet de mesurer les évolutions et les continuités du système raciste, d'en connaître les catalyseurs, ou bien de voir s'il s'agit de racisme ou non. Mais à partir du moment où l'existence du racisme est établie, ils ne rendent pas compte de l'aspect de la situation qui nous intéresse : quelle est la forme symbolique qui indique la voie à l'explosion et lui donne sa signification.
- 4) Une spécificité des différentes sous-cultures qui produisent le racisme. Il y a un racisme de la colonisation, de l'industrialisation, des racismes de classe, etc., cela n'est pas niable et les racismes sont encore plus diversifiés que ne le laissent voir des divisions si générales. A la limite on pourrait se laisser entraîner à ne considérer que les racismes individuels, prenant ainsi en compte le système raciste lui-même dans une de ses manifestations majeures : l'irréductible individualité de chacun des dominants face à la totalité que représente chacun des racisés.
- 5) La spécificité psychologique renvoie le racisme à des types particuliers (marginalité, personnalité autoritaire, frustration). Les explications psychologiques, les recensements

statistiques réduisent le mécanisme raciste à des variations individuelles (ou à leur somme) à l'intérieur du groupe racisant » (117-118)

[Remarques sur le point 4 : individuellement, le dominant incorpore la totalité des possibilités de manifestations humaines alors que le catégorisé n'est qu'un exemplaire de la catégorie ; la compréhension morale du racisme n'est ni un leurre, ni un accident, mais une détermination structurelle]

Le plus important c'est le point 3

C.G en désignant un concept passe à côté du fait que le racisme est intrinsèquement conjoncturel : à la fois une rencontre de catégories du MPC et cette rencontre toujours spécifique. Le point le plus sensible de sa méthode est l'opposition du concept général au troisième point (la « spécificité historico-géographique »). On peut très légitimement ramener toute structure raciste à la désignation particularisée d'un autre face à un universel jamais énoncé en tant que tel comme étant aussi un particulier. A ce moment là nous avons un concept, un concret de pensée qui n'est en aucune manière un concret quelconque, un fragment de celui-ci ou un noyau. C'est là où CG « dérape » : « les facteurs matériels déterminent le point d'explosion *mais l'abcès est déjà lisible* (souligné par moi) dans l'univers symbolique. » Quel est l'origine, la formation de cet « univers symbolique » ? C'est la question qui n'est jamais posée par C.G et à laquelle naturellement elle ne répond pas (encore qu'il arrive qu'on réponde à des questions non posées, voir Ricardo et la valeur de la force de travail). « L'abcès est déjà lisible » : il semble qu'existe une structure mentale, « symbolique », toujours déjà là et prête à s'emplir, se nourrir, des circonstances. On peut être d'accord avec C.G : « ...il est bien évident que chacun des racismes est particulier. Toutefois une généralité est définissable à partir des caractères centraux que présente chacune des conduites spécifiques. (...) Tous ont en commun leur forme de rapport à la majorité, l'oppression. » (119). C'est juste, mais qu'est-ce qui définit ce qui est majoritaire ? C'est l'angle mort de la problématique de C.G qui décortique bien une structure comme mécanique, mais reste muette sur la fabrication de cette structure qui apparaît alors comme un donné soit psycho-symbolique, soit social (est posé comme allant de soi que dans une société il existe des « majoritaires » et des « minoritaires »)). On avait un peu une chose semblable chez Delphy : les femmes, on ne sait jamais qui c'est, ni pourquoi ça existe.

On peut définir une structure générale, ce que fait parfaitement C.G (bien qu'ancien – 1972 -, c'est certainement le meilleur livre sur le sujet), mais il faut dire comment cette structure est produite et qu'elle n'est pas une part du réel en attente d'être remplie. Si l'on produit cette structure générale à partir des catégories du capital (principalement : universalité ; historicisation hiérarchique des sociétés ; individualisation et naturalisation des rapports sociaux ; segmentation et « valeur morale » - Marx - de la force de travail) comme un *concept*, il devient alors dans la nature de ce concept de n'être que spécifié de par sa production même.

Ce n'est pas seulement que chaque racisme est particulier comme l'écrit C.G (p.119) mais le racisme n'est que particularismes, parce que le conjoncturel, une conjonction des déterminations du MPC, est son essence.

« Ce travail qui était parti d'un point de vue statique : décrire les caractères du racisme à un moment et dans un lieu donnés, s'est vu peu à peu entraîné dans une optique dynamique : tenter de définir le mode de liaison de ces différents caractères, et de fixer le lieu où ils se déroulent. Nous pensions au départ avoir affaire à une forme de rapport à l'autre limitée et circonstanciée, le racisme n'aurait été qu'un mode du rapport à l'autre et non le seul pratiqué. Dans cette hypothèse les textes ouvertement racistes et qui se voulaient tels devaient apporter

le maximum d'informations. Il n'en a rien été, le racisme est remarquablement un et cohérent, c'est un système perceptif qui "colle" à notre emploi de la langue. Ce sont les colorations qui changent et non le système lui-même : haine, détachement apparent, amitié, connotent un système identique d'apprehension du différent. » (210).

Le racisme devient alors le rapport à tout ce qui est « autre » (« un acte perceptif constituant la conduite raciste » - 111), mais rien n'existe a priori comme autre.

● Le racisme, définition (voir aussi rubrique « le racisant ») :

Le racisme est une conduite totale de perception de l'altérité (hostilité ou fascination-admiration). C'est une conduite de « maintien de la différence » qui s'adresse à l'hétérogénéité de l'autre et le constitue en objet différent (cf.110) « L'hostilité est un mouvement second, il se passe quelque chose avant. Elle s'exerce sur un caractère déjà désigné comme particulier dans l'univers social. Reconnaître le racisme à l'apparition de l'hostilité c'est déjà trop tard. Plutôt que de tomber dans le piège, tendu par notre culture, de la croyance en la matérialité de la race et de l'assimilation du racisme à l'hostilité, on doit pouvoir délimiter le concept racisme comme désignant *toute conduite de mise à part revêtue du signe de la permanence* (souligné dans le texte). Ce signe de mise à part étant actuellement le signe biologique qui offre toute garantie de permanence dans notre système idéologique. » (110-111).

[OK, mais toujours la même question : quel est le processus de « désignation » d'un « particulier » dans « l'univers social » ? Que se passe-t-il « avant » ? A part cela la définition est pertinente et sort des sentiers battus, mais tout se limite à un « acte perceptif » relevant d'un univers symbolique, langagier, idéologique dont on ne saisit jamais le fondement.]

« Le racisme ne dépend à aucun moment de la réalité ou de la non-réalité d'un critère biologique concret, c'est l'association consciente ou inconsciente de ce critère aux catégories, sous sa forme symbolique et non pas objective, qui fait des groupes concrets des objets de racisme. » (251)

« L'anthropologie physique naissait au moment où la diversité des formes sociales se dévoilait dans les bouleversements sociaux qui secouaient l'Europe de ce temps (XVIII^e) et se déployait à travers l'archéologie et la préhistoire naissante. Elle cherchait en fait une justification des différences sociales. Et l'apparition de la race comme objet de science se déroulait selon un processus récurrent : *des différences sociales ou historiques constatées on passait à des différences physiques qui les symbolisaient* (souligné dans le texte). » (81)

[Il semblerait que C.G donne ici un fondement à l' « univers symbolique ». mais pourquoi quelque chose est constaté comme « différence » (une différence ne se donne jamais en soi et en clair) et pourquoi de toutes les « différences sociales constatées » on ne passe pas à des « différences physiques qui les symbolisent ». Beaucoup de « différences sociales » demeurent des « différences sociales ». En outre, il faut également expliquer le passage aux différences physiques, pourquoi physique ? Là, il faut parler de la création sociale de l'individu et de cet individu comme *physique* dans le MPC]

Il est superficiel de dire que nous serions passés d'un racisme biologique à un racisme social, des « races biologiques » aux « races sociales ». Le racisme biologique a toujours été un racisme social et culturel.

« Les caractères culturels dans leurs formes diverses ont été investis du sacré que recèle le noyau de l'idée de race. Drumont et Hitler certes, mais aussi Gobineau ou Elie Faure ont cru que les caractères culturels étaient des caractères essentiels, des caractères de l'être,

irréductibles et irréversibles, fondés en nature et immuables tel le sacré, en, un mot – pour reprendre le leur – qu’ils étaient des caractères de la race ». (89).

[Ce qui change c'est que la culture n'est plus un fait de nature, s'originant en elle, c'est la culture même qui est devenue « nature » : le musulman *est* ; il *est* ainsi depuis le VII^e siècle. Quand le racisant est obligé de se nommer, c'est l'autre qui devient « raciste » en ce qu'il se coupe de « l'universalité humaine » qui est « prête à l'accueillir en son sein ». Dans cette nouvelle vision le terme d' « ethnie » connaît une popularité croissante. C'est un compromis entre la persistance d'un déterminisme biologique des traits culturels et une distance prise par rapport au mot « race » dont le sens biologique absolue ne peut plus avoir cours quand le racisant est obligé de se nommer (donc prendrait le risque lui aussi d'être une « race »)]

[Tous les groupes racisés ont une caractéristique commune : ils sont posés comme particulier face à un général. La « majorité » (attention : la « majorité » est un rapport de pouvoir et de pouvoir de définition, pas forcément quantitatif), elle, est dépourvue de particularité et conserve pour elle la généralité culturelle et sociale. Le majoritaire n'est différent de rien, il est lui-même la référence (on verra – rubrique suivante – comment cela donne naissance à ce que nous appellerons : « l'ouvrier conceptuel »). Cela ne signifie pas que le « majoritaire » est un ensemble vide, il se donne à lui-même toutes sortes de caractéristiques mais qui sont toujours celles du « progrès », le « l'universel », de « l'humanité », de la « civilisation » (ne jamais oublier que le « majoritaire » est né de l'historicisation hiérarchique instituée par le MPC). Mais s'il se donne des caractéristiques, celles-ci font qu'il est exclu du mécanisme de particularisation (puisque elles sont celles de l'universel), il se pose comme extérieur au rapport différentiel.] Voir aussi plus loin la rubrique sur la « labilité ».

Il n'y a pas de racisme sans idéologie du sujet.

- « Les amis de Juliette », la position de « l'ouvrier conceptuel » :

[A l'intérieur de sa classe sociale, le prolétaire majoritaire ne se définit jamais comme particularité, son groupe est la généralité de la classe. Face à la particularité des « autres » il proclame : « soyez des ouvriers tout court, c'est-à-dire comme moi qui suis le concept d'ouvrier » (même si, en tant qu'ouvrier, il est également particularisé et posé comme représentant d'une catégorie sociale, même si, pour reprendre la formule de L'Idéo All, il n'est pas satisfait de lui-même. Pour toute cette question revenir sur *Idéo All*, « l'individu moyen » - pp. 94-95-96 et *Ste Famille* : bon côté, mauvais côté de l'aliénation : confirmation de soi ou non). Quand « l'autre » dit : « mais je ne suis pas dans la même situation que toi » (par exemple le syndicaliste noir), cela ne lui apparaît que comme une particularité qui n'est, à l'inverse de sa situation, en aucun cas porteuse de la totalité de la classe. L' « autre », le minoritaire ne fait que se limiter à actualiser son groupe alors que lui, l'ouvrier conceptuel, en tant qu'individu, est porteur de la totalité des manifestations possibles de la classe. Il n'est confiné dans aucune spécificité et dispose d'une multiplicité de possibilités de définitions et de pratiques. Cette particularité personnelle que s'accorde l'ouvrier conceptuel appartient à la généralité qu'il accorde à son propre groupe (sous le nom de peuple) *au-delà de sa propre classe sociale* (la dénégation de l'objectivité de la segmentation raciale est le plus important des interclassismes). A l'inverse, l'ouvrier si particulier qu'est « l'autre » n'est que l'expression unilatérale (unidimensionnelle) de ce qui est censé caractériser son groupe.

Pour l'ouvrier conceptuel et le théoricien de « l'unité de la classe », l'ouvrier « minoritaire » (qui peut être quantitativement majoritaire dans certains secteurs) apparaît

comme un incurable particulariste, il est lassant, il exagère, il ne se préoccupe que de lui-même, alors que temps en temps il pourrait parler de ce qui préoccupe « tout le monde ». Bref, les derniers mots de l'ouvrier conceptuel se résument à la boutade de Coluche : « Le racisme, c'est comme les Nègres, ça ne devrait pas exister. »]

« Il est de peu d'importance, semble-t-il, qu'on définisse un groupe par un certain nombre de caractères, car après tout c'est le cas de la plupart des groupes. Mais alors il faut de nouveau se souvenir que le groupe majoritaire reste ouvert à toutes les possibilités, toutes les explications et justifications, qu'il laisse ainsi le champ libre à toutes les particularités individuelles de ses composants, et que son champ est l'ensemble du champ humain. Ce sont les groupes minoritaires qui sont clos, enfermés dans le champ de possibilités définies, ils ferment ainsi toute possibilité d'individualisation dans leur sein. La perception est orientée par la connaissance préalable des caractères de l'objet connu. On voit dans l'autre ce qu'on en sait déjà (ce qui est largement connu), mais on ne peut voir que cela, et corrélativement on ne voit "en soi" que l'infinie possibilité des manifestations humaines, le champ libre de la complexité. » (257-258)

[On retrouve le paradoxe de Cassius Clay]

[Il faut se poser la question relative à la définition du point de référence qui est l'ouvrier conceptuel. Ce dernier est silencieux, nul ne le nomme jamais, au contraire de *l'autre* qui est toujours nommé, catégorisé, c'est pourtant la référence autour de laquelle se marquent les différences. Cette absence de référence catégorielle se manifeste dans l'ouvrier conceptuel (le « vrai »), non seulement comme norme jamais dite et silencieuse (longtemps dans les syndicats américains de l'automobile il était impossible que certains ateliers soient représentés par une majorité d'ouvriers noirs même s'ils y étaient majoritaires car ils pourraient agir en faveur de leur groupe, les ouvriers blancs n'appartenant évidemment à aucun groupe...), mais plus encore comme la généralité de la situation de classe inhérente à chacun individuellement, comme disponibilité à toutes les variations et possibilités individuelles de l'action de classe. Le paroxysme de la catégorisation est atteint quand il est demandé à l'ouvrier racisé (catégorisé) de ne pas exister et agir « en tant que tel », mais comme l'ouvrier en général, c'est alors dire, dans le plus pur style « antiraciste » accueillant et « effaçant » les différences, qu'aucune de ses particularités individuelles n'est autre chose que l'incarnation de sa race.

Parce que pour l'ouvrier blanc, mâle, etc. n'existe aucune contrainte culturelle ou sociale à se définir et à dire ce qu'il est, les théoriciens de l'unité en soi de la classe n'en voient pas la contrainte pour les autres. *Ils entérinent l'existence de l'ouvrier conceptuel comme étant le « dieu caché » par quoi se définit l'ensemble de la classe et c'est alors toujours l'autre qui est un « problème » : « problème des immigrés », « problème noir », « problème des femmes ».*]

Le prolétaire conceptuel se définit lui aussi par rapport à l' « Ego » (le « majoritaire symbolique » 299) car il ne lui est pas immédiatement identique (l'Ego est une référence à laquelle aucune catégorie sociale n'est identique, c'est un idéal-type). « Aucun ne s'y confond, mais aucun n'a de place sans passer par lui » (299) ; surtout pas le prolo conceptuel, mais...

[cette dernière remarque a quelque chose d'intéressant mais je ne vois pas précisément quoi. A rattacher peut-être à l'individu moyen et à la question de la dynamique (insatisfaction vis-à-vis de soi et appartenance de classe comme contrainte, la norme est un idéal type dont le prolo est contigu mais aussi séparé, c'est une référence que sa situation d'individu moyen subsumé (exploité) éloigne de lui aussi]

- Labilité des catégories raciales : 289-290. 246.

(voir aussi la rubrique sur l'impossible intégration)

« La stabilité de la stéréotypie, la constance apparente de la position de chaque groupe durant une période assez longue, font supposer la spécificité et la fixité des groupes minoritaires au sein de l'univers social. En fait des mouvements de remplacement marquent l'organisation raciste. L'ordre fixé aux groupes minoritaires par le groupe majoritaire varie sur de longues périodes et suit les changements matériels. Certains groupes disparaissent, d'autres naissent, d'autres encore sont constants, mais leur place change, ils assument tour à tour le rôle les uns des autres. »

[Très juste, mais une brève étude, ou même seulement un ou deux exemples de naissance et de disparition auraient été les bienvenus. Est-ce que l'on peut dégager certaines « lois » dans ce qui fait apparaître ou disparaître ? Pour cela il aurait fallu que C.G produise les mécanismes de production des catégorisations racistes au lieu de se contenter de les décortiquer (très finement cependant). Selon le mode de développement et d'accumulation du MPC ses catégories s'articulent différemment dans la production des catégorisations racistes faisant apparaître ou disparaître certains groupes. En revanche, chez C.G, la racisation semble être le fait d'une « organisation perceptive » quasi inhérente à la « nature humaine », conscient et inconscient compris « Le transfert d'un groupe à l'autre, d'une forme à l'autre, montre la constance de l'organisation perceptive raciste. » (290)]

[C.G donne cependant un exemple (*très discutable*) de la labilité des constructions racistes : les classes sociales. Au XIX^e, aristocratie, bourgeoisie, classe ouvrière sont perçues comme étant des races différentes. Cette distinction raciale, d'abord inventée pour expliquer les oppositions entre noblesse et tiers-état en est venue ensuite à s'appliquer aux antagonismes entre bourgeoisie et classe ouvrière. voir p.246. On va revenir sur cette question]

- Les Juifs : 239

« Il y a dans les catégories "nègre" ou "femme" une certaine marque d'indifférence de la part du catégorisant, pour "juif" jamais. Sans doute est-ce la catégorie minoritaire la plus vécue comme machiavélique. Associés en sociétés secrètes, d'une intelligence supérieure, possesseurs de l'or, sans patrie, ils sont parés de tous les prestiges, d'une menace efficace et imparable, et prennent figure de groupes cohérent ce qui n'arrive ni aux femmes ni aux nègres. » (239)

[Encore que certaines choses semblent avoir changé depuis 1972 (date de la première édition du livre de C.G) au niveau de la « menace » : la théorie du grand remplacement, les territoires perdus de la République, la menace de féminisation de la société.]

- Le problème actuel du racisme est de devoir se nommer : 292. 294. 295. 300.

[Nommer le « je », c'est catégoriser le degré zéro de la norme, une situation paradoxale et de crise politique. Le « je » s'est toujours défini par certaines caractéristiques, mais il échappait aux mécanismes de catégorisation et de différenciation, il n'était différent de rien car rien ne pouvait être une norme ou un étalon face à lui. Deux phénomènes ont changé la donne : la présence massivement décomplexée des descendants et descendantes de l'immigration mais toujours « bloqués » comme « autre » par les transformations structurelles du MPC dans les années 1980 (thème développé dans Le Kaléidoscope), la « montée de la puissance indigène » dirait le PIR ; la mondialisation qui fracture le groupe dominant de la norme en « perdant » et « gagnant » et qui impose aux « perdants » de se situer et définir sous les termes de la citoyenneté nationale *authentique* (voir TC 25, *Une séquence particulière*). Il faut remarquer qu'à ce moment là, la norme change : alors que « chrétien catholique » faisait partie des critères non nommé, « citoyen laïque », lui, est nommé, même « homme » tend à être nommé.

Une partie du groupe dominant dans la catégorisation raciste – celle pour qui « être Emmanuel Macron » n'est pas l'étalon de l'humanité - ne fait plus silence sur elle-même, elle est sortie de son innocence première.]

[Jusqu'à présent cette auto-catégorisation était exceptionnelle, limitée à des mouvements d'extrême droite et encore dans un effort de cohérence théorique qui se situait hors des perceptions et pratiques quotidiennes. Il faut de lourds événements concrets pour que la catégorisation devienne auto-catégorisation, catégorisation consciente d'elle-même.]

[Le « je » se dit lui-même « je » et se définit : « je suis d'ici », « on est chez nous ». Dans le « on est chez nous » c'est la référence du majoritaire qui est en cause, c'est le rapport à une norme, celle du *territoire* que pose le majoritaire qui est celui qu'il possède. Quand il dit « on est chez nous », c'est sa propre référence qui est en cause, pas celle du minoritaire (300). C'est le majoritaire comme « idéal-type » auquel tout le monde devait se référer, par rapport auquel aucun n'a de place sans passer par lui, qui se fracture.]

Cette crise *politique* de la catégorisation raciste n'est pas sans lien avec les nouveaux habits islamiques de la catégorisation raciale : ce n'est pas aussi simple que ce qu'expose Tevanian pages 132-133 : « avant on ne les voyait pas, maintenant on les voit » (en simplifiant).

- Pourquoi l'islam : 240. 281. 282.283.289.297.

La critique de l'islamophobie ne doit pas être une défense de l'islam, au contraire c'est la critique d'une catégorisation.

Chronologiquement, il faut expliquer l'islamisation de la catégorisation raciale par « l'échec » des Marches (leur impasse dans l'égalité citoyenne, laïque, ouvrière). Par ce qui a fait cet échec : l'intégration impossible (le blocage) et simultanément la catégorisation comme « autre » défaillante (« tel que nous sommes, on est d'ici ! »).

Le passage de la race à la religion permet de maintenir l'idéologie de l'intégration sans laquelle l'universalisme du MPC est impossible, se nie lui-même. C'est alors l'autre qui est accusé de se maintenir à distance (« communautarisme »).

Pourquoi l'islam : partir du passage du travail à la culturalisation. A la suite des Marches, il y a un temps de latence dans les années 80 (les déclarations type Mauroy-Deferre de 83 ont peu de suites). La première « affaire de foulard » a lieu en 1989 ; tenir compte aussi d'un contexte international avec la révolution iranienne de 1979. Dans ces années 80 : disparition identité ouvrière, puis la mondialisation et ses victimes forcent le « majoritaire » à se nommer ; quand le majoritaire se nomme, il doit demeurer tout de même *l'universel, le progrès, la civilisation*. (*Cela est juste mais pas suffisant, pas bien convaincant*).

A priori, la catégorie « islam » n'est plus une catégorie raciale. Cependant, c'est toujours « l'arabe » qui est désigné au moment où sa catégorisation comme tel est défaillante : à St Denis ou dans les quartiers Nord, *l'origine* ne fonctionne plus ; la différence par la segmentation de la force de travail (« l'immigré c'est le travail » – Sayad) est devenue problématique. La facilité du raisonnement par impossibilité et élimination des options (considérées comme un ensemble fini et connu) amènerait à dire : « il ne reste que la religion ». Mais les raisonnements par impossibilité ne sont jamais les bons. La chose doit être *spécifiquement produite*, ni par impossibilité, ni comme simple constatation (Hajjat *L'Islamophobie*, La Découverte)

Si on en revient, comme toujours, à la problématique de Sartre : « c'est l'islamophobie qui fait le musulman » (Karim Miské, *Le Monde* du 31 mars 2011). La question devient : qu'est-ce que le « catégorisant » dit de lui-même quand il fait de l'autre un « musulman » ?

La différence physique (l'Arabe) n'existe que pour autant qu'elle est ainsi désignée (c'est-à-dire comme « physique ») : la racisation a toujours besoin de quelque chose de fixe, apparemment immuable) comme un *signifiant* (pp.96-97, je transforme un peu ce que dit C.G qui en 1972 ne parle pas d'islam) : la religion est le *signifié* du *signifiant* physique. L'islamophobie est un nouveau marqueur du racisme, *il vise spécifiquement l'appartenance à la religion musulmane*, mais ce n'est pas un *nouveau* racisme, (contrairement aux thèses d'Hajjat : les convertis européens victimes de l'islamophobie ne sont que des « arabisés » comme il y avait des « enjuivés ») le signifié a changé (l'origine, le travail), pas le signifiant : on sait le reconnaître au premier coup d'œil, coup d'œil qui peut être larmoyant et d'un paternalisme apitoyé sur les arabes chrétiens martyrisés (remarquer que les arabes yézidis, chaldéens, etc. ne sont jamais qualifiés d' « arabes », mais seulement de yézidis, chaldéens, etc. et, le plus souvent, de « chrétiens d'Orient »).

L'islamophobie est un « racisme respectable », c'est important, mais ce n'est pas le plus important. La « respectabilité » est donnée par surcroit à ce que le catégorisant dit de lui-même quand le signifié de l'arabe est devenu l'islam. Quand le catégorisant est *obligé de se nommer*, parce que l'origine et le travail ont failli, parce que l'autre est massivement et *ouvertement* là, il ne peut le faire sous peine de perdre son statut de catégorisant qu'en énonçant sa particularité comme neutre, non raciste, a-catégorique, applicable à tous, non discriminante pourvu qu'on l'accepte. En bref, il est citoyen, individu libre renfermant toutes les possibilités d'actualisation de l'individualité libre, il est laïque. Le musulman est devenu le signifié de son « autre ». Il ne faut pas considérer cela comme une simple démarche de pensée, on est dans une configuration sociale spécifique celle que définit la problématique des « habits » des luttes de classes dans « Une séquence particulière ».

● Caractère sexuel du racisme : 278.

(voir aussi rubrique suivante)

« Alors que le majoritaire est ici et maintenant, le minoritaire appartient à un passé paradisiaque et mythique ou à un avenir obscur et menaçant. Ténébreuse Afrique ou jaillit la nature, sagesse immémoriale des civilisations indiennes, déferlement de la Chine future, conquête de l'Internationale juive. Autrefois l'âge d'or, demain l'obscurité. Les minoritaires ne sont pas d'ici et ne sauraient y être. Ils entourent le monde connu sans y entrer. Ils sont à la fois puissance des ténèbres ou possesseur de la nature selon leur statut particulier, mais tout ensemble par rapport à la majorité. (ici C.G ajoute une note : La femme et le nègre, les deux catégories les plus fortement sexualisées, réunissent les deux caractères "proximité de la nature" et "puissance ténébreuse" qui sont habituellement scotomisées entre des catégories différentes : "ténèbres" pour la judéité et l'orient par exemple, et "nature" pour les enfants ou les indiens d'Amérique.) Le constant contenu sexuel des racismes, la surenchère sexuelle qu'ils véhiculent trouvent ici leur signification. A la fois rêve et interdit, cet ailleurs du quotidien est aussi le lieu d'élection de cet "autre" qui ne vit que dans l'"ailleurs". (nouvelle note : Cette surenchère qui n'apparaît pas dans les textes de presse, pour des raisons de censure, est par contre constante dans le traitement parlé qui s'applique à ces catégories. Ce qui est altéré est sexualisé avec violence et d'une manière fantasmatisques.) » (278-279)

[La sexualisation du racisme est une chose évidente et constante, mais l'explication fournie par CG paraît bien faible, métaphorique.

On peut constater que cette sexualisation des catégories raciales touche différemment aussi bien les hommes que les femmes. Si l'on considère pour les femmes les situations décrites par les textes du *black feminism*, la « matriarche noire » (Angela Davis) ou, dans un autre contexte, la « beurette », soit elles ne sont pas de vraies femmes, soit leur situation raciale les empêche, malgré elles, de le devenir. Pour les hommes, ce sera leur hypervirilité incontrôlée qui les différencie de la masculinité (voir Todd Sheppard, *Mâle décolonisation*). La sexualisation de la catégorisation raciale vient la renforcer.

C'est cependant insuffisant de considérer la sexualisation des catégorisations raciales comme un déterminant *en plus*. Comme le dit C.G cela renvoie à la *nature* et donc à l'historicisation hiérarchique introduite par le MPC. De ce point de vue « naturel », David Roediger – *Wages of Whiteness* – montre l'envie des ouvriers blancs vis-à-vis du mode de vie, plus ou moins imaginé, des travailleurs noirs évoquant pour eux tout ce qu'ils ont perdu. Cela renvoie également au corps des femmes qui devient la « matrice de la race » (Elsa Dorlin, le thème est déjà évoqué dans le *Kaléidoscope*).

Il faut voir également comment les choses évoluent avec par exemple la place des femmes dans les migrations internationales (cf. le passage là-dessus dans *Tel Quel*, TC 24).

Voir également comment sur l'Islam, le racisme s'attaque principalement aux femmes en se présentant comme un « féminisme ».

Il ne faudrait pas confondre le processus fondamental de sexualisation des catégories raciales et les contradictions entre hommes et femmes à l'intérieur de ces catégories (cf. bell hooks et pour une approche historique des conflits entre hommes et femmes à l'intérieur de la population noire et de la vision sexuelle de « l'homme et de la femme noirs » : *Black America* de Caroline Rolland-Diamond) ainsi que l'argumentation « féministe » contre les musulmans. Bien évidemment, il n'y aurait pas de sexualisation des catégories raciales sans la distinction hommes / femmes, mais cette sexualisation provient de la catégorisation raciale elle-même, elle n'est pas un simple effet de la distinction sur cette catégorisation qui existerait sans la sexualisation « hors normes ». C'est à l'intérieur de la catégorisation *avec sa sexualisation « hors normes »* que la distinction va jouer comme effet supplémentaire de la catégorisation. C'est le « hors normes » qui est spécifique à la catégorisation raciale. Il ne suffit pas de dire que c'est « hors normes » parce que tout simplement ils et elles sont « autres ». Il faut montrer que la « sexualisation hors normes » est inhérente à la catégorisation qu'elle n'existe pas sans elle et que le « hors normes » provient des processus généraux de la catégorisation raciale.] L'historicisation hiérarchique des sociétés instituée par le MPC renvoie l'autre à la nature.

- La menace que font peser les « races dominées » s'accompagne d'une menace de « féminisation » : 77.

« Cette menaçante décomposition prend les traits des minoraires. Portraits du juif hitlérien, drumontien, des protocoles, du nègre hitlérien et gobinien, déchéance de la féminisation et de la négrification inscrivent l'horreur dans le corps même des réprouvés, symboles et porteurs de ce cataclysme silencieux. » (77)

Todd Sheppard dans *Mâle décolonisation* dit quelque chose de très proche pour la période de la Guerre d'Algérie et celle qui a suivi jusqu'au début des années 1970, il en fait même une détermination essentielle de la « révolution sexuelle » en France au tournant des années 1960-1970 (même l'homosexualité masculine, très ambiguë en ce qui concerne son rapport à la virilité – elle peut être considérée comme une de ses manifestations extrêmes -, est touchée

par cette menace au travers des proclamations du type : « je me suis fait enculé par un Arabe »). Dans tous les systèmes racistes, la perception de la menace que fait peser l'autre qui est racisé est toujours une menace de dévirilisation des « dominants ».

- Le racisme « positif » : 104. 109.

[C'est un point important dans l'analyse de C.G qui conçoit le racisme comme un système global de discrimination (altérisation) qui en tant que tel n'est pas nécessairement une péjoration. C'est intéressant de poser à la base les choses comme cela, il n'empêche que les « attitudes positives » sont toujours très ambiguës, même en ce qui concerne la virilité.]

« Ne pas considérer ces attitudes "positives" comme partie intégrante du racisme en tant qu'il est système du rapport à l'autre, les rejeter de l'ensemble, c'est ignorer à quel point les attitudes sont susceptibles de retournement à tout instant ... » (104)

« Nous pensons donc que ce n'est pas sous l'angle de la seule particularité négative qu'il faut aborder l'analyse du traitement des groupes "autres", mais sous l'angle général de la différence de traitement de l'objet autre par rapport au sujet semblable. » (109)

- Les classes ouvrières modèles des races (?) 150. 94. 245-246 (là-dessus voir aussi les cours d'Althusser).

« Le système classificatoire raciste n'est pas toujours aussi facile à appliquer que le souhaiterait l'idéologie de la différence biologique. Même si, selon les critères de notre culture, un noir, un jaune et un blanc sont censés se distinguer aisément (distinction qui est cependant historiquement récente), il n'en est pas de même pour un chrétien et un juif. Si l'on distingue les hommes et les femmes, il n'en est pas de même pour *l'identification des classes sociales, dont on sait qu'elles furent à l'origine de la création des races* (souligné par nous). » (94)

[Contre les ex-colonisés, les mêmes arguments que ceux appliqués à la classe ouvrière et auparavant aux classes dangereuses.]

« Les arguments moraux qui se développent autour des classes dangereuses se répètent obstinément pour les ex-colonisés : évolution insuffisante des processus mentaux, mentalités qui ne permettent pas d'affronter le monde moderne, imprévoyance, irresponsabilité rejoignent le manque d'instruction et de cadres capables – pour ne parler que des justifications "dignes" et, croyons-le sincères. » (150)

« C'est probablement dans le cas des classes sociales que l'incidence biologique est le moins visible dans la catégorisation. (...) Il y a apparemment antinomie entre classe et race, puisque la profession de foi démocratique fait de l'appartenance de classe le fruit de la réussite par les "dons". En première analyse les désignations de classe sont hétérogènes aux désignations raciales. Pourtant *nous avons résolument classé le système perceptif des classes dans le système perceptif racial*. (...) Il faut se rappeler surtout que, depuis la fin du XVIII^e siècle et au cours du XIX^e siècle, l'antagonisme de classe s'est appuyé sur une théorisation de l'appartenance des différentes classes à des races différentes. » (245-246)

La racialisation de la distinction de classes n'est apparue qu'à la fin du XVIII^e siècle, elle ne peut donc être à l'origine des classifications raciales qui sont antérieures à cette idéologie. Idéologie très instable et variable qui n'a jamais dépassé des cercles de discussions théoriques. Cette distinction est d'abord une controverse interne à l'aristocratie comme classe dominante. Elle oppose les « germanistes » représentés par Boulainvilliers aux « romanistes » représentés par l'abbé Dubos. La controverse porte sur l'absolutisme. Pour Boulainvilliers, anti-absolutiste, l'aristocratie descendant des Francs, le roi n'est que le premier entre des

égaux. Pour Dubos : « Les Francs ne sont pas venus en Gaule en vainqueurs, mais en invités : ils sont les héritiers des empereurs romains. Mais le mal est venu au Xe siècle : les offices royaux se sont convertis en charges féodales héréditaires, c'est l'apparition de la noblesse. L'absolutisme actuel revient donc avec raison à l'origine historique et à la saine tradition de la monarchie. Ces théories feront fortune au XVIII^e siècle, mais reprise au profit du Tiers Etat. Cf. Mably ou Diderot. Cf. même plus tard Augustin Thierry : lutte des classes comme lutte des races » (Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx, cours à l'ENS 1955-1972*, éd. Le Seuil, p.45).

Cette thèse de la différence raciale des classes n'est rappelée par C.G que pour soutenir la thèse de la racialisation de la distinction de classes : si une telle thèse a pu être défendue quelle que soit son incongruité, c'est parce que, selon C.G, la distinction de classe est vécue de part et d'autre au travers le système perceptif raciste. Mais alors quel est ce « système perceptif » qui commande aussi bien la perception des races, que des classes ou du genre ?

« Il s'agit d'un vocabulaire naturaliste qui revient à dire les bourgeois ou les ouvriers *sont* comme cela... et non plus *ils se trouvent* dans une situation différente. Ce déplacement de l'expression entre la situation et l'être marque précisément l'entrée de la perception raciste. Celle-ci affirme toujours l'être, l'essence, à la différence de la perception de type social qui pose la primauté de la situation et des conditions matérielles ou mentales. » (247)

Plus que les idéologies et les débats hérités du XVIII^e siècle, c'est là le vrai fondement, pour C.G, des classes comme faisant partie de la perception raciale. La question étudiée par C.G c'est la perception de la chose *pas sa réalité*. En effet, race et classe ne sont pas des constructions se situant au même niveau et relevant des mêmes processus objectifs dans le MPC : la première est un produit des catégories constituées, la seconde est définitoire. C'est une question que C.G laisse totalement de côté, elle s'intéresse à la mécanique et la décortique, mais jamais à l'énergie qui l'anime. Malgré cette limite C.G nous laisse la question suivante : comment se fait-il alors qu'elles puissent apparaître comme appartenant au même « système perceptif » où l'être remplace la situation ?

En fait, le remplacement de la situation par l'être est un effet général de l'autoprésupposition du capital. C.G fait de cet effet général le « système perceptif raciste », tout alors relève de ce système. Si toute perception raciste est un déplacement de la situation à l'être, tout déplacement de la situation à l'être n'est pas une racialisation sous peine de faire de la racialisation un concept si vaste qu'il en perd toute pertinence et finalement de faire de toute la métaphysique occidentale depuis l'antiquité un « système perceptif raciste ». Le passage de la situation à l'être est un effet général du MPC s'appliquant différemment à des objets différents. Ce n'est parce que l'énergie électrique fait fonctionner les deux qu'un réfrigérateur devient une machine à laver (ou vice versa). On retrouve ici la limite de toute l'approche de C.G qui fait du racisme un système général de perception de l'autre. Femmes, prolétaires, noirs, etc. relèveraient d'un fondement identique désigné comme un « système perceptif ». L'objectivité dans la construction des catégories, qui les différencie, a disparu.

« La particularisation apparaît comme l'acte fondamental des racismes » (285), mais « acte fondamental » n'explique pas la raison de cet acte. C'est en laissant cela de côté que C.G peut tout amalgamer dès qu'il y a distinction.

Le racisme devient alors le rapport à tout ce qui est « autre » (« un acte perceptif constituant la conduite raciste » - 111), mais rien n'existe a priori comme autre.

Toujours la même question : quel est le processus de « désignation » d'un « particulier » dans « l'univers social » ? Que se passe-t-il « avant » ? Tout se limite à un « acte perceptif » relevant d'un univers symbolique, langagier, idéologique dont on ne saisit jamais le fondement.

- Pourquoi l'Europe est intrinsèquement le lieu de la panique envers l'autre

« Il semble que sur une période de cent cinquante ans (le texte est écrit en 1972) l'Europe ait vécu un approfondissement de sa panique en face des groupes et peuples différents. D'abord fascinés par l'étrangeté des autres, elle la transforme peu à peu en hétérogénéité et se retrouve enfin dans la crainte. » (67)

[La seule culture fondée sur le seul mode de production universel et donc à se concevoir comme universelle à l'intérieur de l'ensemble de l'humanité et de l'humanité comme ensemble, c'est alors immédiatement une hiérarchie et un antagonisme. Il y a ceux pour qui l'universel est inhérent et ceux qu'il va falloir conduire vers lui. Ce qui est intéressant dans la remarque de C.G ce n'est pas de retrouver le thème de l'universalité comme fondement mais de voir comment il fonctionne selon les modalités propres de la mécanique raciste.]

- La critique du racisme admet le présupposé raciste : 90. 91-92.

Là, il va falloir longuement citer C.G car on y trouve à la fois une critique radicale du rôle causal des « différences raciales » dans la « perception raciste » et une reconnaissance de l'*existence physiologique* des « différences raciales » (cet aspect des théories de C.G a été déjà préalablement relevé). Quelles sont ces « races réelles » à distinguer des « races imaginaires » bien que relevant du même processus sociologique ?

« Bien sûr les sciences humaines ne professent plus que les facteurs de la différence sociale soient des caractères physiques, mais elles enregistrent pourtant les phénomènes sociaux du racisme comme étant dépendants des caractères physiques. *Ce qui revient à rendre à ceux-ci un caractère causal* (souligné par nous). On peut donc dire que l'ensemble de la recherche admet toujours bien qu'au second degré le caractère causal des caractères physiques réels ; Si l'on ne pense plus désormais que la couleur de la peau, le sexe, la forme du nez ou du crâne soient l'expression d'un soma qui détermine les conduites des groupes qui possèdent ces caractères, on croit encore que la perception de ces différences joue un rôle causal dans la conduite raciste. C'est-à-dire que la perception de la race est prise dans un sens immédiat, en tant qu'enregistrement d'un caractère physique réel. Cette contradiction est au centre de tous les travaux sur la question, tout se passe comme si les chercheurs, ne croyant pas à la race pour leur part, supposaient qu'elle est concrètement réelle pour les groupes qui produisent les conduites racistes. (...) Une grande partie des travaux sur le racisme admet d'emblée l'existence du caractère racial tel qu'il est dit soit par le racisme théorique, soit par le "sens commun". Cependant quantité de travaux, surtout depuis la Seconde Guerre mondiale, ont montré que la causalité raciale "n'avait aucun sens" : soit que la race n'existe pas au sens que l'on donne la croyance commune, soit que les divisions raciales ne recouvrent pas les divisions culturelles. Mais ces remarques n'attaquent pas le cœur du problème ; c'est en fait, inconsciemment selon toute vraisemblance, refuser de poser la question sur son terrain propre et en choisir les à-côtés ; car il existe des races imaginaires. Précisément ces appartenances culturelles dont la recherche s'est beaucoup préoccupée de montrer qu'elles n'étaient pas des "races réelles". Or races imaginaires comme races réelles jouent le même rôle dans le processus social et sont donc identiques eu égard à ce fonctionnement : le problème sociologique est précisément là. C'est au niveau où races réelles et races imaginaires sont insérées dans un processus commun qu'il importe de lire la réalité sociologique de la "race". Tenter de déterminer ce qui est concrètement vrai et objectivement faux dans la perception des races est, nous semble-t-il, inadéquat. Cela revient à se limiter à un statut-quo de la réalité de la race, et se préoccuper de déterminer en quoi cette réalité est fondée ou non ne pose pas le problème sociologique. D'une part, prendre comme base de départ la réalité des races, c'est

partir de prémisses erronées puisque nous savons que ce qui est considéré comme race par le sens commun n'en est pas forcément une. D'autre part, simplement contester la réalité matérielle de la race, c'est escamoter la réalité psycho-sociale qui montre l'existence d'un fait race là où l'anthropologie physique ne distingue pas de différenciation. Si la race n'existe pas cela n'en détruit pas pour autant la réalité sociale et psychologique des faits de race. Reconnaissance qui ne doit pas se confondre avec l'admission de la réalité raciale comme réalité biologique ; ce serait se condamner à voir dans une réalité matérielle qui ne recouvre pas les divergences culturelles l'origine d'un fonctionnement social. (...) Et nous nous retrouvons dans une définition *raciste du racisme*. » (90-91-92)

A la suite se trouve le chapitre : « La "race" est un signifiant »

« La variation des objets désignés par un même terme somatique est là pour confirmer cette incertitude. Les "noirs" au XV^e siècle et les "noirs" au XX^e ne désignent ni les mêmes personnes ni les mêmes civilisations. Inversement des désignations nouvelles sont créées pour caractériser des formes culturelles saisies dans un rapport nouveau par la société qui parle. Ainsi la naissance de la désignation jaune et du terme sémité au cours du XX^e siècle marquaient le début d'une perception raciale plaquée sur une réalité culturelle plus ancienne. (...) Le caractère physique apparent (ou cru tel), y compris l'accent, la langue, la gestuelle, etc., se saisit comme biologique. N'importe quel type de différence physique peut être privilégié pour autant qu'il peut donner un support physique à un désignation sociale ; Les caractères choisis comme blasons de la désignation raciale ne sont qu'une infime partie des discriminations de ce type possibles. *Une différence physique réelle n'existe que pour autant qu'elle est ainsi désignée, en tant que signifiant, par une culture quelconque. Ces signifiants varient d'une culture à l'autre* (souligné dans le texte). Cette différence se manifeste donc comme pur signifiant porteur des catégorisations et des valeurs d'une société. Dans le racisme, dans les conduites de contact entre groupes, la caractéristique physique est une valeur *sémantique* (idem), c'est en retour qu'elle se donne pour causale. » (94-95-96)

• Dynamique :

Le sujet est abordé dans d'autres rubriques.

301 : l'extrême difficulté où se trouvent les minoritaires pour se définir eux-mêmes. Ils ont à jouer sur deux registres : **le moi que le majoritaire leur signifie qu'ils sont : le moi qu'ils se sentent être et dont ils sont séparés par l'impératif majoritaire**. Si les minoritaires sont ainsi divisés contre eux-mêmes, c'est en fait parce que le médiateur imaginaire de la définition de soi-même leur est hétérogène. Le minoritaire est à la fois *incarnation de la projection majoritaire* (islam par exemple) et réponse au médiateur *d'accomplissement humain total* que prétend être « l'imaginaire majoritaire » (versus islam). C'est tout un jeu qui inclut l'individualisation contre l'essentialisation.

« Le minoritaire est contraint d'être dans un même mouvement cette abstraction que lui impose le majoritaire et l'être concret qu'il est vraiment ; celui que Sartre appelle « inauthentique » est celui qui n'a pas fait, ou n'a pas accepté, ou même n'a pas accepté d'avoir à faire cette obligatoire synthèse. » (122)

[*C'est cette distance qui est la dynamique de la distinction raciale et de sa suppression, à condition de la sortir de la psychologisation de Guillaumin. Il faudrait reprendre dans ce sens le thème de « l'insatisfaction vis-à-vis de soi »*].

Abdellali Hajjat – Marwan Mohammed (H/M) : Islamophobie, comment les élites françaises fabriquent le problème musulman. éd. La Découverte 2013 puis Postface 2016.

[« Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions que de faire voir par voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique. » (Marx, Le Capital, t.2, p.59)] *C'est moi qui ajoute en exergue cette citation.*

● Islamophobie et racisme antiarabe le problème de la distinction entre les deux

Tout le livre de H/M est favorable à la distinction, l'islamophobie est pour eux un *nouveau racisme*. Contre l'argument consistant à dire « l'islamophobie n'est qu'un nouvel avatar du racisme antiarabe », leur principal argument : « Or tous les Arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes » (19). C'est parfaitement exact, mais *tout le monde s'en fout* : en France, musulman c'est arabe, en Grande-Bretagne musulman c'est « pakis » et vice-versa : arabe c'est musulman. Cet argument pourrait à la limite être valable à condition d'expliquer la mutation formelle du racisme et pourquoi il change de désignation du groupe.

H/M ne cernent pas la question, ils écrivent eux-mêmes : « Il faut analyser l'émergence de l'islamophobie comme *un des avatars du refus de l'égalité*, (...) l'enjeu central est bien la légitimité de la présence musulmane sur le territoire national, tout comme pour l'antisémitisme des XIX^e et XX^e siècles. Ce n'est en effet pas un hasard si la première politisation de la question musulmane en France apparaît au moment où les travailleurs immigrés revendiquent l'égalité avec les travailleurs français à propos des conditions de travail et des licenciements ; Comme le soulignait le sociologue Pierre Bourdieu au sujet de l'affaire du voile de 1989 : "La question patente – faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? - occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ?" La question latente de l'islamophobie renvoie à la légitimité présente des immigrés postcoloniaux et de leurs enfants ("immigrés à vie" malgré la nationalité française) qui, selon la logique des coûts et profits de l'immigration de la pensée nationale, est étroitement reliés à leur statut de travailleur et à leur position dans le rapport de production. Sachant que la majorité des musulmans font partie des classes populaires, ils se situent dans une position fragilisée par la destruction du capitalisme industriel et subissent de plein fouet le chômage de longue durée et le précaritat. Dès lors que leur position économique est remise en cause par les transformations du capitalisme postindustriel, leur légitimité présente a considérablement décliné aux yeux des classes dominantes pour qui les "coûts" de leur présence sont supérieurs aux "profits". »

L'argumentation de H/M est ici constamment faite de non-dits et d'amalgames. « L'émergence de l'islamophobie » est tout d'abord présentée « comme *un des avatars du refus de l'égalité* », donc l'expression d'autre chose sans que soit posée la question : pourquoi cette chose a pris cette nouvelle forme (avatar) ? La citation de Bourdieu venant en appui souligne en fait le contraire de ce que H/M tentent de faire passer sans analyse : pour Bourdieu la question patente du voile masque la question latente « faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ? ». Et c'est là où H/M passe en fraude une

substitution des termes : la question latente qui chez Bourdieu porte sur la présence des immigrés (distinguée de la question patente sur l'islam) devient chez H/M : « la question latente de l'islamophobie ». Pour Bourdieu, l'islamophobie demeure un racisme antiarabe, la question est alors celle des raisons de la mutation. La question relative au fait que les « travailleurs immigrés arabes » soient construits, vus, catégorisés comme « musulmans » est évacuée comme question (ils sont « musulmans »). Et la suite de l'histoire semble alors écrite : la restructuration du « capitalisme industriel » touche des travailleurs qui sont pour H/M déjà « musulmans », *comme si le fait (exact ou non) était la catégorie*. H/M ne pose pas la question qui est pourtant l'objet annoncé de leur livre, la « fabrication du problème musulman » : pourquoi le déclin de leur « légitimité présentielle » fait-elle alors désigner les « travailleurs arabes immigrés » comme « musulmans » ? Cela est d'autant plus étrange que contre l'argument consistant à dire « l'islamophobie n'est qu'un nouvel avatar du racisme antiarabe », leur principal argument était : « Or tous les Arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes » (19). Il semble que maintenant ils le soient devenus. Ayant occulté la question historique de la désignation comme « musulmans » des « travailleurs immigrés arabes » et de leur descendance, H/M ont le plus grand mal à faire de l'islamophobie un « nouveau racisme » qui ne soit pas un « avatar » du racisme anti-arabe. Ce qui ne lui enlève pas sa spécificité à condition de produire la caractérisation des travailleurs immigrés maghrébins et de leur descendance comme musulman et non pas de la considérer comme une caractéristique donnée qui serait simplement activée.

Pour H/M, « ces deux formes de racisme (actes islamophobes et actes antimaghrebins, nda) s'articulent mais ne se confondent pas ... » (57) et « l'islamophobie n'est pas réductible au racisme anti-arabe. » (90)

Cependant : « ... pour toutes les confessions, ce sont les plus religieux qui déclarent le plus de discrimination, *sauf pour les musulmans* (souligné par nous) pour qui la religiosité ne change pratiquement pas les indicateurs. En d'autres termes, l'expérience de la discrimination n'est pas liée en ce qui les concerne à une pratique ou un engagement religieux particuliers, mais à une dimension plutôt identitaire de l'islam. » (63). Et à la page suivante H/M reconnaissent les « incertitudes statistiques entre origine et religion » en ce qui concerne les discriminations (de même, p.66 et p.176).

Bien plus : « Bien malin celui qui pourrait distinguer l'islamophobie du racisme anti-arabe ou du racisme anti-Indo-Pakistanaïs, comme l'illustre la difficulté de produire des statistiques fiables sur les actes racistes ou islamophobes. (...) dans le monde occidental contemporain, la figure de l'Autre absolu est celle du musulman et de la musulmane, tout comme le juif était dans un passé récent la figure par excellence de l'altérité. » (176)

La thèse qu'H/M veulent démontrer diffère de celle de Tévanian : « Le déchaînement permanent de violence et de furie prohibitioniste contre les filles et femmes voilées ; par exemple, ne marque pas l'émergence d'un nouveau racisme : il constitue la forme réactive et exacerbée qu'a prise un racisme très ancien au moment où les racisés l'ont mis en crise. » (*op.cit.*, p.122). Ils veulent démontrer une « nouveauté » (la phobie de l'islam se distingue du racisme anti-arabe car tous les arabes ne sont pas musulmans) à partir d'une assertion qui contredit la nouveauté : les arabes sont musulmans (c'est bien connu).

Plus ou moins conscients du flou de leur logique H/M écrivent « Nous considérons que ces manifestations de l'islamophobie sont le résultat de la construction du "problème musulman" et du "problème de l'immigration", dont la sociologie passe par la compréhension des logiques de fonctionnement du champ médiatique, du jeu politique et de l'espace des mobilisations. » (22). « Problème musulman » et « problème de l'immigration » sont accolés sans que leur sache la nature de leur relation et la transformation musulmane du racisme qui

en tant que telle n'est pas objectivement posée est renvoyée à « l'islamophobie » comme manœuvre politique et médiatique auxquelles répondent des « champs de mobilisation ».

Quand un bref chapitre de leur livre s'attache à « Chiffrer l'islamophobie » (pp 37 à 49), rien n'est absolument convaincant dans ce qu'ils exposent. Reprenant un sondage de 2011 (peu importe ici l'origine et la nature de ce sondage) sur la « tolérance » des « Français », H/M relèvent un déclin de cette « tolérance » qui ne « viserait pas l'ensemble des minorités mais une population particulière ». En effet : « l'indice de tolérance décroît uniquement dans le cas de deux groupes, les musulmans (moins 4 points) et les Maghrébins (moins 8,5 points) ... ». Il n'y a rien là, dans ce « chiffrage de l'islamophobie » qui fasse apparaître un « nouveau racisme ». Bien au contraire, contrairement à la thèse du livre, le racisme antiarabe prend de nouvelles couleurs mais il demeure bien le fondement. C'est bien cette nouvelle forme, ces nouvelles couleurs (c'est ce changement qu'il faut expliquer), que révèle ce sondage (dans la mesure où de tels sondages sont « fiables ») : intolérance au port du voile, à l'observation du ramadan et aux respects des interdits alimentaires (p.46). Il est vrai qu'une analyse plus fine de ce sondage montre que cette nouvelle forme n'est pas anodine et qu'elle éclaire le passage d'un racisme anti-arabe culturel général (la figure culturelle de l'Arabe ayant elle-même succédé à celle du travailleur immigré) en un racisme plus spécifiquement anti-musulmans.

« En France, les deux tiers des répondants de l'enquête CNCDH 2011 (Commission consultative des droits de l'homme) se situe soit dans une posture minoritaire d'ouverture globale (ni ethnocentristes, ni islamophobes), soit dans un schéma (majoritaire) cohérent de solide fermeture (ethnocentristes islamophobes). (...) Une analyse plus poussée des profils, notamment politique, met cependant en lumière un aspect spécifique de l'islamophobie à la française, car les deux profils semblent dissoner. D'un côté, 13% des sondés seraient à la fois ethnocentristes mais ne manifesteraient pas d'aversion particulière envers l'islam et, de l'autre, 20% seraient islamophobes sans être ethnocentristes. (...) Ils jugent négativement l'islam, dont les pratiques leur semblent poser problème pour vivre en société. Leur proportion croît avec le niveau d'étude et ils sont surreprésentés à gauche et au centre. (...) Ces dernières années, la démarcation entre "l'aversion à l'islam" et l' "ethnocentrisme" se serait renforcée sur deux points : le premier est "l'inversion des effets du genre". En 2009, la réticence à l'égard de l'islam était plus fréquente chez les hommes, en 2012 elle progresse fortement chez les femmes qui devancent maintenant les hommes. La seconde différence est la forte réticence envers l'islam et ses pratiques manifestée cette année par les personnes les plus diplômées, généralement les plus tolérantes. » (48-49).

Comme d'habitude, quand il s'agit de construction raciale et raciste, c'est du côté du « racialisateur » que se trouve la solution du mystère. En parodiant Sartre, on peut écrire : « le musulman est l'homme fabriqué comme tel par le groupe dominant », la spécificité du groupe racisant devant restée absente. Dans ce groupe fabriqué, les pratiques individuelles ou collectives sont réduites à « un agir strictement religieux » (263). La pluralité et la complexité des identités sociales et culturelles sont écrasées sous le terme de « musulman ». « Cette essentialisation du "musulman" – comme jadis celle de l'immigré ou du beur – est l'un des fondements de l'islamophobie » (263). Une barbe, un hijab, une croix ou une kippa ne sont que des manifestations assez banales d'une diversité culturelle et confessionnelle. Que la barbe ou le hijab deviennent un « problème musulman » est alors une affaire de perception.

La question est alors qu'est-ce que le catégorisant dit de lui-même quand il fait de l'autre un « musulman » ? Le problème actuel, déjà évoqué dans des notes de lecture antérieures, est que *le groupe dominant doit maintenant se nommer* :

« "La spécificité du groupe racisant est considérée comme une donnée implicite, rarement étudiée en tant que telle." (Guillaumin 116) [C'est un groupe absent]. Mais nous

avons là le problème politique actuel du groupe dominant en France qui doit se définir. » (voir début des notes sur Guillaumin).

« Le majoritaire n'est différent de rien, il est lui-même la référence (on verra – rubrique suivante – comment cela donne naissance à ce que nous appellerons : « l'ouvrier conceptuel »). Cela ne signifie pas que le « majoritaire » est un ensemble vide, il se donne à lui-même toutes sortes de caractéristiques mais qui sont toujours celles du « progrès », de « l'universel », de « l'humanité », de la « civilisation » (ne jamais oublier que le « majoritaire » est né de l'historicisation hiérarchique instituée par le MPC). Mais s'il se donne des caractéristiques, celles-ci font qu'il est exclu du mécanisme de particularisation (puisque elles sont celles de l'universel), il se pose comme extérieur au rapport différentiel. ».

Le « je » s'est toujours défini par certaines caractéristiques, mais il échappait aux mécanismes de catégorisation et de différenciation, il n'était différent de rien car rien ne pouvait être une norme ou un étalon face à lui. Deux phénomènes ont changé la donne : la présence massivement décomplexée des descendants et descendantes de l'immigration irrémédiablement d'ici mais toujours "bloqués" comme "autre" par les transformations structurelles du MPC dans les années 1980 (thème développé dans *Le Kaléidoscope*) et le piège toujours ouvert de « l'intégration », la "montée de la puissance indigène" dirait le PIR ; la mondialisation qui fracture le groupe dominant de la norme en "perdant" et "gagnant" et qui impose aux "perdants" de se situer et définir sous les termes de la citoyenneté nationale *authentique* (voir TC 25, *Une séquence particulière*) » (résumé dans notes sur Guillaumin). Nous devrions ajouter à cette dernière phrase : « et aux "gagnants" plus ou moins menacés de se situer sous les termes de l'universalité, du progrès, etc. ». (repris plus loin p.35 de ces notes)

Si, en dernière instance, l'islamophobie est la forme revêtue dans certaines circonstances, dans une certaine conjoncture, par le racisme anti-arabe ordinaire. Cette forme a la faculté suprême d'occulter son origine en même temps qu'elle la donne à voir dans ses termes en la redéfinissant (il ne s'agit plus que d'un mode de vie et d'une religion).

« Les discours orientalistes et néo-orientalistes opèrent une connexion entre l'Arabe et le musulman, alors même que les deux catégories renvoient à des réalités sociales et historiques reliées mais différentes. Le monde arabe ne se réduit pas au monde musulman (...) tout comme le monde musulman ne se réduit pas au monde arabe (...). Pourtant, malgré le fait que les Arabes et les musulmans soient marqués par des divisions en termes de nationalités, de classes sociales, de religion, de langues parlées ou écrites, le discours néo-orientaliste tend à homogénéiser et à essentialiser le monde "arabo-musulman" comme s'il s'agissait d'une réalité unique. » (175-176)

C'est bien des Arabes et/ou des Indo-Pakistanais (des Indonésiens aux Pays-Bas, etc.) dont il est question dans l'islamophobie mais de telle sorte que celui qui ne fait jamais que parler de lui-même quand il caractérise les « autres » n'ait pas, tout en se nommant, à se caractériser comme particulier. Quand le groupe dominant est amené à se nommer, la caractérisation de l'autre est générale, abstraite, idéologique, elle s'adresse à une religion et non, dans un premier temps de façon avouée, à des personnes. Mais la façon même dont cette religion est désignée comme critère d'identification redonne à voir la caractérisation des personnes visées.

Fondamentalement la segmentation raciale repose sur deux points : l'universalité du MPC et son historicisation hiérarchique des sociétés. Quand le groupe dominant est amené (constraint) à se nommer il le fait dans les termes de l'universalité, de la liberté individuelle contenant potentiellement toutes les manifestations humaines (voir Guillaumin : le racisé n'est

inversement qu'un exemplaire individuel d'une catégorie dont il ne fait que manifester les caractéristiques), du progrès, de la laïcité, de la séparation du public et du privé, de l'Etat et de la religion, mobilisant pour la circonstance le droit des femmes et le « gay-friendly ». Bref, paradoxalement, il se nomme sans se « particulariser », il crée, sous le nom de « religion musulmane » ou « islam », l'objet qui est son autre, admettant des nuances, des degrés de « civilisation », mais objet construit unique. « L'islam représenterait tout ce que l'Occident n'est pas » (Sherene H. Razack, *La chasse aux musulmans*, éd. Lux, p.142). Actuellement, toutes sortes de processus sociaux et historiques, ainsi que ceux liés aux conflits internationaux font que quand *le groupe dominant de la distinction raciale* (groupe qui, rappelons-le, ne se confond pas, loin de là, avec la classe dominante) est amené à se qualifier tout ce qu'il n'est pas, ou prétend ne pas être (brutal, tribal, non-démocratique, moyenâgeux, misogynie, homophobe, archaïque, etc.) est appelé « islam ». Non seulement le groupe dominant de la distinction raciale quand internationalement il se désigne comme « Occident » le fait sans se particulariser, mais encore réussit le tour de force de se caractériser *en négatif*, c'est-à-dire sans le faire.

Pourquoi alors contester la caractérisation de « l'islamophobie » comme un « racisme nouveau » ? L'islamophobie existe comme forme nouvelle du racisme anti-arabe et en tant que telle (forme nouvelle) elle possède ses propres déterminations qui reconfigure le racisme anti-arabe avec comme principal résultat de cette reconfiguration l'occultation de ce racisme. Ne pas contester la caractérisation de « l'islamophobie » comme un « racisme nouveau » serait reconnaître l'islam comme étant *en dernière instance* l'objet *spécifiquement* nouveau des constructions raciales et du racisme. Or ce sont les Arabes, musulmans ou non, athées, pratiquants ou non et quelque soit l'intensité de la pratique religieuse qui sont désignés comme « musulmans ». Il s'ensuit que « islam » est le nom posé sur le racisme anti-arabe. La question réside dans les raisons de ce glissement de la désignation et c'est précisément la question que les tenants de « l'islamophobie » ne doivent pas poser. Le refus de cette caractérisation a un enjeu : la critique de l'islam (et de toutes les religions), la critique des Etats islamiques, la critique de l'idéologie décoloniale qui fait du conflit Occident / Islam une contradiction fondatrice. A partir du moment où le concept d'islamophobie est accepté, l'islam en tant que tel, comme religion, étant devenu l'objet non seulement patent mais aussi latent du racisme (cf. supra, Bourdieu et l'entourloupe de H/M) devient incritiquable (malgré les distinctions embarrassées de Deltombe ou H/M, p.195). Il est intéressant ici de suivre l'argumentation de Thomas Deltombe dans *L'islam imaginaire* (pp. 311 à 315).

Dans ces pages, tout commence bien : « La difficulté consiste à savoir ce qui tient de la critique parfaitement légitime de la religion musulmane et ce qui relève de la haine ou du mépris des musulmans ».

Mais page suivante : « Cette distinction nécessaire pour préserver la liberté d'opinion et le droit à l'impertinence (comme si la critique de la religion n'était qu'un amusement impertinent de la liberté d'opinion, nda) reste glissante. Car sous le couvert de la liberté d'expression, de l'analyse critique des dogmes religieux, l'islamophobie sert souvent, de façon intentionnelle ou non, d'instrument à la production d'un "racisme respectable" (expression de Saïd Bouamama, nda) »

Suite du « raisonnement » : « De la même façon que l'islamophobie peut porter un racisme latent, la critique de l'islamisme peut porter une forme d'islamophobie. »

Déjà la critique de l'islam de « légitime » était devenue de toute façon « glissante » et suspecte. Maintenant, même la critique de l'islamisme devient une manière cachée de critiquer l'islam et donc, par contagion, d'être un racisme latent.

Conclusion : ayant ramené toute critique de l'islam pour la simple raison qu'elle est une religion à une « expression glissante » et un « racisme latent », il ne reste plus au malheureux critique que la dénégation de son islamophobie. Mais le pro-anti islamophobe l'attend au tournant : « La dénégation islamophobe fonctionne sur un paradoxe : celui qui consiste à faire de l'islam une belle et grande religion ... à condition qu'elle change. ». La critique qui veut simplement qu'elle disparaisse n'a été chez Deltombe qu'un artifice rhétorique. A vouloir dénoncer l'islamophobie en la considérant pour ce qu'elle dit elle-même de son objet (l'islam comme religion), toute critique de l'islam peut devenir une proclamation raciste et, après avoir rapidement concédé que la liberté de critique est sacrée, il est cependant conseillé de ne pas prendre de risques et de s'en dispenser.

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Prise de façon non critique l'islamophobie satisfait à la fois le racisiteur et les entrepreneurs en racisation. Pour le racisiteur, le racisme devient selon l'expression bien connue : « un racisme respectable » bénéficiant d'une large légitimité dans l'espace public, il satisfait la contrainte à se nommer avec le moindre risque de particularisation de soi. Pour les entrepreneurs, présupposer la prééminence de la discrimination religieuse offre la possibilité de solidifier sous une appellation unique une multiplicité de situations sociales, de niveaux de pratiques religieuses ou même de son absence, d'effacer la pertinence de la construction sociale des segmentations raciales et, comme on l'a vu avec Deltombe de délégitimer comme raciste toute critique de l'islam comme religion. Prenons un exemple des effets délétères de l'islamophobie et de son pendant l'anti-islamophobie.

A la suite de quelques interventions stupidement racistes, électoralistes et humiliantes pour les femmes visées, de quelques maires et policiers municipaux durant l'été 2016 relatives à « l'affaire du burkini », quelques manifestations de dénonciation de ce racisme se sont déroulées sous le slogan : « Burkini ou bikini, c'est moi qui choisis ».

Quand, au restaurant, à la fin du repas, le garçon me propose « tarte aux fraises ou tartes aux pommes », j'ai le choix entre deux types de dessert, objets de la même catégorie et jouant le même rôle dans le cours de mon repas. En revanche, burkini et bikini sont deux objets n'appartenant pas à la même catégorie, comme si le garçon me proposait, en dessert, de choisir entre une tarte aux fraises et une bicyclette. Le burkini est *nécessairement* un objet appartenant à un registre religieux. Mais, en même temps que le caractère religieux de l'objet est connu et dit, le slogan a pour fonction de le faire disparaître comme tel au nom d'un simple choix vestimentaire (puisque'il est placé en regard et en équivalent à ce qui est un vêtement sans connotation religieuse ou athée particulière) désamorcant ainsi toute critique de la religion. Au lieu de dénoncer le racisme de ces interventions municipales et policières soutenues par un Premier ministre à la dérive et l'humiliation publique infligée à ces femmes et de façon générale aux femmes car c'est toujours à elles que l'on dit comment elles doivent être vêtues, la question est rabattue sur un problème de « choix » entre éléments faussement posés comme équivalents et appartenant au même ordre. La simple dénonciation du racisme de ces interventions et de l'humiliation aurait laissé ouverte la critique de la religion distinguée des personnes (on peut être contre toutes les religions en tant que dogmes et institutions et simultanément contre toutes les discriminations religieuses portant sur le droit à la présence de musulmans, de juifs, etc.). Le slogan du choix (qui presuppose donc des éléments posés comme équivalent dans le même ordre) dans son énoncé même désamorce cette critique et cela revient par la bande à implicitement défendre le port du burkini puisque le port du bikini est là comme l'objet équivalent de référence (« équivalent général ») posé, lui, comme allant de soi, comme tout « équivalent général ». Il ne s'agit pas de défendre le

port du burkini, mais d'être contre l'humiliation raciste dont les femmes qui le portent sont l'objet. Qu'une femme choisisse le bikini ou le burkini, c'est son affaire, mais cela ne fait pas un slogan sauf à vouloir lui donner (et à accepter) sa fonction manipulatrice. Islamophobe et anti-islamophobe se tiennent par la barbichette.

Xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Les pages 92 à 98 du livre de H/M sont consacrées aux « *Approches plurielles de l'islamophobie* »

La première approche consiste à ne considérer l'islamophobie que comme un « phénomène idéologique » surtout visible dans la représentation des musulmans dans les discours publics principalement les discours médiatiques et la rhétorique guerrière depuis le 11 septembre 2001. Si la critique de cette approche faite par H/M est globalement juste, elle est cependant biaisée par les a-priori et les présupposés de leur démarche.

« Les discours islamophobes peuvent être identifiés en dehors et bien avant l'existence de conflits militaires menés par des pays occidentaux : par exemple en France, l'altérisation des ouvriers immigrés apparaît avant la guerre contre l'Irak (1990) et l'extension de la guerre civile algérienne sur le territoire français ; en Grande-Bretagne, elle opère dans les années 1980 alors même que le gouvernement britannique n'est pas engagé dans des conflits armés contre des pays musulmans. » (95).

Alors que la thèse de H/M consiste à dire que l'islamophobie est un « nouveau racisme », les auteurs considèrent que puisque les ouvriers immigrés venus d'Afrique du Nord étaient « musulmans » (ce qui n'était pas d'une évidence éclatante quant à la pratique religieuse quand il allait de soi de consommer du vin dans tous les restos à couscous du « quartier arabe » à Marseille – ce qui n'est plus du tout le cas aujourd'hui), leur « altérisation » était une « altérisation » des musulmans. H/M confondent le fait que les ouvriers immigrés étaient plus ou moins musulmans avec leur *caractérisation* (« altérisation ») *comme musulmans*. Pour que l'islamophobie soit un *nouveau racisme* et non une *forme nouvelle* du racisme anti-arabe, il faut que les ouvriers immigrés aient toujours étaient non seulement musulmans mais caractérisés comme musulmans, ce qui permet d'évacuer la question de la mutation du racisme qui amènerait à considérer l'islamophobie comme une *forme nouvelle*. Pour éviter cette considération, la thèse de la nouveauté est toujours sur le point de se contredire elle-même.

« La deuxième approche de l'islamophobie consiste à analyser le processus de racialisation / altérisation des musulmans et l'articulation / imbrication entre race et religion. (...) Pour Nasar Meer et Tariq Modood, "le sentiment antimusulman s'appuie simultanément sur les signes de races, de culture et d'appartenance religieuse d'une façon telle qu'il ne peut être réduit seulement à l'hostilité contre la religion, ce qui nous oblige à prendre en compte l'importance sociologique grandissante de la religion dans la construction des identités, des stéréotypes, de l'assignation résidentielle, des conflits politiques, et ainsi de suite" (*The racialisation of Muslims*). Si on admet que le racisme ne s'appuie pas nécessairement sur une caractéristique somatique et biologique, on peut dire que le racisme culturel n'est pas seulement un "dérivé" de racisme : "le racisme culturel n'est pas un pur et simple racisme par procuration pour le racisme biologique, mais bien une forme de racisme en soi"(ibid). » (95-96)

Avant de poursuivre la présentation de cette deuxième approche, de loin la plus intéressante, il faut s'arrêter sur ces deux citations de Meer et Modood faites par H/M. Ces

citations posent deux sortes de questions : d'abord ce qu'elles disent elles-mêmes, ensuite leur fonction dans la problématique de H/M.

Si le racisme culturel n'est pas un « dérivé » du racisme biologique c'est qu'il n'existe pas de racisme biologique. Les caractères somatiques et la couleur de peau viennent rendre « permanent » et « héréditaire » un racisme toujours de construction sociale et culturelle. Le racisme biologique était la justification « naturelle » du racisme social et culturel. Le racisme culturel n'est pas un « racisme par procuration » mais la question n'existe que si l'on considère le racisme biologique comme ayant réellement existé.

Pour H/M, la distinction de Meer et Modood est utile pour faire du racisme culturel un nouveau racisme, *culturel étant alors immédiatement identifié sans autre forme de procès à religieux*, tout en faisant l'impasse sur le fait que pour Meer et Modood : « le sentiment antimusulman s'appuie simultanément sur les signes de races, de culture et d'appartenance religieuse d'une façon telle qu'il ne peut être réduit seulement à l'hostilité contre la religion (souligné par nous) »

Pour cette deuxième approche dont nous sommes proches : « Il s'agit d'analyser le long processus historique – contingent, non naturel, arbitraire – de racialisation qui assigne à des individus une identité religieuse ("origine musulmane", "musulman d'apparence") et qui est *en train* de faire passer les musulmans d'un groupe religieux hétérogène (socialement, politiquement, nationalement, géographiquement, spirituellement, ethniquement, etc.) à un groupe homogène et marqué du signe de la permanence. Nous proposons de qualifier ce processus de racialisation/altérisation religieuse, entendue comme la construction de l'identité ("nous") et de l'altérité ("eux") fondés sur le signe religieux. Ainsi, l'enjeu théorique porte sur le processus d'altérisation d'un ensemble d'individus justifiant des pratiques d'exclusion. » (96)

L'approche est bonne qui considère la caractérisation raciste religieuse comme un *processus historique* encore faut-il le considérer comme « contingent » (peut-être) mais pas « arbitraire » et ne pas se contenter de le désigner comme processus historique (ce qui déjà pose correctement le problème) mais d'en délimiter les causes permettant de dépasser la simple description en une description raisonnée.

La troisième approche est l'approche « décoloniale » : « selon le point de vue décolonial développé par les sociologues Ramon Grosfoguel et Eric Mielants, l'islamophobie est un phénomène "constitutif de la division internationale du travail" que l'on doit analyser dans une "perspective historique mondiale". C'est un "racisme culturel" correspondant à "la subalternisation et infériorisation de l'islam" produites par le "système-monde moderne/colonial, occidentalisé, christiano-centré, capitaliste et patriarcal" (*The long-durée entanglement between Islamophobia and racism in the modern/colonial capitalist/patriarchal world-system*, 2006) à partir de 1492, année de la Reconquista et de la colonisation des Amériques. » (96)

Les quatrième et cinquième approches réfèrent à la « panique morale » de l'Occident relative au maintien de sa domination culturelle, économique et militaire. L'islamophobie émerge alors dans les contextes où le fait d'être musulman revêt une signification politique.

Une sixième approche consiste à s'intéresser aux questions de genre et de sexualité dans la production de l'islamophobie. Il s'agit d'instrumentalisation, à des fins nationalistes et islamophobes des causes féministes et homosexuelles : « l'homme musulman est violent, sexiste, antisémite, homophobe, etc. ; la femme musulmane est soumise et à émanciper ».

H/M concluent cette présentation des diverses approches par une tentative de synthèse.

« Au final, il est difficile de proposer une définition de l'islamophobie qui transcende toutes les approches théoriques évoquées. Mais nous considérons que l'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Dans la France contemporaine, ce "fait social total" relève d'une relation établis/marginaux dont *l'enjeu central est la légitimité de la présence des immigrés postcoloniaux sur le territoire national* (souligné par nous). Il s'agit d'un phénomène global et genré parce qu'influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe. Nous faisons l'hypothèse que l'islamophobie est la conséquence de la construction d'un "problème musulman", dont la "solution" réside dans la *discipline* des corps, voire des esprits, des (présumé-e-s) musulman-e-s. » (98)

Nous pouvons souscrire à cette *description*. Mais cette description ne nous dit rien sur les raisons qui ont fait de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, considérée comme un tout, ce signe de catégorisation. S'il est vrai que « l'enjeu central » est celui de « la légitimité de la présence des immigrés postcoloniaux sur le territoire national », pourquoi est-ce sous ce signe qu'il se pose et opère ? Enfin dire que « l'islamophobie est la conséquence de la construction d'un "problème musulman" » confine à la tautologie. Sur le dernier point, il est important de noter la différence entre la problématique de H/M portant sur la « construction d'un problème musulman » et celle de Nedjib Sidi Moussa dont le livre s'intitule : *La fabrique du musulman* (éd. Libertalia). Pour Sidi Moussa, avant de construire le problème il faut fabriquer son objet, pour H/M le « musulman » est toujours déjà là comme catégorie.

En Europe, c'est seulement dans les années 1980 que la catégorie de « musulmans » commence à désigner les personnes de religion musulmane indépendamment de leur pays d'origine et celles nées sur le territoire européen. « Ainsi la première génération de migrants en Grande-Bretagne, venus des Caraïbes, du Pakistan, d'Inde et d'autres pays du Commonwealth, s'était d'abord elle-même définie en termes de pays d'appartenance avec une composante religieuse : les communautés musulmanes faisaient partie du collectif *Black* et des *Asians*. Mais les musulmans nés en Grande-Bretagne vont s'identifier d'une façon différente de celle de leurs parents. Pour eux, le rôle et la prééminence de leur religion, l'islam, sont devenus de plus en plus importants, ce qui favorise l'émergence d'une "conscience musulmane". On assiste donc à une transformation des modalités d'auto-identification collective, la catégorie "*Asian*" étant concurrencée puis remplacée par la catégorie "*Muslim*" » (81)

Il y a un effet de miroir entre la transformation du discours raciste et l'affirmation identitaire comme musulmans mais que l'on prenne la relation dans un sens ou dans l'autre, on ne peut pas dire que l'un produit l'autre, les deux relèvent de processus sociaux qui les construisent l'un et l'autre réciproquement.

Glissement de l'immigré au musulman

Pour H/M : « Ce sont avant tout les "élites" administratives, politiques, médiatiques et scientifiques qui sont les principaux acteurs de la construction du "problème musulman". » (103)

Pour H/M, la construction de ce « consensus élitaire » passe par « l'articulation entre "problème de l'immigration" et "problème musulman". » (103). Cette articulation n'opère que

sous certaines conditions : « Cette articulation est pertinente pour les situations nationales où il existe une relativement importante immigration ouvrière provenant des pays à majorité musulmane (Grande-Bretagne, Allemagne, Pays-Bas, Italie, etc.). dans ce cas le "problème musulman" connecte la présence immigrée/musulmane en Europe (ennemi intérieur) et la violence politique justifiée par la référence musulmane (ennemi extérieur). » Ailleurs (Etats-Unis, Canada, Australie), la construction du problème musulman relève essentiellement de la politique étrangère.

« Le problème de l'immigration »

En France, la création en 1966 de la Direction de la population et des migrations (DPM) « correspond à l'invention d'une nouvelle culture institutionnelle qui fait de la "maîtrise des flux migratoires" son principal cheval de bataille. Expérimentée dans un premier temps sur les populations algériennes (refoulement des "faux touristes", limitation du regroupement familial, création d'un fichier informatique, etc.), la politique restrictive de l'Etat français s'est par la suite étendue à l'ensemble des catégories d'étrangers, qui sont majoritairement des ressortissants des anciennes colonies. Ainsi, à l'inverse de ce que l'on pense généralement, la suspension officielle de l'immigration en 1974 n'est pas une réaction du gouvernement Chirac à la crise du pétrole de 1973. Elle est avant tout le résultat de la mobilisation d'acteurs administratifs convaincus que l'immigration pose problème et qu'il faut la maîtriser. Après la promulgation des circulaires Marcellin-Fontanet en 1972, qui durcissent les conditions d'attribution de la carte de séjour, ces acteurs administratifs parviennent à universaliser leur point de vue en persuadant à la fois le patronat libéral, d'habitude très réticent à l'idée de restreindre les flux migratoires, et le gouvernement Chirac de les soutenir dans leur démarche. Suspendre l'immigration est justifié, non pas en priorité par le chômage et la situation économique, mais par les déséquilibres démographiques avec les pays du tiers monde (la société française serait menacée par une "immigration anarchique") ...(...) L'idée de maîtrise des flux migratoires s'est imposée comme une évidence sociale pour les élites administratives, politiques et médiatiques à partir du début des années 1970. » (104-105)

La DPM existe depuis 1966, pourquoi l'idée de la « maîtrise des flux migratoires » et celle du « déséquilibre démographique » ne s'imposent-elles qu'au début des années 1970 ? Il y a tout un contexte économique et social que H/M négligent pour faire de la « maîtrise des flux migratoires » une sorte de décision purement idéologique d'une partie des « élites administratives ». Le renversement de conjoncture économique ne date pas de la crise du pétrole en 1973, les grèves massives d'OS immigrés dans l'industrie commencent dès le début des années 1970, l'influence du MTA n'est pas négligeable, les premières occupations d'églises et grèves de la faim de travailleurs sans-papiers apparaissent au début des années 1970, enfin l'été 1973 est particulièrement meurtrier (onze meurtres d'ouvriers maghrébins en deux mois, voir Tévanian, op.cit., p.85-86). Dans *Le Méridional* (quotidien de droite de Marseille), Gabriel Domenech écrit : « Nous en avons assez de cette immigration sauvage qui amène dans notre pays toute une racaille venue d'outre-Méditerranée. », durant l'été le *Nouvel Observateur* fait sa couverture avec ce titre : « Peut-on vivre avec les Arabes ? » et *Paris-Match* intitule un de ses articles de l'été : « Les bicos sont-ils dangereux ? ». Dans ce début des années 1970, c'est la coagulation des éléments de toute une conjoncture économique, sociale, idéologique qui fait que « l'idée de maîtrise des flux migratoires s'est imposée comme une évidence sociale ».

Même cette « maîtrise » que cherche à mettre en forme la circulaire Fontanet n'est pas absolument contraire aux intérêts du patronat : « La nouvelle législation (circulaire Fontanet)

met en évidence que la dévalorisation de la force de travail, et donc les modifications à apporter dans la nature de l'accroissement démographique est le fait des grandes entreprises. En détruisant les petites et moyennes entreprises, l'implantation d'enclave (le texte porte sur la création de la zone portuaire et industrielle de Fos dans la région marseillaise, nda) ôte à l'émigration clandestine une partie de son utilité : l'apparition des sociétés multinationales, la concentration des moyens de production dans quelques zones géographiques, conduisent à planifier, contrôler et discipliner le flux migratoire. Après avoir légalement lié l'exploitation de la force de travail et sa reproduction, la circulaire Fontanet tente de fonder rationnellement l'approvisionnement en force de travail simple. Elle fait apparaître que la demande de travailleurs immigrés n'est pas le fait des secteurs archaïques et la production mais des plus développés, et surtout des secteurs à plus forte composition organique. » (« Fos/ Marseille, développement par enclave et (auto) négation du capital variable », *Intervention Communiste* 2, décembre 1973)

Durant « l'été meurtrier » de 1973, l'idée de la « maîtrise des flux migratoires » ne touche pas que les élites administratives de la DPM. Dans ce texte de 1973, les rédacteurs d'*Intervention Communiste* écrivaient : « La classe ouvrière locale lutte contre sa réduction en force de travail simple et donc contre la partie du capital variable déjà à ce niveau parce qu'elle est produite d'emblée en tant que telle, la main-d'œuvre immigrée. La classe ouvrière locale lutte contre son avenir inéluctable. Lorsque les banderoles gauchistes proclament : "Ouvriers français, ouvriers immigrés, une même situation!", cela constitue pour la force de travail en procès de violente simplification, une provocation. *Ce n'est pas le racisme qui divise les travailleurs mais tout simplement le travail* (souligné dans le texte, on pourrait ajouter maintenant : mais pourquoi la division par le travail est-elle une division raciste ?). C'est la résistance du "petit blanc" à ce qui symbolise pour lui sa nouvelle condition ; les rackets s'en aperçoivent bien vite qui, tout en pleurnichant sur le racisme se gardent bien, de peur de froisser leur clientèle, de soutenir les grèves qui ont suivi les assassinats de travailleurs étrangers. Après la grève du 10 septembre, la CFDT déclarait se solidariser "dans la mesure où les formes d'action se limitent à des arrêts de travail et des assemblées générales sur les lieux de travail" (en un mot : ne sortez pas dans la rue, nda) et la CGT craignait que "les travailleurs immigrés, manipulés par des éléments groupusculaires ne se livrent à des actions susceptibles de nuire à leurs intérêts". La grève du 3 septembre à Fos ne fut pas soutenue non plus par les syndicats, elle n'avait pas de mot d'ordre. Le personnel de la ville de Marseille, lui, revendiqua "le droit de travailler dans la tranquillité et un contrôle plus rigoureux de l'immigration" (*Le Monde* daté du 28 août 1973). » (*idem*).

Comme cela a été développé par ailleurs, ce début des années 1970 marque le début de la bascule de la situation du travailleur immigré de « travailleur » à simplement « immigré », la zone portuaire et industrielle de Fos, par exemple, connaîtra rapidement de nombreux déboires dont le travailleurs immigrés seront les premières victimes. En ce qui concerne la construction du « problème de l'immigration », nous pouvons en rester à ce que Sayad résume en une formule : « C'est le travail qui fait "naître" l'immigré, qui le fait être : c'est lui aussi, quand il vient à cesser qui fait "mourir" l'immigré, prononce sa négation ou le refoulement dans le non-être »

Le « problème musulman »

Dans les pages 105 à 114, H/M exposent la « construction du problème musulman ». Comme ils le disent eux-mêmes cette construction est « assez floue », mais plus encore elle tombe sous leur critique de la « première approche de l'islamophobie », c'est-à-dire une approche qui se limite aux discours médiatiques ou aux initiatives et prises de position

institutionnelles. D'une part, les quelques événements auxquels ils font référence (grèves de l'automobile, Marches, « affaires du voile ») n'interviennent que comme support ou prétexte de ces intervention médiatiques ou institutionnelles. D'autre part, la question annoncée de « l'articulation/imbrication du "problème de l'immigration" et du "problème musulman" », n'est pas abordée en raison du vice fondamental de la problématique de H/M qui assimile *le fait* que les immigrés étaient, quel que soit leur degré de pratique ou non, «de religion musulmane » avec *leur caractérisation* comme « musulman ». La caractérisation ne vient que mettre en lumière et organiser le fait. *Ce n'est pas la religion mais les personnes en tant qu'assimilés à cette religion qui sont visées par cette racialisation, la question est donc celle du changement de caractérisation : pourquoi elle se donne comme « islamophobie ».* Alors que si on rejette le terme d'islamophobie défini comme un « nouveau racisme » on peut faire apparaître *la nouveauté de la caractérisation* car on la distingue du fait d'être musulman ou simplement assigné comme tel ; en revanche le « nouveau racisme » de H/M est « la conséquence de la construction d'un "problème musulman" » (20), ce qui est une tautologie. H/M en restent à la façon dont la caractérisation se donne et se présente elle-même d'où le travers idéologique et institutionnel de leur « construction du problème musulman ». Le dernier mot explicatif serait alors à chercher dans l'action des « élites ». Ce discours des élites n'est « déterminant » que dans la mesure où toutes les pratiques opèrent sous des idéologies qui doivent, en tant que telles, être formalisées et énoncées. Le travail de H/M sur l'islamophobie se limite à une histoire des pensées et du discours simplement référés à des faits. Ces faits ne sont jamais considérés comme des transformations objectives de la situation de l'immigration maghrébine en France, ils ne sont jamais analysés en eux-mêmes et le discours des élites apparaît déconnecté ou une simple manipulation, comme nous l'avons vu pour le début des années 1970 et la « construction du problème de l'immigration » expliqué comme le choix (arbitraire ?) des élites administratives de la DPM (la seule explication fournie de ce choix est que de nombreux fonctionnaires de la DPM venaient de l'administration de l'Algérie française ...).

Pour en revenir aux **causes** et pour simplifier au maximum ce qu'il se passe au début des années 1980 (la séquence grèves de l'automobile / Marches) qui voit apparaître le « problème musulman » trois citations suffiront : d'abord toujours celle de Sayad et ensuite deux de Tévanian.

« C'est le travail qui fait "naître" l'immigré, qui le fait être : c'est lui aussi, quand il vient à cesser qui fait "mourir" l'immigré, prononce sa négation ou le refoulement dans le non-être » (Sayad)

« *Les enfants ne sont considérés que comme une deuxième génération d'immigrés au sens strict, c'est-à-dire comme une force de travail destinée à prendre silencieusement la relève de la génération précédente – et certainement pas comme des citoyens ayant vocation à investir l'espace public* » (Tévanian, p.88). Et, c'est précisément c'est ce qui ne fonctionne plus.

« Ces enfants arrivent dans la décennie 1980 sur les marchés sociaux (du travail, du logement, des loisirs) et sont confrontés aux mêmes discriminations que leurs parents alors qu'ils se savent, se vivent et se perçoivent comme français. C'est cette mutation sociologique qui fait éclater l'intériorisation de l'assignation à des places subalternes, et suscite spontanément une exigence de visibilité, c'est-à-dire d'égalité. (...) Depuis les années 1980, la mutation sociologique dans le rapport à la visibilité s'est traduite dans une recherche de canaux d'expression politiques (...) ce qui s'exprime à travers ces collectifs est un passage au politique par la visibilisation de conditions et de revendications jusque-là invisibilisées. » (Tévanian, p.154).

Il y a une corrélation étroite entre les grèves de l'automobile de 81-83 et les Marches. Corrélation que l'absence de jonction et la très faible reconnaissance mutuelle de ces mouvements, malgré leur concomitance, renforcent car cette corrélation marque une bascule, une métamorphose des dispositifs de racialisation. Les grèves de 81-83, c'est la perte de la fonction-travail du travailleur immigré ; les Marches c'est la manifestation massive de la présence légitime des immigrés et de leur descendance sur le territoire national au moment où il est évident que cette « seconde génération » ne prendra pas la relève de la première. C'est dans la concomitance de ces deux événements que, en France, la bascule culturelle se produit. Cependant, l'identification comme islam de ce racisme culturalisé n'intervient qu'au début des années 2000, il faut pour cela les circonstances particulières de cette période qui se renforcent à partir des années 2010. Dans les années 1980 puis 1990, l'islamisation du racisme demeure fragile malgré les diverses « affaires de foulards » et le contexte international.

Ce qui est hors de portée de la problématique de H/M, c'est ce que nous avons développé par ailleurs : durant cette période, on passe du travailleur immigré ou même du travailleur tout court (Pitti) à l'immigré. Cette transformation marque le passage « en tension » d'une position dans les rapports de production à un groupe social marqué par une identité héréditaire. Le passage d'une « immigration de travail » à une « immigration de population » est déjà largement entamé, cette évolution conjuguée aux effets de la crise qui commence à frapper les emplois industriels pas ou peu qualifiés, entraîne le passage progressif des « luttes de travailleurs » (Laure Pitti) ou même de « travailleurs immigrés » aux « luttes de l'immigration ». Ainsi, l'émergence des luttes « autonomes » de l'immigration au début des années 1970 signifie *le début du déclin du « mythe du retour », et l'enracinement des immigrés maghrébins en France*. Mais en même temps une essentialisation de la situation de travailleur immigré en celle d'immigré. Cependant, l'Islam n'est pas encore le marqueur identitaire à la fois imposé et « revendiqué » que produit la redéfinition culturelle achevée de « l'immigré ». C'est dans les années 1990 que commence l'islamisation de la bascule « culturelle » de la racialisation qui ne s'accélère dans les années 2000 et prend sa forme totalisatrice dans les années 2010 en raison d'une conjonction particulière d'événements. Il n'y avait aucune fatalité dans cet « achèvement ». Aucune fatalité à ce que le « problème des travailleurs immigrés » deviennent « problème culturel » comme « problème de l'immigration » et celui-ci « problème musulman ». Le discours des « élites » n'est ni déconnecté, ni arbitraire et manipulateur ou simplement sans explication, il est un discours pleinement en situation qui en tant que discours idéologique de classe répond à la question du moment en parlant d'autre chose (comme toute idéologie : Althusser, *Pour Marx*, p.77).

Il est intéressant avec H/M de suivre l'émergence du « problème musulman ». Rappelons que le problème chez H/M ce n'est pas l'absence de faits mais que ces faits ne signifient rien en dehors de la « réponse » des élites.

« Bien avant 1989 (première "affaire du voile"), la première politisation de la question musulmane après la guerre d'Algérie apparaît dans le contexte des grèves ouvrières contre les licenciements massifs dans l'automobile. » (105). On retrouve ici une constante du livre : les travailleurs immigrés maghrébins sont toujours déjà musulmans et la « question musulmane est toujours déjà là : pour H/M ce qui apparaît ici c'est la « *politisation* (souligné par nous) de la question musulmane ».

« C'est dans ce contexte que la question musulmane fait irruption dans le débat public : le conflit religieux se substitue à la lutte des classes ... (...) la focalisation du débat sur l'islam est le produit de l'action de trois pôles d'acteurs : patronal, médiatique et politique » (106). Jamais H/M n'expliquent pourquoi ce déplacement, pourquoi cette

focalisation : « trois pôles d'acteurs » décident sans raison apparente de « déplacer », de « focaliser ».

« Mais le problème musulman ne concerne alors que les travailleurs immigrés, dont la présence est considérée comme temporaire, et non leurs enfants, qui font irruption dans l'espace public à l'occasion de la Marche pour l'égalité et contre le racisme. Alors que la question musulmane est quasiment absente du discours des marcheurs et du traitement médiatique de leur mobilisation antiraciste, elle est longuement discutée durant les débats de la Commission Marceau Long (juillet 1987) sur la nationalité. » (109). Remarquons toutefois que si la « question musulmane est absente du discours des Marcheurs », celle de la différence culturelle est alors bel et bien présente, il faudra des circonstances particulières au début des années 2000 pour qu'elle se spécifie autour de la religion.

H/M font remarquer avec raison que nous sommes alors avant la première « affaire du voile » (1989) et avant les premiers attentats sur le sol français liés à la guerre civile en Algérie (1995-1996). Cela n'empêche que : « plusieurs dizaines de personnalités, issues des mondes universitaire, politique, administratif, syndical, associatif et médiatique, sont auditionnés pour réfléchir sur la place des immigrés postcoloniaux en France, illustrant ainsi l'imbrication entre la construction du "problème de l'immigration" et la construction du "problème musulman". » (109-110). Ça l'illustre, on la constate, on ne l'explique jamais. Ça se limite à un récit avec des acteurs « libres » et indéterminés. Ce qui est laissé de côté c'est le contexte que résumaient les trois citations (Sayad et Tévanian) rappelées ci-dessus. Ajoutons que cette « initiative des élites » visant l'islamisation de la racialisation des populations d'immigrés ne prend pas à ce moment là comme le remarquent H/M eux-mêmes : « Que s'est-il donc passé pour que les partisans de l'interdiction du port du hijab à l'école publique, minoritaire lors de la première affaire des foulards en 1989, soient devenus majoritaires dans les années 2000. » (17). « L'exclusion de jeunes filles voilées de l'école publique, considérée par le Conseil d'Etat comme une forme de discrimination religieuse contraire au principe de laïcité garanti par la Constitution (1989) devient "légitime" et semble pouvoir se justifier par le principe de laïcité (2004). » (114).

Ce qu'il s'est passé entre temps nous ne le saurons jamais en lisant H/M (si ce n'est que ce qui n'avait pas marché, se met à fonctionner une douzaine d'années plus tard). La « construction du problème musulman » n'est qu'une question de discours, la Commission Marceau Long est alors présentée comme une « étape » d'un pur processus discursif à l'initiative des « élites ». La « construction du "problème musulman" » est « globalement le produit contingent d'un contexte historique particulier » (141) disent H/M, mais ce « contexte historique particulier » n'est que celui « où l'on observe une convergence idéologique chez les différentes factions des classes dominantes, qui s'est notamment cristallisée à l'occasion de l'affaire du voile de 2003-2004. » (141)

Pourquoi H/M commettent-ils cette bévue ? Pourquoi leur problématique répondant à des problèmes réels ne correspond à aucun de ces problèmes ? Parce que les problèmes réels de la racialisation (universalité du capital, historicisation hiérarchique des sociétés introduite par le mode de production capitaliste et constamment reproduite par lui, la division du travail, la « valeur morale et historique » de la force de travail, la dénationalisation de l'Etat et la contrainte de la norme à se nommer, la fin de l'identité ouvrière, etc.) sont transposés en problèmes idéologiques : Islam et République, laïcité ouverte ou fermée, musulmans et société occidentale ... La racialisation n'est pas soluble dans l'économie et les rapports de production, mais c'est là qu'elle est produite. Une fois produite, elle possède ses propres critères et fonctionne selon ses déterminations spécifiques ; elle s'autonomise par rapport à ses conditions d'émergence. La transposition de H/M consiste à faire de cette autonomisation

son point de départ, on pourra de temps à autres (très rarement) parler des « conditions sociales », mais cela ne change rien. D'un côté, la reconnaissance de l'« islamophobie » comme à la fois un racisme nouveau et la question de l'islam toujours déjà latente depuis les années 1950 et, d'autre part, sa dénonciation comme construction discursive des élites, viennent alors conforter cette transposition.

Il ne s'agit pas de dire que les faits que relèvent les anti-islamophobes n'existent pas, le problème réside dans leur rassemblement et leur désignation comme « islamophobie ». Ce n'est pas l'Islam qui est visé dans ses relations à la République et la laïcité, mais les musulmans, c'est-à-dire dans la conjoncture actuelle la catégorisation et l'assignation à cette catégorie de « musulmans » des populations d'origine maghrébine. Par ailleurs H/M peuvent dire quelque chose de semblable : « Aux discours stigmatisants et appelant à la haine contre les Maghrébins *en tant que groupe national ou racial* (souligné dans le texte), de moins en moins légitimes dans l'espace public, succède une "racisme respectable" ou "vertueux" visant les Maghrébins *en tant que groupe religieux musulman* (idem), justifié ou minimisé par les plus hautes autorités de l'Etat. » (114)

Cependant, l'acceptation de ce racisme sous l'appellation d'« islamophobie » prenant celle-ci au pied de la lettre pour ce qu'elle dit d'elle-même est une approche du racisme, fondamentalement *démocratique* et dénonce un déni de démocratie. Ce déni et sa dénonciation deviennent l'idéologie véhiculée par les radicaux de la démocratie, de certains anarchistes à Médiapart, mais aussi par *la frange des descendants d'immigrés prétendant légitimement à des positions sociales supérieures*.

« Les premiers (les immigrés par rapport à leurs enfants, nda), bien que confrontés à des formes brutales de rejet et à de nombreux obstacles administratifs et politiques, se montrent plus réticents à s'engager dans la lutte contre l'islamophobie, un combat surtout porté, sous diverses appellations, par des groupes et des mouvements impliquant davantage la génération suivante et cherchant –sans toujours y parvenir – à universaliser leur combat. Ainsi, les mobilisations musulmanes les plus dynamiques contre l'islamophobie sont l'œuvre d'enfants d'immigrés ou de convertis qui font émerger de nouvelles causes et mobilisent de nouveaux modes d'action collective. Ce qui distingue ces nouveaux acteurs du paysage islamique français, c'est leur volonté de mettre en place – par l'éducation, l'édition, l'engagement associatif culturel, l'éducation populaire, etc. – *de nouvelles formes d'engagement civique et de participation sociale et politique* (souligné par nous) ; les associations et collectifs créés durant cette période (par exemple « l'Union des jeunes Musulmans » dès 1987, puis les « Jeunes Musulmans de France », le « Collectif des Musulmans de France »), s'engagent alors activement – au nom de l'égalité et du refus des discriminations – contre l'exclusion des adolescentes voilées (ce n'est pas exactement ce dont témoigne Boualam Azahoum, *L'expérience de DiverCité in Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p.205, nda, voir plus loin). (...) Ces associations promeuvent ainsi de nouvelles formes de militantisme social qui viennent, au nom de l'islam, concurrencer sur leurs propres terrains les éducateurs et les travailleurs sociaux mais aussi les cadres associatifs des organisations créées dans les années 1980. Une frange de cette nouvelle vague de cadres musulmans s'est particulièrement appuyée sur la pensée de Tariq Ramadan qui encourage, depuis le milieu des années 1990, à la participation aux mouvements sociaux. » (237-238).

Un des fondateurs de L'UJM en 1987, parlant du projet originel déclare : « Le projet c'était plutôt de casser les quartiers. On voulait créer une dynamique d'agglomération. Parce que les quartiers, c'était le règne du tribalisme dans le style "Ce n'est pas ton quartier, qu'est-ce que tu fais là ?". Nous avons donc été confrontés à un triple conflit : avec les institutions qui n'acceptaient pas que l'on s'engage dans l'espace public ; avec la

communauté qui n'acceptait pas qu'on parle en français dans les mosquées ; avec le tribalisme des quartiers ; ce conflit avec les quartiers a été le plus dur. (...) Il y avait des leaders qui jouaient d'une légitimité locale tandis que nous, on avait la légitimité d'une nouvelle vision de l'action collective. De 1987 à 1992, on a construit cette dynamique collective pour dépasser les quartiers. » (entretien avec Yamin Makri in *Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p.218)

L'association regroupe majoritairement des étudiants musulmans francophones s'opposant à la main mise sur les mosquées par les arabophones « qui en général ne sont là que de passage. » (idem, p.219). Si l'enjeu proclamé était « la reconquête d'une identité musulmane », cette reconquête était « associée au fait qu'on ne fait pas de concessions sur notre citoyenneté. *A l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté* (souligné par nous). (...) Ce qui a fait le succès du congrès (1991), c'est l'équilibre entre l'action militante et citoyenne et notre identité spirituelle. Alors que les arabophones, bien que très engagés politiquement dans leur pays d'origine, ne s'impliquent pas en France. (...) A l'époque, il n'y avait pas de salafistes et la mairie de Vénissieux ne s'opposait pas à notre action. Au contraire, après la Marche, elle a tout misé sur les musulmans, sur *une pacification cultuelle des quartiers* (souligné par nous) : une dizaine de mosquées se sont ouvertes comme ça dans le bas des tours, bien avant la création de l'UJM » (idem, p.220-221).

A la fin des années 1980, le discours et la pratique d'un mouvement comme l'UJM est avant tout un discours français et citoyen qui veut rompre avec l'enfermement religieux communautaire des musulmans. L'association, au début des années 1990 est en violent conflit avec la FAF (Fraternité Algérienne en France) qui soutient l'action du FIS en Algérie durant la guerre civile : « Quand la FAF a commencé sa propagande, on a dit : "Non ! Nous, c'est la France ! » (idem, p.222). Cependant après les attentats de 1995, les rafles, les perquisitions, les gardes-à-vue, l'hostilité de toutes les institutions, la promotion de l'ouverture citoyenne a du mal à se poursuivre : « En fin de compte, après neuf ans d'existence (1995-1996), on s'était recroqueillé sur nous-mêmes (...) C'est à ce moment que Tariq Ramadan nous propose un projet : « Présence musulmane », créée en 1996. » (idem, p.223) Tout doit devenir public : transparence et ouverture, élargir le public, extension européenne, multiplier les contacts avec les non-musulmans.

Contrairement à ce qu'une approche intuitive pourrait amener à penser, la construction de la notion d'islamophobie et la lutte contre ce « nouveau racisme » ne vient pas d'un repliement religieux communautaire, il est porté par la frange la plus éduquée et celle qui socialement peut prétendre à sortir des assignations sociales, professionnelles et résidentielles des immigrés et de leur descendance. En effet, une étude de 2017 de l'Insee intitulée *Les descendants d'immigrés maghrébins : des difficultés d'accès à l'emploi et aux salaires les plus élevés* indique : « Les descendants d'immigrés maghrébins semblent confrontés à un "plafond de verre" qui rend plus difficile leur accès aux plus hauts salaires. (...) L'écart de salaire des descendants maghrébins est également plus prononcé parmi les personnes détentrices d'un diplôme de l'enseignement supérieur. »

Ce que H/M confirment : « Depuis 2003, la lutte contre l'islamophobie est portée par une nouvelle vague de militants, majoritairement issus des minorités, au sein d'organisations et de collectifs de taille restreinte, formés en partie dans la foulée des mobilisations antivoile de 2003-2004. Ces militant-e-s sont pour la plupart de nationalité française, diplômé-e-s et porteur-se-s d'une expérience politique et associative. Ils concrétisent la tendance à la "décommunautarisation" des luttes liées aux musulman-e-s. Les mobilisations contre le voile (sic) et l'islamophobie se sont en effet sensiblement renforcées durant la dernière décennie avec l'émergence du CCIF en 2003, des Indigènes de la République en 2005, des Indivisibles (regroupant des personnalités de la presse, des arts et du spectacle) en 2006 et la Coordination

contre le racisme et l'islamophobie (CRI) en 2008. L'idée de "décommunautarisation" renvoie ici à une volonté d'universaliser la cause, à partir d'une conception "extracomunautaire" de l'engagement et d'un renouvellement des modes d'action. » (250)

L'islam compris comme une manifestation de l'appartenance citoyenne française entraîne inversement que l'islamophobie est dénoncée comme un obstacle à la citoyenneté, un déni de démocratie. Sous l'influence de Tariq Ramadan, « Présence musulmane » qui a récupéré la majorité des membres de l'UJM combine idéologiquement la laïcité avec « l'universalité de l'islam ». Il fallait comprendre ce qu'était le « contrat citoyen » dit Yamin Makri : « Quand tu défends la justice, tu défends un principe universel véhiculé par l'islam, religion universelle. (...) Si auparavant on était frileux, c'est qu'on ne savait pas comment comprendre les autres, les non-musulmans par rapport à nos propres sources. Est-ce qu'il faut parler avec des chrétiens pour qu'ils nous laissent prier dans notre coin ? Faut-il garder de bonnes relations avec la mairie pour avoir des subventions ? Si tels est l'objectif ça ne vaut pas le coup ! On défend quoi, ? Les intérêts de la communauté ou les intérêts de la France ? Le questionnement a été douloureux. (...) Parce que quand tu dis que *la communauté est secondaire* (souligné par nous) par rapport aux principes, beaucoup ne sont pas d'accord et ça crée des divisions. Du fait de nos positions claires et tranchées on a perdu du monde. » (idem, p.223). Et, *last but not least*, cette démarche citoyenne culmine avec les liens étroits tissés avec la Forum social européen (FSE), ce qui n'ira pas sans poser des problèmes à l'intérieur du mouvement altermondialiste.

A partir de la première rencontre du FSE à Florence en 2002, la participation de groupes se réclamant de l'islam « contribue à la diffusion de la thématique de l'islamophobie dans des univers militants moins concernés. (...) Les connexions initiales, renforcées par la suite, doivent beaucoup à l'action du MIB ... (...) Ces convergences ne se sont pas faites sans embûches. La majorité des acteurs altermondialistes n'ont pas apporté leur soutien à de telles campagnes et les efforts de ceux qui ont voulu intégrer des groupes musulmans dans le "mouvement social" ont majoritairement échoué (cependant s'ils sont absents du Forum d'Athènes 2006, c'est par manque de ressources financières, nda). Ce n'est pas tant la présence d'acteurs se référant à la religion qui a fondamentalement posé problème – comme en témoigne la présence et l'engagement du secours catholique et de bien d'autres – mais plutôt le fait que *l'engagement militant puisse s'articuler avec l'islam* (souligné par nous). (...) Malgré une présence forte au sein des forums mondiaux, les collectifs musulmans en question ont réinvesti l'espace du national, entre autres sous la forme retravaillé du Forum social des quartiers populaires (FSQP), dont le premier s'est tenu du 22 au 24 juin 2007 à Saint-Denis. Cette stratégie du repli, contrant les résistances altermondialistes à la présence musulmane, rend visible le fait que l'islamophobie préoccupe autant à l'échelle locale que nationale, et qu'elle se rattache à de multiples enjeux comme la question sociale, la ségrégation urbaine, le racisme ou la cause palestinienne. Mais surtout un certain nombre d'acteurs engagés au sein de ces mouvements et du FSE vont concrétiser leurs alliances autour de luttes précises relevant plus directement de la lutte contre l'islamophobie. » (242-243-244)

Le collectif « Une Ecole Pour Tou-tes » créé au début 2004 (plus récemment : le mouvement *Maman Toutes Égales*) est la manifestation la plus emblématique de ces alliances. On y trouve « Présence musulmane » et le « Collectif des Musulmans de France » (l'une et l'autre proches de Tariq Ramadan), le MRAP et la Ligue des droits de l'homme, les Verts et la LCR, des associations LGBT, des féministes historiques comme Christine Delphy et des mouvements issus des luttes de l'immigration et des banlieues (le MIB et les collectifs que continue de fédérer Saïd Bouamama). Se trouve ainsi constituée une étrange alliance entre des

groupes musulmans militant en faveur du voile et ceux qui ne voient dans l'interdiction et l'exclusion qu'une forme de ségrégation et de racisme tout en écrivant : « Le voile est un symbole d'oppression » (Delphy, *Classer, dominer / Qui sont les « autres*, éd. La fabrique, p.132) ou « Le foulard est un marqueur de la domination des hommes sur les femmes » et un « symbole d'infériorité féminine » (idem, pp.155-156). En fait, chacun est opposé au nom de son propre agenda politique à l'exclusion des adolescentes voilées de l'école publique. Il est vrai comme le remarque H/M que : « Le collectif permet d'extraire la lutte contre l'exclusion des filles voilées du terrain religieux pour l'ancrer dans celui de l'antiracisme ou du féminisme. » (245).

Cependant, même le passage sur le terrain de l'antiracisme ou du féminisme se fait sous le signe de la lutte contre « l'islamophobie » et cela n'est pas un marqueur neutre. L'islamophobie ancre les discriminations raciales et la lutte contre elles dans le terrain de l'universalisme et de la démocratie, la lutte s'effectue en leur nom. Si l'islamophobie est un « racisme respectable », la lutte contre lui l'est tout autant et pour les mêmes raisons : *la racialisation est désobjectivée*. L'islamophobie est le terrain commun du « racisme vertueux » et de l'antiracisme de la promotion sociale légitime.

Nous avons vu comment pour l'UJM puis les groupes qui lui succèdent, la question portait sur la nature du « contrat de citoyenneté » et comment il s'agissait de conjuguer l'universalité démocratique et celle de l'Islam. Pour Delphy, c'est la même vraie universalité démocratique non dévoyée qui demeure l'horizon de la lutte : « L'égalité des droits, l'universel vrai, ne peut s'accomplir qu'en mettant en cause la spécificité cachée du sujet de droit universel, en révélant sa nature sexuée, ethnicisée, et de classe, et en remplaçant ce sujet de droit par un individu qui puisse être tous les individus – qui prenne en compte tous les individus » (idem, p.72). Si l'on ne peut qu'être d'accord sur « la spécificité cachée du sujet de droit universel », on ne peut plus l'être avec la suite qui détruit cette critique de la « spécificité cachée ». Pour Delphy, certains pays sont dans la bonne voie (Québec, Scandinavie) (idem, p.74) et : « Si on respecte les conventions internationales, les racines de la haine future seront coupées » (idem, p.94), « Il existe des moyens de pressions pacifiques sur les Etats » (idem, p.121) et enfin : « Seule une coopération vraie et pacifique entre les nations fera progresser les droits humains » (idem, p.128). Couronnant le tout : « Il faut retrouver les grands principes de l'égalité » (idem, p.159).

Le véritable enjeu de promotion sociale que recouvre la construction du racisme comme islamophobie et le positionnement idéologique fondamentalement démocratique et citoyen qui s'ensuit, font que l'engagement pratique de l'UJM puis des « Jeunes Musulmans de France » et enfin du « Collectif des Musulmans de France » sur des questions qui pouvaient apparaître comme spécifiquement religieuses ne fut pas aussi actif que ce qu'écrit un peu rapidement H/M (op.cit. pp237-238) : « Ce sont des gens comme Saadene, Yves Ména et moi-même qui avons assumé les actions de DiverCité relatives à tout ce qui touche à la question du foulard, la question de la défense des prisonniers français de Guantanamo, la défense des "présumés islamistes" (les arrestations, gardes-à-vue, assignations à résidence de Pasqua en 1995 puis Chevènement en 1997, nda). L'UJM et son réseau d'associations musulmanes n'avaient aucune prise là-dessus. Certains jouaient la discrétion pour éviter de prendre des risques. » (Boualam Azahoum, *L'expérience de DiverCité in Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p.205). Mais plus important pour notre propos, plus loin Boualam Azahoum souligne qu'il ne s'agissait pas seulement d'une « absence de prise là-dessus », mais d'un choix visant à séparer la question religieuse des « galères ordinaires des immigrés des quartiers » : « Parmi les militants qui assuraient la permanence juridique de DiverCité, il y avait deux jeunes musulmanes (à noter que tout au long de l'entretien Boualam Azahoum ne se considère jamais comme "musulman" et déclare

même que, pour lui, rejoindre l'UJM serait une *conversion*, nda), Nawal et Sabrina. Elles étaient étudiantes en droit et elles avaient déjà initié une permanence juridique à l'UJM. Au début, c'était sur des questions de religion mais elles se sont vite rendu compte que le fait d'être un bon pratiquant propre sur soi ne met pas à l'abri d'une expulsion ou d'une bavure policière. Il fallait donc pour l'UJM que la question de la permanence juridique soit traitée dans un autre cadre et celui de DiverCité était le plus adapté. Plus largement, dans ce nouvel espace, il y avait des velléités de parler de problèmes qu'on n'osait pas aborder à l'UJM. » (*ibid*).

Petite « digression »

La signification raciale de l'appartenance à la religion musulmane plonge dans l'histoire coloniale. Un arrêt de la cour d'Alger (5 novembre 1903) souligne que la conversion au christianisme ne suffit pas pour acquérir la citoyenneté dans la mesure où les musulmans n'échappent pas à leur « islamité » par la conversion : « Il est manifeste que le terme "musulman" n'a pas un sens purement confessionnel, mais qu'il désigne au contraire l'ensemble des individus d'origine musulmane (la religion est considérée comme un trait racial héréditaire, nda) qui, n'ayant point été admis au droit de cité, ont nécessairement conservé leur statut personnel musulman, sans qu'il y ait lieu de distinguer s'ils appartiennent ou non au culte mahométan. » (cité in Hajjat, op.cit., p.170-171). L'altérité musulmane est non seulement religieuse mais aussi et surtout raciale. *La religion ne désigne pas un racisme religieux, mais une distinction raciale dont la religion n'est dans certaines circonstances changeantes que le signifiant.* Le racisme de cette mesure coloniale montre que la distinction raciale ne porte pas, en dernière instance, sur la religion. La religion n'est pas le principe constituant d'une distinction raciale, il en est seulement, dans certaines circonstances, le *signifiant*, la mise en forme.

Ici il faudra placer l'essentiel de ce qu'il y a retenir du livre « La Chasse aux musulmans »/ évincer les musulmans de l'espace politique » (Sherene H. Razack, éd. Lux 2011)

La critique que nous faisons de « l'islamophobie » ne porte ni sur la réalité des faits, ni sur leur importance en tant que manifestations racistes (ce que H/M appellent « l'islamophobie vécue » p.34), mais sur leur construction en une idéologie de « l'islamophobie », incapable de s'expliquer elle-même, de montrer en elle-même (à partir d'elle-même) les raisons de son existence comme en témoigne les 300 pages de H/M, si ce n'est un conjoncturel et contingent « consensus des élites » dont on ne connaît ni le sens ni les raisons si ce n'est les fonctionnaires de la DPM venus de l'ancienne administration de l'Algérie française. Ce n'est pas l'islam qui construit « l'autre », c'est, dans certaines circonstances, les déterminations objectives de cette construction qui le caractérisent comme « musulman ». Prendre l'islamophobie au pied de la lettre et pour ce qu'elle dit d'elle-même et s'en tenir à une lutte/dénonciation de l'islamophobie, c'est se condamner à ne rien comprendre à l'islamophobie et ne pas parvenir à la *produire*. C'est, comme nous avons plusieurs fois tenté de le montrer, d'un côté la contrainte actuelle à l'autodéfinition du « catégorisant majoritaire » qui est en jeu (ce qui n'a pas manqué de provoquer des conflits à l'intérieur de la mouvance altermondialiste et les réticences de nombreuses organisations antiracistes) et, de l'autre, pour certaines fractions des « catégorisés minoritaires », la dénonciation comme simplement arbitraire socialement de la discrimination dont ils sont victimes. Quoi de plus sans raison dans un Etat républicain, démocratique, laïque et universaliste qu'une discrimination religieuse. Devenue « islamophobie », la production des discriminations raciales peut être rangée au rang de préjugés combattus comme tels, ce que

toutes les organisations internationales (ONU, Conseil de l'Europe, où le CCIF est reconnu comme « membre consultatif spécial ») s'empressent de conforter. La campagne du CCIF (influencé par Tarik Ramadan) « Nous (aussi) sommes la nation » en 2012 a été en partie financée par Georges Soros le chantre de la méritocratie universelle (confirmé par une note de H/M, p.276). Aux élections législatives de mai 2017 en France, Samy Debah, professeur d'histoire-géographie et ancien président du CCIF, s'est présenté en « candidat indépendant » dans la circonscription de Sarcelles : « Dans un discours de meeting il déclare : "je ne serai pas soumis au système partisan. Une loi bonne je la soutiendrai. Si elle n'est pas bonne, je la combattrai". Mais où placé le curseur politique ? Au centre, manifestement, puisqu'il s'agira pour lui, une fois élu, de "protéger les salariés et soutenir l'entreprise, de garantir la qualité des soins, de mettre en place une police de proximité, de faire en sorte qu'aucun élève ne sorte de l'école sans formation" » (Le Monde Diplomatique d'Août 2017, p.7). Propositions on ne peut plus consensuelles qui lui permettront d'obtenir 13,9% des voix (rappelons cependant que Sarcelles, avec 68% détient le record d'abstentions pour ces élections).

En définitive, « l'islamophobie » en tant que racisme nouveau et spécifique, *sui generis*, dont l'islam serait l'objet et la cause en dernière instance, arrange tout le monde (sauf la masse de ceux qui se voient assignés à cette identité et en subissent les conséquences) de l'Etat et des « racistes vertueux » aux antiracistes moraux combattant les préjugés jusqu'aux fractions supérieures de la population immigrée en passant par les « néolaïques » et les associations religieuses musulmanes qui ont tout intérêt à investir ce « nouveau racisme spécifique ».

Cependant, au sein des tenants de la construction des faits sous l'idéologie islamophobe, les *Indigènes*, tout en faisant partie de ses promoteurs font entendre une voix discordante. Le premier Forum international contre l'islamophobie est organisé à Paris le 14 décembre 2013, il avait été annoncé en avril 2013 par Houria Bouteldja (porte-parole du PIR) lors d'un colloque à l'université de Berkeley. Ce colloque réunira à Paris un grand nombre d'universitaires dont Ramon Grosfoguel et H/M, les auteurs de « Islamophobie », animateurs au même moment d'un séminaire à l'EHESS sur la « construction du problème musulman ». Sont également présents la Ligue des droits de l'homme et certaines sections du MRAP. Bien qu'à l'initiative du Forum, Bouteldja critique violemment la campagne du CCIF « Nous (aussi) sommes la nation » en ce que ce slogan « évacue la question raciale ». « Selon Bouteldja, "il s'agit bien pour le CCIF d'évacuer cette dimension gênante : la question raciale/coloniale qui clive le corps national. Le slogan *Nous (aussi) sommes la nation* n'a plus aucun sens si l'on tient compte de cette réalité. La campagne est donc bien obligée de produire des fantasmes, des illusions et des rêves" » (Bouteldja, citée par H/M, p.256). L'agenda et le projet politique propres du PIR, font que tout en étant adepte de l'idéologie de « l'islamophobie », il lui est impossible d'adhérer à la stratégie de « décommunautarisation » que cette idéologie implique. Le PIR en arrive alors, à l'intérieur même de l'« islamophobie » à en exprimer le caractère proprement idéologique : l'islamophobie répond à de problèmes réels mais ne correspond à aucun de ces problèmes, rien ne se joue en réalité sur l'islam.

En novembre 2012, dans *Islamophobie : quand les Blancs perdent leur triple A* (sur le site des « Indigènes »), Bouteldja écrivait : « L'islamophobie est d'abord et avant tout un racisme d'Etat (...) qui n'a pas d'autre objectif que de maintenir une population dans un statut de subalterne. Elle représente un symptôme du déclin de l'identité européenne blanche, une peur irrationnelle face à la volonté des dominés de vivre et de s'affirmer, de transformer l'ordre établi par le racisme et le colonialisme, ce qui de fait signifie une perte de pouvoir et des priviléges afférents. » Que reste t-il alors du « concept d'« islamophobie », si ce n'est une idéologie qui parle en fait d'autre chose que ce qu'elle proclame. Mais pourquoi, à l'intérieur de la multiplicité des discours racistes possibles, est-ce « l'islam » qui devient la

caractérisation de la « population immigrée » et de sa descendance racialisées ? Il faut pour expliquer cela autre chose que le « déclin de l'identité européenne blanche » qui peut s'accommoder d'un grand nombre de discours. Malgré leurs critiques, les « Indigènes » ne peuvent abandonner « l'islamophobie » : c'est premièrement une notion actuellement efficace pour souder la « communauté» qu'il leur faut construire pour en être les représentants et, deuxièmement, les « Indigènes » appartiennent eux-mêmes à cette fraction de la population racialisée pour laquelle l'ascension sociale est légitime et les obstacles arbitraires (nous laissons ici de côté tout le fatras idéologico-historique issu des théories décoloniales comme le « déclin de l'identité européenne blanche », il ne s'agit pas d'un déclin mais d'une configuration de la mondialisation et de la « dénationalisation de l'Etat » qui affecte très différemment les individus selon leur position de classes et qui enveloppe les contradictions de classes d'un discours sur l'identité nationale).

Dans le livre de H/M un long paragraphe de la postface (2016) résonne comme une sorte d'aveu des impasses de la notion d'« islamophobie » et surtout de ce qu'elle occulte. H/M exposent de façon convaincante comment la reconnaissance par l'Etat français du racisme que constitue l'islamophobie « occulte les racines profondes du *racisme structurel* (souligné par nous) » : « Sa politique sécuritaire participe grandement à la suspicion généralisée à l'encontre des présumés musulmans » (283). Le « cadrage néolaïque » de cette suspicion généralisée et considéré par H/M comme « une forme particulièrement puissante de culturalisme, qui occulte les véritables sources de la violence politique : la politique étrangère des puissances de l'OTAN, et les inégalités sociales et raciales des sociétés occidentales. » (283). Pour des tenants de l'islamophobie comme « nouveau racisme », cette critique de la politique de l'Etat français sonne comme une critique générale de la notion d'islamophobie qui n'a de raison d'être qu'en faisant de la haine de l'islam la raison même de l'islamophobie.

Dans la conception de l'islamophobie comme *nouveau racisme spécifique*, à distinguer (comme cherchent à le faire H/M tout au long de leur livre) du racisme anti-arabes ou anti-immigrés, et pour lequel l'islam est l'objet même et la cause du racisme, la citation d'Abdelmalek Sayad placée en exergue (p.265) de cette postface semble très ambiguë : « Si être musulman, ce n'est pas l'être nécessairement religieusement, l'islam jouerait alors un rôle analogue à celui de la couleur de la peau : être musulman c'est comme être un Noir ; l'islam sert alors, comme la couleur de peau, de sorte de patère à laquelle on accroche tous les préjugés, tous les stigmates, tous les racismes ». Mise à part la notion très floue et peu opérationnelle de « préjugé », nous sommes en accord avec la thèse de Sayad. Mais alors où est l'islamophobie telle que H/M ont cherché à nous la montrer ? Et la question se résume alors à l'interrogation suivante : pourquoi est-ce à cette « patère » que depuis le début des années 2000, on accroche toutes les déterminations du racisme ? Pourquoi tous les mécanismes structurels du racisme se sont-ils cristallisés sous la forme de cette patère ?

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Retour sur la distinction racisme anti-arabe et islamophobie comme « nouveau racisme »

Pour conforter la thèse du racisme nouveau et spécifique, H/M renvoient aux « chemins contraires » que prendraient, selon eux, à partir de 2010, les courbes du racisme antimaghrébin et de l'islamophobie. « Depuis 2010, le CCIF enregistre davantage d'actes islamophobes que la police d'actes antimaghrébins, ce qui fournit un argument supplémentaire à l'idée que ces deux formes de racisme s'articulent mais ne se confondent pas et appuie les analyses qui pointent les recompositions idéologiques et politiques autour de

la question de l'islam. » (57) Cependant, à la page suivante : « Il reste malgré tout difficile de distinguer précisément ce qui relève du comportement des victimes, des techniques d'enregistrement, de la réalité sociale de l'islamophobie ou de la visibilité (légitimité du CCIF et du ministère). » (58). Nous ne nions pas que l'islam soit devenu le marqueur du racisme et que comme toute idéologie, elle n'est pas un reflet mais fonctionne selon ses propres critères et déterminations qui organisent toute la perception du réel (et donc est elle-même réelle), ce que nous nions c'est qu'il en soit l'objet propre et son origine.

Il y a tout au long de l'ouvrage de H/M une étrange obstination à affirmer la thèse du « nouveau racisme » tout en montrant honnêtement qu'il est assez difficile de l'étayer. Cela est particulièrement visible dans leur commentaire de l'enquête EU-Midis (European union minorities and discrimination survey) de 2008. Cette enquête permet d'étudier les expériences de discrimination des « minorités » en se focalisant sur deux groupes particuliers au sein de chacun des Etats membres. « Pour la France, l'enquête a ciblé des Nord-Africains et des Subsahariens, résidant sur le territoire national depuis au moins un an et s'identifiant eux-mêmes aux groupes en question. Les discriminations sont interrogées à partir d'une multitude de situations : lieu de travail, marché du logement, contact avec les personnels de santé, service sociaux et scolaires, lieux de restauration (café, restaurant ou bar), commerces de vente de produits textiles et accès aux services bancaires (ouvrir un compte ou obtenir un prêt) ; l'expérience des "musulmans" fait l'objet d'une publication, dont on souligne ici les points saillants : un musulman sur trois en Europe déclare avoir fait en moyenne l'objet de huit incidents de nature discriminatoire lors des douze derniers mois (34% des hommes et 26% des femmes). Il ressort que la propension à déclarer décroît avec l'âge. Par ailleurs les nouveaux arrivants et les non-citoyens déclarent davantage de rejet sur la base de leur origine. Par contre, le rapport souligne que le port de vêtements traditionnels ou religieux (tel que le hijab) n'a pas d'impact lourd sur les expériences de discrimination, sans que l'on puisse, pour le moment, distinguer les taux par pays. En effet, sur la question épineuse des motifs de discrimination, seuls 10% des répondants citent uniquement la religion ou les croyances, ce qui est trois fois moins fréquent que le motif "origine ethnique ou immigrée". Cependant lorsqu'on offre la possibilité de combiner ces deux motifs, on atteint 43% des réponses. » (65-66) Alors que tous les résultats de l'enquête vont à l'encontre de leur thèse, H/M se consolent avec les derniers 43%, mais c'est alors leur thèse des « chemins contraires » (p.57) qui prend l'eau. Mieux vaut, pour eux, finalement conclure : « Que ce score (les 43%, nda) exprime des confusions ou non dans la détermination des motifs, il invite à la prudence dans la mesure et l'analyse de l'islamophobie par le biais de l'interrogatoire des victimes » (66). H/M ont raison : on n'est jamais trop prudent et, il est vrai, qu'il vaut mieux faire confiance aux enquêtes du CCIF dont l'« islamophobie » comme idéologie est le fonds de commerce.

● *La Dynamique*

« Quel que soit le mode d'adaptation (face au racisme, nda) –affrontement, évitement ou impassibilité -, la réaction est toujours un positionnement impulsée par discrimination réelle ou présumée. C'est ce sentiment d'être aliéné au discriminant qui pèse le plus, devient parfois obsédant et étouffant, surtout lorsque les individus cumulent sans pouvoir les neutraliser plusieurs marqueurs du rejet. C'est donc une expérience profonde, intime, qui rappelle l'infériorisation raciste dont Frantz Fanon avait déjà montré à quel point elle révèle les failles de l'individu et impose au racisé un regard instable, incertain et flottant sur soi. Le risque est celui de la dissociation, d'une "épreuve identitaire vécue par des individus qui, parfois brutalement, parfois de façon subtile, tantôt de façon répétée, tantôt de façon imprévue, sont

placés dans des situations d'écart à eux-mêmes." (François Dubet, *Pourquoi moi ? l'expérience des discriminations*, éd Seuil) »

[C'est comme chez Guillaumin, Il faudrait peut-être, de ce point de vue, reprendre Fanon dont je n'avais rien trouvé à tirer.]

Nedjib Sidi Moussa : La Fabrique du Musulman, éd. Libertalia 2017

Avec deux Annexes :

Sur l'idéologie anti-islamophobe (Flora Grim et Alexandra Pinot-Noir – G/P – sur le site ddt21, suivi d'un entretien sur le même site)

Racisme anti-musulmans et logique identitaire

(non signé, publié sur le site *Zones subversives* le 18 février 2017)

Sidi Moussa : La Fabrique du Musulman

- *La toile de fond de la problématique de Sidi Moussa (SM)*

D'abord, quelques citations :

« Si la fin des immigrés a précédé la fabrique des Musulmans, la disparition de ce dernier groupe au profit d'individus libérés de toute assignation identitaire et de leur condition minoritaire ne se produira qu'en liaison avec le mouvement de la classe ouvrière alliée à la petite bourgeoisie intellectuelle. » (p.37)

« N'est-on pas en train de tout mettre en œuvre pour séparer le prolétariat français d'origine algérienne – à commencer par sa jeunesse - du reste du prolétariat de France. Et donc se servir de ce groupe pour faire exploser la classe ouvrière, ses organisations et ses conquêtes ? (...) Certains segments de "la gauche de la gauche" ont contribué à leur échelle, par leurs prises de position ou leurs alliances, à mettre l'accent sur les préoccupations identitaires au détriment de la question sociale. (...) dans la France de 2017, et sans doute pour les années à venir, chaque individu épris de liberté est ou sera sommé de choisir son camp celui des "intégristes républicains" contre celui des "islamo-gauchistes".» (pp.8-9)

« Cela ne doit toutefois pas conduire à sous-estimer, dans cette conjoncture, le rôle crucial du mouvement ouvrier, de ses institutions, maisons d'édition et médias. En dépit de sa faiblesse et de son éclatement, cette famille politique demeure un pôle d'attraction pour des milliers de personnes. Elle peut en influencer des millions d'autres qui veulent lutter contre l'exploitation et la domination d'un ordre injuste car il s'agit d'une nécessité pour des pans entiers de la population laborieuse. Mais elle peut aussi les conduire à une impasse tragique. » (p.9)

« L'éénigme de notre époque réside sans aucun doute dans la possibilité d'une alliance entre la petite bourgeoisie intellectuelle et les classes populaires ; tout en faisant tomber les obstacles de l'unité entre leurs divers segments érigés au prétexte de l'origine supposée ou de la religion présumée. » (p.19)

Une dernière citation fixe la problématique de SM dans ses limites qui proviennent de toutes les questions qu'il ne voit pas du fait même de cette problématique qui lui interdit de les voir.

« Une interrogation demeure toutefois devant l'attitude d'individus et de groupes *a priori* hostiles à l'idéologie dominante. Lorsqu'ils ne sont pas saisis de mutisme devant les tentatives de confessionnalisation et de racialisation de la question sociale, certains soutiennent ces processus sans réelle critique ou vont jusqu'à leur donner une caution théorique. En quête d'un prolétariat de substitution ou d'une nouvelle cause étrangère de proximité, ces activistes ont ainsi trouvé les « Musulmans » quand ils ne les ont pas réinventés à leur image. Qu'elle récuse ou non le label "islamo-gauchiste", cette gauche

cléricale à tendance racialiste a substitué *la lutte des races à la lutte des classes* (souligné par nous), en vouant aux géomnies le vieux combat contre l'oppression religieuse, sans oublier celui de la séparation des Eglises et de l'Etat. Ce faisant, cette gauche bien spécifique participe avec les racistes antimusulmans, les institutions étatiques et les entrepreneurs identitaires à la formation d'une communauté musulmane distincte des autres composantes de la société dans son organisation, ses objectifs et ses moyens d'expression politique. Ce courant consolide par ailleurs les frontières culturelles qui sont autant d'obstacles au grand "tous ensemble" dans la mesure où elles enferment chacun chez soi. En outre, cette gauche assigne à résidence identitaire des individus qui voudraient s'émanciper de toute appartenance confessionnelle ou raciale, pour vivre libérés des tutelles auxquelles leurs alliés de circonstance échappent de nos jours. » (pp.20-21)

Fondamentalement, tous les développements de SM trouvent leur origine dans la vision classique que le « mouvement ouvrier » au travers de « ses institutions » donnait de lui-même comme représentant d'une classe ouvrière une et indivisible dans un « grand tous ensemble » (SM), devant s'affirmer et prendre le contrôle de la société « aux côtés de la petite bourgeoisie intellectuelle » (SM). Malheureusement, « les institutions ayant encadré des générations entières de travailleurs – toutes origines et confessions confondues (affirmation bien audacieuse, nda) » (16) se sont effondrées, toutes les dérives actuelles « confusionnistes et réactionnaires » résulteraient de la « décomposition du vieux mouvement ouvrier » dont SM fixe la reconstruction comme la tâche la plus urgente : « Où se trouve aujourd'hui le "parti des travailleurs" ? » (123). Dans un entretien sur le site de *Ballast*, ultérieur à la publication du livre, SM semble même, sans plus de précisions, avoir retrouvé « le mouvement ouvrier et révolutionnaire » même s'il est « plus que jamais, pris en étau entre ses tendances opportunistes et sectaires ». De cette thèse de base qui n'est jamais critiquée ni même interrogée (si ce n'est sous la forme de la proposition trotskyste relative à « la crise historique de la direction du prolétariat » - entretien *Ballast*) découlent les deux limites majeures du livre de SM.

Premièrement, l'*absence de toute reconnaissance et de toute question relatives aux processus objectifs de la segmentation raciale* qui est ramenée à une activité purement idéologique dans le sens le plus plat du terme (maneuvres et tactiques intentionnelles de trouble des esprits et de divisions) de la part de groupes divers (entrepreneurs en racialisation et leurs alliés) et d'institutions d'Etat. L'organisation même du livre est révélatrice de cette vision. Page 46, l'auteur prévient qu'il ne faut pas se focaliser sur les *Indigènes*, ce qui n'empêche qu'ayant commencé à en parler à la p.36, il en parlera jusqu'à la p.68, sans compter les remarques, citations et critiques qui parsèment tout le livre, sur 147 pages cela fait tout de même beaucoup pour quelqu'un qui ne « focalise » pas.

Mis à part la « décomposition du mouvement ouvrier et de ses institutions » (dont, bien qu'elle soit la toile de fond explicative de l'ouvrage, on ne saura même brièvement jamais les causes), de processus objectifs, tout au long du livre il n'en sera question qu'une seule fois (et encore de façon très rapide et ambiguë) :

« Cette catégorie (l'appellation de musulmans, nda) procède de facteurs objectifs – qui relèvent pour partie des dynamiques propres de l'immigration maghrébine, des évolutions de la société française ou de l'agonie de la démocratie représentative – et du travail subjectif d'acteurs plus ou moins conscients de leurs buts : entrepreneurs communautaires (intervenant dans les secteurs économiques, associatif ou religieux), hauts fonctionnaires, élus politiques, journalistes, éditeurs, universitaires, etc. » (31). Pour les « facteurs objectifs », nous en resterons donc aux « dynamiques propres de l'immigration maghrébine » et aux « évolutions

de la société française », on sent l'auteur beaucoup plus à l'aise dès qu'il s'agit du « travail subjectif ». Il ne s'agit pas de nier l'extrême importance de ce « travail subjectif » dans la mesure où aucun processus objectif n'existe sans être mis idéologiquement en forme et sans que les pratiques que ce processus détermine n'opèrent sous ces idéologies. Mais sans exposer les conditions particulières qui font qu'au tournant des années 2000 (la chose s'accélère à partir de 2010), la segmentation raciale opère sous le marqueur de l'islam, la « fabrique du musulman » demeure un phénomène que l'on va décrire seulement de façon « subjective » et manipulatrice, mais jamais expliquer.

En définitive, SM ne peut expliquer objectivement aucune segmentation raciale de la classe ouvrière car ces segmentations, fondamentalement, sont, pour lui, *irréelles*, n'ont aucune raison objective d'être puisque par nature la classe est une, les divisions ne sont pas essentielles mais des aléas, des manœuvres, des accidents que l'unité substantielle de la classe surmontera nécessairement. Elles ne peuvent être que des opérations subjectives, des stratégies d'organisations, la résultante de confusions idéologiques, etc. : « L'action d'individus décidés à construire une communauté distincte du reste de la population (avec ses institutions représentatives, son agenda, ses médias, ses relais politiques) n'est qu'un élément parmi d'autres – mais pas des moindres – dans la fabrique des Musulmans qui regrouperaient indistinctement salafistes, athées, commerçants, prolétaires, Ch'tis ou Marocains, l'essentiel étant de les mettre à distance ou en joue, de les intégrer et de les séparer dans un même mouvement ethnodifférentiel. Sans les interventions alarmistes des xénophobes ou le soutien tapageur des xénophiles, l'écho donné à la question des Musulmans resterait sans doute confidentiel et ne sortirait qu'occasionnellement des préoccupations strictement communautaires. Mais dans la compétition idéologique actuelle, à défaut d'être pleinement des sujets politiques – ce que personne ne souhaite en réalité -, les Musulmans sont devenus souvent les boucs émissaires d'une société française qui peine à célébrer ce qu'elle a perdu sans réels combats : code du travail, conventions collectives, diplômes nationaux, retraite par répartition, Sécurité sociale, services publics, statuts des fonctionnaires, etc. » (31-32)

Tout le monde sait que le racisme n'a jamais ségrégué les personnes en « communautés distinctes », il faut « l'action d'individus » plus ou moins mal intentionnés vis-à-vis de la lutte de classe, de la classe ouvrière et ses institutions pour que tels malheurs arrivent. Non seulement « l'action d'individus décidés à construire une communauté distincte du reste de la population, etc. » n'est « pas des moindres » parmi les éléments de la « fabrique du Musulman », mais encore, à la lecture du livre qui est *tout entier* consacré à cette action, il apparaît que c'est le seul efficace et déterminant. A tel point que l'on trouve cette affirmation ahurissante : « Sans les interventions alarmistes des xénophobes ou le soutien tapageur des xénophiles, l'écho donné à la question des Musulmans resterait sans doute confidentiel ». Comme s'il n'y avait pas eu d' « affaires du foulard », de déclarations gouvernementales lors des grèves de l'automobile au début des années 1980, de débats sur la construction de mosquées et des menus de substitution dans les cantines scolaires, de tapages médiatiques autour des perquisitions administratives et des assignations à résidence, comme si la « double peine » n'avait pas existé et l'inflation du soupçon administratif à chaque étape de la vie quotidienne, comme si personne n'aurait entendu parler de l'effondrement des « Twin Towers » sans les xénophobes et les xénophiles, sans qui également le massacre du Bataclan serait sans doute resté « confidentiel ». Enfin, pourquoi le « bouc émissaire » est-il devenu « musulman » et n'est pas resté « arabe », « travailleur immigré » ou « immigré » tout court ? Quant à la « décomposition du mouvement ouvrier », voilà un facteur objectif bien général et bien antérieur à la fabrication du musulman comme marqueur racial. Résumant toutes les limites et les fausses pistes de son livre, en bon ancien trotskiste, SM conclut : « Le marasme actuel trouve son origine dans les impasses théoriques et stratégiques de la gauche

social-démocrate qui ne peut plus proposer de véritables réformes et de la gauche révolutionnaire qui ne veut plus assumer la perspective de la révolution » (145). La « crise historique de la direction révolutionnaire » en quelque sorte.

Dans l'entretien de *Ballast*, la question du passage à l'islam comme marqueur de la catégorisation raciale est abordée :

« Les musulmans - réels ou présumés - sont l'objet de nombreuses sollicitations contradictoires dans la France de 2017. En tant que consommateurs, ils sont les cibles privilégiées du marketing dit ethnique à travers la niche du halal, pour le grand plaisir des grandes marques et des chaînes de supermarchés. En tant qu'électeurs, ils ont les faveurs des états-majors – toutes tendances confondues – en raison de la croyance dans l'existence d'un "vote musulman" ou de la sensibilité supposée de ce groupe à certaines questions. Qu'ils soient perçus comme consommateurs ou électeurs, l'essentiel est donc qu'ils demeurent "musulmans", ce qui révèle la force de l'assignation identitaire – à coloration confessionnelle de surcroît – et constitue une véritable violence symbolique pour les athées, agnostiques, libres penseurs, hétérodoxes et non pratiquants. Pourtant, on a désigné par le passé ces mêmes personnes avec d'autres mots ou expressions comme "beurs" dans les années 1980, "travailleurs arabes" dans les années 1970, "ouvriers nord-africains" dans les années 1950. Cela ne signifie pas que ces termes étaient plus corrects mais cette évolution souligne autant la démonétisation du référent ouvrier dans les discours publics que le remplacement des idéaux nationalistes, socialistes ou panarabes par l'hégémonie islamiste sur la rive Sud de la Méditerranée. Bien sûr, les "musulmans" ne sont pas complètement passifs dans la mise en œuvre des processus décrits plus hauts. »

Quand SM pointe un élément essentiel dans cette évolution (nous laissons de côté les supermarchés et plus douteuses les « faveurs des états-majors ») qui va de « l'ouvrier nord-africain » au « musulman », il n'évoque pas les processus réels de la crise et de la restructuration des années 1970 aux années 1980, le regroupement familial, les « deuxième et troisième générations » qui ne prennent pas la relève, c'est-à-dire d'abord les causes de la « culturalisation » de l'immigré et de sa descendance puis la confessionnalisation de cette « culturalisation ». Ce point essentiel devient chez SM : « la démonétisation du référent ouvrier *dans les discours publics* (souligné par nous) ». Comme si voir dans cette « démonétisation » autre chose qu'une affaire de « discours publics » allait contraindre à s'interroger sérieusement sur la « décomposition du mouvement ouvrier ». Interrogation qui est pour SM l'interdit majeur sous peine de voir son livre s'effondrer ou simplement apparaître pour ce qu'il est : un pamphlet, une entreprise de dénonciation des entrepreneurs sans aucune référence objective à ce qui est l'objet de leur entreprise. Comme pour les « Amis de Juliette », comme pour les auteurs de « Jusqu'ici tout va bien.. », pour SM la dénonciation est suffisante dans la mesure où l'unité de la classe sous le visage ou non du « mouvement ouvrier », sont des référents toujours présents quelles que soient les vicissitudes du moment, ou toujours prêts à se révéler à nouveau. Les segmentations raciales, les assignations, ne sont en conséquence que des accidents de surface, des choses absolument contingentes vis-à-vis de ce qu'est substantiellement la classe. Rien d'objectif là-dedans, seulement un « travail subjectif », des manœuvres : la dénonciation suffira donc. Il est d'une certaine façon comique de voir resurgir sous la plume de SM les pires platiitudes relatives au mouvement ouvrier entrecoupées de citations et de références à *Socialisme ou Barbarie*, *Noir et Rouge* ou *l'Internationale Situationniste*. Marx disait à propos de la masse de livres consacrés au coup d'Etat de Louis Napoléon Bonaparte qu'il n'y en avait que deux d'importants : le sien bien sûr et celui de Victor Hugo, *Napoléon le petit*. Mais il ajoutait qu'entraîné par sa haine du personnage, Hugo ne considérait aucune condition de ce coup d'Etat et, ainsi, faisait de Louis

Napoléon, non pas un « petit » et piètre personnage mais un surhomme. A lire SM ou les « Amis de Juliette », « Bouteldja la petite » semble en passe de devenir « superwoman ».

« La fabrique du musulman » est un bien joli titre, mais il n'y a rien derrière. Dans cette « fabrique », la mécanique est très partiellement décrite ainsi que certains des mécaniciens, mais rien sur l'énergie qui anime cette mécanique, comme si les mécaniciens qui ont conçu et entretiennent les rouages suffisaient à mettre en branle de purs objets de leur invention. A concentrer sa critique de la « fabrique du musulman » sur eux, SM en fait des démiurges.

« Bien sûr, les "musulmans" ne sont pas complètement passifs dans la mise en œuvre des processus décrits plus hauts. » déclare SM dans cet entretien de *Ballast* (même si les « processus » en question restent dans l'ombre du « travail subjectif »). C'est la question la plus difficile : pourquoi cette assignation est-elle massivement reprise par ceux qu'elle désigne et enferme ? Plusieurs fois dans ces notes de lecture, nous avons exposé les raisons qui à un certain moment, dans certaines conditions font que l'islam devient le marqueur de la segmentation et de l'assignation raciale ; mais cela n'explique pas pourquoi le groupe ainsi désigné et constitué reprend à son compte l'appellation pour se désigner lui-même. Pas tous bien sûr, mais c'est massif et la question est incontournable.

Il y a la pression sociale et institutionnelle, publique, qui répète « vous êtes musulmans », il y a toujours l'explication un peu passe-partout du « retournement du stigmate ». Cela existe mais demeure un peu superficiel et pas très convaincant. Dans ce même entretien, SM avance une explication que nous avons également développée dans les notes sur le livre d'Hajjat : « De fait, certains courtiers ou entrepreneurs communautaires y voient de nouvelles opportunités afin de satisfaire leurs intérêts personnels ou leur projet de société. Mais cela ne réglera en rien le sort de la grande majorité des musulmans, qui a plutôt à voir avec les couches de la population française les moins favorisées économiquement. Seule une minorité – plutôt bien dotée en capitaux économiques ou scolaires – pourra accéder à des postes de représentation ou intégrer l'élite dirigeante grâce à la "diversité", qui joue contre l'égalité. » Il est exact que dans les années 1990, on voit apparaître les premières organisations « musulmanes » dans les catégories les plus éduquées des jeunes issus de l'immigration (voir notes sur Hajjat). Cela a joué son rôle, mais cela n'explique pas pourquoi cette appellation va se diffuser dans l'ensemble de la population à moins d'attribuer aux *Indigènes* et autre « Présence musulmane », un impact que ces organisations n'ont pas. On trouve cependant avec ce dernier point un début d'explication, une piste. La question est insoluble tant que l'on considère le problème comme se fractionnant en deux temps : l'assignation venant du racialisateur *puis* la reprise de l'assignation (ainsi construite) par le racialisé.

Le procès de constitution des assignations raciales est un processus objectif dans lequel *le racialisé n'a pas le choix de son appellation* et même de sa lutte contre elle. Revenons à une des thèses de Colette Guillaumin :

« L'existence d'un groupe objectif reconnu pour tel, majoritaire ou minoritaire, ne se produit qu'au sein d'un univers commun dont la codification est la même pour l'ensemble de la société. Ce n'est pas l'hétérogénéité des valeurs qui marque l'existence d'une majorité et d'une minorité, mais bien l'homogénéité du système de valeurs. (...) L'existence des groupes majoritaire et minoritaire se fonde, au-delà du pouvoir, sur un univers symbolique commun. Le minoritaire se trouve en fait intégré dans le système symbolique défini par le majoritaire quelques que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer un système propre. Plus encore, ses efforts pour se définir contre un tel système sont orientés et canalisés par le majoritaire ; il ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à

partir des références que lui offre le système majoritaire. L'histoire récente des minorités en offre de bons exemples : le *Black Power*, le "féminisme", la "négritude" sont des systèmes d'opposition, des "réponses". La violence de cette contrainte qui poursuit le minoritaire jusqu'à lui imposer les termes mêmes de sa révolte et *le maintenir dans l'ornière d'une définition préétablie par la société* qu'il conteste échappe trop souvent. On ne peut donc dire à aucun moment qu'il existe des groupes (ou des systèmes) hétérogènes, mais bien un système de référence par rapport auquel les groupes réels – tant minoritaires que majoritaire – se définissent différemment » (Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, p.125)

Ce « système de valeurs homogène », cet « univers symbolique commun », est, pour ce qui nous préoccupe ici, celui constitué par les couples laïque / religieux ; moderne / archaïque ; individualité libre / communauté ; universel / particulier, etc., dont nous avons présenté les raisons de sa prégnance idéologique à partir des années 2000. L'islam devient une réponse orientée et canalisée par le majoritaire, réponse qui en substance déclare : « je suis une voie propre vers l'indépendance individuelle, la modernité, etc. ». Le fameux « universalisme de l'Occident », la fameuse « modernité », ne sont jamais remis en cause parce qu'ils ne peuvent pas l'être car ils sont objectivement ancrés dans le MPC, et personne ne leur échappe. L'opposition à l'universalisme, à la modernité, devient une de leurs déterminations car l'universalisme et la modernité demeurent toujours la norme. La seule contestation possible consiste à chercher à construire une voie autonome vers les mêmes buts : « vous n'avez pas le monopole de l'universel et de la modernité ». (**revenir ici sur de nombreux exemples donnés sans le vouloir par Sherene Razack, *La Chasse aux musulmans***). Le piège est parfait.

Poursuivons avec Guillaumin : « Considérer le racisme comme un schéma de simple mise en présence de groupes hétérogènes (ennemis ou non) néglige donc le fait qu'ils s'insèrent dans une totalité. Le système catégoriel n'est pas le résultat d'un contact entre pures hétérogénéités, que seul le hasard géographique mettrait en présence, mais l'expression d'un ordre symbolique qui recouvre l'ensemble. Une société raciste n'est pas la collection composite de groupes hétérogènes mais fonctionne suivant un système de relation entre groupes de pouvoir inégal ; elle est système d'antagonismes et non juxtaposition de groupes. Dans les phénomènes racistes, la réalité organique de la liaison est un facteur capital, les groupes étant profondément dépendants les uns des autres dans l'univers symbolique tout comme dans la réalité concrète. Aucun n'est lisible si on l'isole de la relation qui, précisément, le constitue » (125-126).

Si la révolte et la lutte du minoritaire est inéluctable et nécessaire, elle est un nœud de contradictions et une impasse tant qu'elle se délimite et s'effectue sur l'identité définie et reconnue socialement construite par le groupe majoritaire et confortée par les entrepreneurs qui veulent en être les représentants. C'est cependant *dans ces contradictions que peut surgir la remise en cause même des identités par l'insatisfaction vis-à-vis de soi*. Du fait que cette identité est celle que vous voulez que je sois (cf. Cassius Clay et James Baldwin, voir notes sur Guillaumin).

Toujours ce qui revient ce sont les phrases de Cassius Clay : « Je n'ai pas à être ce que vous voulez que je sois. (...) Vous voulez m'imposer la différence que vous me désignez comme étant ma différence d'avec vous et qui me définirait entièrement. » ; ou de James Baldwin « I'm not your negro ».

Deuxièmement, le livre de SM est bâti sur une pensée absolument binaire n'admettant qu'une exclusion réciproque radicale entre race et classe. Entre les deux, il ne pourrait exister qu'une relation de substitution. Que réaliser cette « substitution » soit l'objectif politique des

« entrepreneurs » est exact, mais cela ne justifie pas pour autant la pensée binaire des fétichistes de la « classe » qui promeuvent et encensent le livre en se gardant bien de rappeler comment le « mouvement ouvrier » en est la toile de fond nécessaire (sans parler de « l'alliance avec la petite bourgeoisie intellectuelle »). Le problème de SM c'est qu'ayant réduit la segmentation raciale de la classe ouvrière à ces « entreprises » et ayant souscrit à la légende du mouvement ouvrier, il ne peut plus voir que la classe ouvrière ne fut jamais *une*, que la segmentation raciale la traverse constitutivement dans son existence de classe de ce mode de production. Classe et race ne sont pas dans un rapport d'exclusion réciproque : soit l'un soit l'autre. Le livre passe totalement à côté des questions réelles de la lutte de classe les supposant résolues à la condition de travailler à la reconstruction du « mouvement ouvrier en alliance avec la petite bourgeoisie intellectuelle » (ceux-là on ne sait jamais qui c'est).

Reprendons en lisant la suite une citation de l'entretien déjà utilisée : « De fait, certains courtiers ou entrepreneurs communautaires y voient de nouvelles opportunités afin de satisfaire leurs intérêts personnels ou leur projet de société. Mais cela ne réglera en rien le sort de la grande majorité des musulmans, qui a plutôt à voir avec les couches de la population française les moins favorisées économiquement. Seule une minorité – plutôt bien dotée en capitaux économiques ou scolaires – pourra accéder à des postes de représentation ou intégrer l'élite dirigeante grâce à la "diversité", qui joue contre l'égalité. Le reste sera condamné à la stagnation ou à la relégation –au même titre que les autres composantes des classes populaires de France – *les discriminations en plus* (souligné par nous). »

La dernière phrase dit une chose et sont contraire : c'est « la même stagnation et relégation » ... « les discriminations en plus ». Mais c'est précisément là le problème que SM escamote. Nous pouvons voir au travers de tout l'appareil statistique officiel que ces discriminations ne sont pas « en plus », mais constitutives de la division du travail, de la reproduction de la classe ouvrière, constitutives de l'existence de la force de travail globale face au capital. Cela ne signifie pas qu'il ne peut pas y avoir de luttes communes, mais il est rare qu'elles ne soient pas traversées par ces « discriminations ». L'ouvrier blanc (« de souche ») ne jouit pas pour autant de « priviléges » (le « privilège blanc » des *Indigènes*). Un privilège est un avantage dont on jouit contre le droit commun, contre la loi commune, il ne peut donc être que le fait d'une minorité. Ce sont les travailleurs racisés qui sont exclus légalement ou non de la loi et des pratiques communes concernant l'embauche, le poste de travail, le salaire, les promotions, le logement, l'éducation, etc. Et, pour l'ouvrier blanc, la loi et les pratiques communes sont loin d'être des « priviléges ». Cependant, sans parler de « priviléges », en France, aux Etats-Unis ou ailleurs, il est vrai qu'il vaut mieux être un ouvrier blanc qu'Arabe ou Noir, simplement pour être dans la loi et les pratiques communes ou en obtenir l'application. Les processus de discriminations à l'intérieur de la classe ouvrière sont des dispositifs constitutifs de l'existence ouvrière mais sur lesquels les ouvriers n'ont aucun pouvoir même si, catastrophiquement, ils peuvent être amenés parfois à défendre ces discriminations (Aigues Mortes à la fin du XIXe siècle ; les dockers de Londres au début des années 1970, les licenciements dans l'automobile en France au début des années 1980, etc.). La classe ouvrière n'est qu'une classe de ce mode de production, si c'est pour cela qu'elle a la capacité de l'abolir et de se supprimer, cela n'est pas le fait d'une nature révolutionnaire qui, en se manifestant, rendrait toutes les choses simples (les « dérapages » relevant de manœuvres et de dévoiement).

Toutes les contradictions et segmentations sont définitoires de la « position commune » des prolétaires dans le mode de production capitaliste, elles existent de façon interne à l'existence et à la pratique de la classe ; le prolétariat n'existe pas d'abord tel qu'en lui-même et est seulement ensuite traversé par ces segmentations et contradictions. Comme si le prolétariat était (ce qui est toujours implicitement présupposé) blanc et masculin (parce que

si les femmes se disent « camarades mais femmes » c'est aussi une entorse malveillante à l'unité de la classe). Etre une classe n'existe plus que comme un rapport au capital, c'est alors avoir de façon intérieure toutes les segmentations et contradictions produites par les catégories du mode de production et leur reproduction. *La segmentation et la position commune, race et classe, ne sont pas des contraires exclusifs et seulement substituables.*

On peut clamer qu'il faut l'unité de la classe, le « grand tous ensemble » et que les divisions ne sont que le fait de « malveillants entrepreneurs », mais voilà cette « unité » ce n'est jamais ce qu'il se passe et il faudrait comprendre pourquoi : dans la situation commune des prolétaires qui est leur rapport au capital il n'y a que leurs divisions, c'est pourquoi la révolution est l'abolition par les prolétaires de leur propre condition, vouloir la révolution comme abolition de toutes les classes et promouvoir l'unité préalable de la classe est un non-sens auquel la légende du mouvement ouvrier donne des allures de tradition respectable. Ce n'est, à l'intérieur de la lutte en tant que classe, que par des pratiques d'attaques par les prolétaires de ce qui les définit dans leur situation de prolétaires y compris toutes les formes de représentations, que la segmentation est posée comme problème, c'est-à-dire quand elle se confond avec l'appartenance de classe elle-même *et non quand c'est cette appartenance de classe qui est supposée contenir l'unité* et résoudre la question des divisions. C'est un point théorique et pratique essentiel qui distingue les théories de la communisation d'un bricolage programmatique *new look* faisant de la communisation un nouveau programme sans que celui-ci soit relié aux transformations de la contradiction entre prolétariat et capital et aux formes de valorisation du capital. Bref, on garderait tout comme avant et on ajoute : « voilà le but véritable que nous pouvons atteindre maintenant, voilà ce qu'il faut faire ».

L'abolition du capital, de l'Etat, etc., ce sera un nœud de contradictions entre les prolétaires et la classe dominante à toute sorte de niveau et d'instances et entre les prolétaires eux-mêmes, dans lesquelles se liquideront ou non les identités construites inhérentes à leur existence de prolétaires, entre les hommes et les femmes dans l'abolition de la propriété, de la division du travail et du travail.

Dans la lutte contre la racialisation, le déni normatif des segmentations et la proclamation de l'unité mystique de la classe sont le rêve de militants qui se sont trompés d'époque. Si SM a raison de dénoncer dans l'idéologie des *Indigènes*, le « refus de la lutte contre l'exploitation capitaliste » et « l'occultation des luttes d'une immigration intégrée (souligné par nous) à la classe ouvrière » (137), nous ne pouvons avoir cependant qu'une opinion extrêmement réservée quant à l'irénisme de cette « intégration » à l'intérieur du mouvement ouvrier et de ses institutions. SM peut développer des critiques factuelles précises et pertinentes des idéologies et des pratiques en cours parmi les « entrepreneurs » et les « islamo-gauchistes », mais elles resteront toujours limitées du fait de sa vision non-critique et non-historique du mouvement ouvrier et de l'unité de la classe dont l'attente du retour est la toile de fond de tout son ouvrage.

Au-delà de la « décomposition du mouvement ouvrier » et de l'unité mystique de la classe, dans le cours actuel des luttes, ce qui importe c'est une vision pragmatique des conflits internes, des divisions, de leur dynamique, de ce qu'elles représentent, des alliances ou non. La fluidité, la labilité, l'historicité des constructions raciales c'est là-dessus qu'il faut se battre et non se réfugier dans le déni, la condamnation manœuvre et la norme. La fluidité, etc. c'est aussi ce qui permet de penser la possibilité de la lutte antiraciste, elle en est la possibilité et le contenu même. L'objet de la critique, sa cible, son point d'appui, c'est cette labilité, cette plasticité et cette fragilité : l'historicisation, la « déconstruction », la contextualisation et, pourquoi pas, dans certaines situations, le fait que ces identités peuvent être des processus dynamiques de constitution d'une lutte spécifique et particulière et par là la reformulation d'un rapport de forces général entre les classes.

En ce qui concerne ce dernier point, dans un entretien publié sur le site *Ballast*, SM reprend un fragment de l'*Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays* de « l'Internationale situationniste » : « Les prochaines révoltes ne peuvent trouver d'aide dans le monde qu'en s'attaquant au monde, dans sa totalité. Le mouvement d'émancipation des *Noirs américains*, s'il peut s'affirmer avec conséquence, met en cause *toutes les contradictions du capitalisme moderne* (c'est nous qui soulignons) ; il ne faut pas qu'il soit escamoté par la diversion du nationalisme et capitalisme de couleur des Black Muslims. » SM n'a vu que la fin de la phrase sur la « diversion », là il était chez lui, mais le début est une réfutation radicale de toute sa problématique : la mise en cause de « toutes les contradictions du capitalisme moderne » est le fait d'un mouvement qui reconnaît et assume la segmentation raciale à l'intérieur du prolétariat : « *le mouvement d'émancipation des Noirs américains* ». De même, on pourrait citer C.L.R.James dont SM se réclame au cours de l'entretien : « Aujourd'hui, leur composition prolétarienne et leur relation avec le prolétariat américain sont telles que leurs luttes (celles des « Nègres », nda) *indépendantes* (souligné par nous) constituent probablement le stimulant le plus puissant dans la société américaine pour que le prolétariat organisé américain prenne conscience de ses véritables responsabilités dans la marche d'ensemble du processus national et de la force qu'il représente contre l'impérialisme américain. » (*Une histoire du Nègre aux Etats-Unis* – 1943 – in C.L.R.James, *Sur la question noire*, p.143, éd. Syllepse).

« Je refuse avec la même force la confessionnalisation et la racialisation de la question sociale car leur triomphe définitif signifierait la disparition de toute issue réellement émancipatrice » déclare SM (entretien de *Ballast*). Proclamation très noble mais qui n'avance à rien. C'est en comprenant comment racialisation et confessionnalisation (je préfère cet ordre des termes) sont objectivement construites qu'on peut lutter contre, c'est-à-dire à partir de leur reconnaissance dans la constitution même du prolétariat en classe et non de leur « refus ». Le problème de la lutte de classe, c'est la classe.

Dans le même entretien : « De nos jours, des notions comme la "race" et l' "identité" ont été rapidement réappropriées, sans la moindre critique par certains milieux militants porteurs d'un discours radical (...) Il faudrait tout de même réussir à démontrer l'utilité politique de ces outils théoriques dans une perspective révolutionnaire, en particulier dans le contexte français. » L' « utilité politique » n'a pas à être « démontrée » puisque ces déterminations de races et d'identités sont parties prenantes de la constitution des classes et de la lutte des classes. Races et identités ne sont des outils théoriques que dans la mesure où on comprend leur construction réelle dans le mode de production capitaliste, comment elles s'insèrent de façon toujours historiquement spécifique dans la lutte des classes. On ne parlera pas de la même façon des grèves des maçons italiens en région marseillaise au début du XXe siècle, des ouvriers de Billancourt au début des années 1970 ou des émeutes de banlieues en 2005. Certaines segmentations raciales peuvent disparaître, de nouvelles apparaître. En définitive, la principale question ne porte pas sur les identités ou les races, mais sur le prolétariat lui-même qui n'est pas une substance possédant en elle sa mission historique. On pourrait simplement répondre à SM que races et identités nous servent à comprendre ce qu'il se passe et que ce n'est que dans ce qu'il se passe que se forge la « perspective révolutionnaire ». Nous serions curieux de voir comment SM parvient à analyser les grèves de l'automobile de 1981-1984 ou les émeutes de 2005 sans « l'outil théorique » de la race. En parler, l'analyser, lui faire toute sa place, ce n'est ni l'exalter, ni en faire l'alpha et l'oméga de tous les faits sociaux. Crier « La classe ! La classe ! » en sautant sur sa chaise comme un cabri n'est pas plus efficace dans une « perspective révolutionnaire » que de crier « La race ! La race ! ». Il ne s'agit pas de combiner les deux, comme dans une mauvaise compréhension de

« l'intersectionnalité », les choses sont en fait assez simples : le prolétariat n'existe pas préalablement dans une sorte de pureté théorique *avant* de compter en son sein des Arabes, des Noirs, etc. Tout est donné simultanément mais conceptuellement tout n'est pas au même niveau. C'est à partir du mode de production capitaliste, de l'exploitation, des classes que nous déduisons les constructions raciales comme nécessaires et le cours des luttes de classe comme intégrant cette nécessité. La lutte des classes est bien le « moteur de l'Histoire » pour parler comme SM, mais la question raciale n'est pas « subordonnée à la lutte de classe » comme le dit SM à la suite de C.L.R.James, elle lui est interne.

Même si « le slogan "Noirs et Blancs unissez-vous et luttez" est inattaquable en principe, mais souvent trompeur et parfois même dangereux au regard de la réalité » (CLR James), en revanche *le déni* fut toujours nécessaire et vital pour le mouvement ouvrier et il l'a toujours pratiqué. Quand, dans la suite de l'entretien, SM cite C.L.R. James, il n'en lit et n'en comprend que la moitié. Quand James parle de subordination, il ajoute immédiatement : « Mais négliger le facteur racial comme simplement accessoire est une erreur à peine moins grave que de le rendre fondamental. » (*The Black Jacobins*, cité par SM dans l'entretien). Pour SM cela vaut autorisation pour ne pas s'en préoccuper face au « moteur de l'Histoire » (ce n'est pas moi qui ajoute la majuscule). Parodiant SM, « A quoi sert cet "outil théorique" ? » serait-on tenté de demander à James.

Sur la lancée de cette lecture hémiplégique de James, SM fait un pas de plus et enchaîne sur une citation de Louzon où, là, la race est rejetée hors de tout espace théorique : « La colonisation n'est donc pas, en fait, ce qu'elle apparaît être à première vue ; elle n'est pas affaire de races et elle est bien moins affaire de religion, elle n'a pour raison ni d'exterminer une race ennemie ni de convertir des infidèles ; elle est simplement l'extension à d'autres parties de la planète du système à fabriquer des prolétaires que la bourgeoisie a commencé à appliquer chez elle dès sa naissance ». Exit le « Code noir », le « Code de l'indigénat », le refus de la citoyenneté, les collèges électoraux séparés, etc.,etc. Pas de racisme dans la colonisation : « faut pas pousser SM ! ». A force de se focaliser sur les « forcenés de l'identité » (SM) et de réduire la segmentation raciale à leurs activités, SM en arrive à dire n'importe quoi au nom de la préservation de la pureté prolétarienne s'exprimant dans le mouvement ouvrier « allié à la petite bourgeoisie intellectuelle » qui, au prix d'une petite entorse intellectuelle à la « non mixité de classe », trouve tout de même sa place.

A la suite de son « refus de la confessionnalisation et de la racisation de la question sociale » (ce qui est tout à fait contraire à tous les textes de James), SM introduit un parallèle entre la situation actuelle et la « main tendue aux catholiques » de Maurice Thorez dans *l'Humanité* du 17 avril 1936 et la réponse de Marceau Pivert à Thorez (« Frères en tant qu'exploités mais non pas frères en tant que catholiques »). Ce parallèle passe totalement à côté des questions auxquelles nous sommes malheureusement confrontés maintenant, il a la curieuse caractéristique d'occulter ce dont il est censé parler, c'est-à-dire le racisme et actuellement son marqueur religieux. Le parallèle entre catholiques de 1936 et musulmans de 2017 n'a aucun sens. *Les ouvriers catholiques français de 1936 n'étaient pas un groupe racisé* (sauf peut-être les mineurs polonais à Montceau-les-Mines - je plaisante). Toutes les difficultés dans lesquelles nous sommes embarqués relatives à la compréhension et aux prises de position face à la constitution actuelle du racisme sur marqueur religieux sont évacuées par ce parallèle.

On ne peut sortir de ces difficultés que par une compréhension de l'« islamophobie » qui paradoxalement ne fait pas de l'islam le début et la fin de l'affaire (voir notes sur Hajjat). Les mesures « islamophobes » sont des mesures racistes dont l'islam est la forme conjoncturelle. Il importe alors de montrer et de mettre l'accent sur les raisons de cette

conjoncture qui implique l'ensemble des rapports de classes (voir divers passages dans les notes sur Guillaumin et sur Hajjat). En sortant l'islamophobie de sa vision comme relevant d'un « choc culturel » on l'historicise comme une construction raciale particulière mais relevant des mécanismes généraux des constructions raciales dans le MPC, on demeure de plain pied dans les mécanismes de reproduction du capital. On montre qu'être musulman n'est pas une qualité inhérente à une somme d'individus mais une assignation construisant le groupe comme tel, traversé lui-même de conflits entre hommes et femmes et selon les classes sociales, conflits parfois propres mais le plus souvent identiques au reste de la population dans la même situation sociale. On défait l'homogénéisation induite par « l'islamophobie ». On s'opposera aux défenseurs de l'islam qui ont besoin d'en faire le début et la fin de « l'islamophobie » non pas au nom de la critique anticléricale mais parce qu'on aura démonté la construction de l'islamophobie, ce n'est que ce faisant que l'on peut alors poser, en situation, si nécessaire, la critique de la religion parce que les adversaires auront été autrement définis. On critique des mesures racistes en expliquant pourquoi elles ont acquis cette « forme », et si on ne défend pas l'islam, on ne défend pas non plus la laïcité. La laïcité parle de Liberté, mais derrière la Liberté, c'est l'Etat qui se profile, et avec l'Etat, le pouvoir et l'Ordre qui assigne à chacun, au nom de la laïcité, sa place dans la hiérarchie de la civilisation justifiant sa promotion ou sa relégation, le traitement qui lui est réservé, sa place dans la société.

ANNEXE 1

Sur l'idéologie anti-islamophobe (Flora Grim et Alexandra Pinot-Noir – G/P – sur le site ddt21)

Dès le premier paragraphe, le texte se donne un adversaire taillé sur mesure : « Ce texte entend répondre à ceux qui, parmi les communistes libertaires, sont engagés dans un combat contre "l'islamophobie" et, à ce titre, prétendent interdire toute critique de l'islam et promouvoir une théorie de la "race sociale"… ». Il ne s'agit pas de comprendre comment l'islam devient le marqueur des constructions raciales anti-arabes et/ou anti-immigrés et leurs descendants, mais de « répondre » à ceux qui prennent l'islamophobie au pied de la lettre pour ce qu'elle dit d'elle-même aussi bien du côté des islamophobes que de leurs adversaires plus ou moins justement désignés comme « islamophiles » et qui en outre « prétendent interdire toute critique de l'islam ». Le terrain est balisé pour ne pas sortir d'une stricte critique idéologique n'ayant pas à expliquer et justifier son objet et surtout pour ne pas en parler.

L'islam comme marqueur du racisme devient alors l'effet d'un simple « tour de passe-passe qui assimile la "race" à la religion ». Les raisons de cette assimilation ne sont jamais abordées si ce n'est sous l'angle de la manipulation et de la soumission à de vieilles idéologies comme le tiers-mondisme recyclées pour l'occasion. Le but du « tour de passe-passe » est de « faire taire toute critique de l'islam ». A n'en pas douter « faire taire toute critique de l'islam » était certainement le but de toutes les lois sur le voile et des interventions des polices municipales chassant le « burkini ». Tout le texte ne sort pas d'un certain « entre-soi » à l'intérieur duquel il s'agit de prendre position, l'enjeu essentiel est la prise de position et non l'objet lui-même des prises de position. Entre manipulateurs et dénonciateurs, on est dans l'idéologie au sens le plus vulgaire et on y reste.

« Assigner une identité musulmane à tous les immigrés « arabes » et leurs descendants » n'aurait aucune cause sociale et historique dans l'évolution de la société française, ce ne serait que le fait de quelques entrepreneurs en racialisation ayant trouvé un nouveau créneau pour diviser la classe ouvrière que tout le monde sait être, en tout temps et

tout lieu, en soi, absolument une et indivisible. Considérer l'islamophobie comme une idéologie profondément sujette à la critique est une chose, ne pas considérer les faits que cette idéologie met en forme à sa manière en est une autre. Dans ce texte, les faits disparaissent, ne subsiste que l'idéologie dont la critique suffirait. Il est vrai que par ailleurs on peut lire : « Quant au terme "islamophobie", le problème ne réside en réalité pas dans la notion elle-même mais dans l'usage qu'en font ceux qui la manipulent. ». Nous n'en serons jamais plus sur la notion elle-même distinguée de son utilisation, sa réalité, sa formation, son « objectivité » ou non, sa fonction de marqueur de la racialisation. Tout au long du texte *la notion se confond avec son utilisation*, parce que c'est le seul objet des auteures.

Quand G/P écrivent : « C'est sur ces bases que l'idéologie identitaire anti-islamophobe vient s'associer, notamment chez certains marxistes, à celle de la "race sociale"… », il faut se rappeler que les « bases » ici évoquées renvoient à ce qui dans le paragraphe précédent était qualifié de « discours identitaire », nous tournons un peu en rond à l'intérieur d'une critique de la segmentation raciale réduite à un discours. Pour les auteures, il suffit alors de pointer du doigt les manipulations de quelques entrepreneurs en racisme et la naïveté de quelques libertaires.

De même, la « culturalisation du racisme » n'est abordée que sous l'angle de l'histoire des idées, elle n'est reliée à aucun fait objectif dans l'histoire de l'immigration en France. Pour les auteures, il s'agit de dénoncer les accointances entre la Nouvelle Droite et les anti-islamophobes, cela suffit à leur propos qui est un simple positionnement dans un milieu. S'il est bon de critiquer le « discours identitaire qui considère que tous ceux qui ont un lien d'origine ou familial avec l'un ou l'autre pays du Maghreb (ou d'autres pays « arabes ») doivent se considérer comme musulmans... », il serait bon également de considérer qu'il ne s'agit pas que d'un discours et que l'assignation ne vient ni seulement, ni en premier lieu des « anti-islamophobe » trop facilement assimilés pour les besoins de la *distinction idéologique* à des censeurs de toute critique des religions et de l'islam spécialement.

S'il semble vrai, au premier abord, que « ce n'est pas en raison de la religion qu'ils pratiquent ou qu'on leur prête qu'ils sont discriminés mais parce que ce sont des travailleurs immigrés ou issus de familles ayant immigré. Ce n'est pas l'identité qui est en jeu mais l'appartenance de classe. » ; il aurait été cependant intéressant de chercher à comprendre pourquoi et comment la discrimination en tant que travailleurs immigré opère sous une discrimination religieuse et culturellement identitaire. Mais on ne voit pas comment G/P pourraient se poser cette question quand elles ne voient même pas la question que recèle leur affirmation précédente. Si, comme elles l'écrivent, on est « discriminé en tant que travailleurs immigrés » (c'est moi qui souligne), conclure que ce n'est pas « l'identité qui est en jeu mais l'appartenance de classe » relève d'un « tour de passe-passe ». D'un coup de bonneteau, dans « travailleur immigré », « immigré » a disparu.

Ce n'est pas par oubli ou pour délimiter leur sujet que les auteures escamotent toutes ces questions, c'est parce que leur problématique leur interdit de voir ces questions. C'est à la page deux que nous entrons dans le vif du sujet, au cœur de leur problématique.

« Cette vision « racialiste » qui prétend créer une nouvelle classe de "race" ne sert en réalité qu'à masquer, voire à nier, la réalité du rapport social capitaliste : l'exploitation des prolétaires, de tous les prolétaires, quels que soient leur origine, leur couleur de peau, leur religion et leurs us et coutumes personnels. » Qu'une « vision racialiste » serve à « masquer la réalité du rapport social capitaliste » est une chose, que la segmentation raciale relève de processus objectifs du mode de production capitaliste en est une autre. Les deux ne sont évidemment pas sans lien, mais ce lien est précisément l'interdit de la problématique des auteures. Pour elles, tous les prolétaires « quels que soient leur origine, etc. » sont exploités, point final. Que dans l'exploitation même et sa reproduction gisent les mécanismes de la

segmentation raciale du prolétariat, cela est l'interdit absolu de leur propre idéologie. C'est en cela qu'elles ne peuvent faire de la racialisation (quel qu'en soit le marqueur) qu'une « vision » et une manipulation, au mieux un discours. Et c'est seulement à cela qu'elle s'attaque, la réalité de la chose n'est pas leur objet. Elles peuvent alors reprendre à leur compte les violentes inepties des auteurs de « Tiens ça glisse » qui « nomment racialisation (et donc raciste, voir d'autres textes des mêmes, nda) toute analyse contribuant à développer ou à diffuser une théorie de la race ». En tant qu'objet théorique, la segmentation raciale n'est jamais considérée comme une réalité, ce n'est qu'une vision des racialisateurs dont on va décortiquer les accointances, les alliances, les rencontres, la biographie, remplaçant l'analyse concrète d'un objet concret par un rapport des Renseignements Généraux (voir les Amis de Juliette) qui comme tout rapport de police se conclut par un « Circulez, il n'y a rien à voir ». Que ces « racialisateurs » soient à combattre est une affaire mais pas en supprimant l'objet du débat que l'on a réduit aux personnes, à leur projet politique et à leur « vision », à un « tour de passe-passe ».

Quand G/M disent que le racisme n'est pas « indispensable » au développement capitaliste, c'est parce qu'elles considèrent qu'il ne serait que « justification » ou « excuse ». Si le racisme est constamment lié au développement du MPC (sans en être l'origine comme dans l'idéalisme de l'idéologie décoloniale), ce n'est pas parce qu'il « justifie » ou excuse » quoi que ce soit, mais parce qu'il est inhérent à l'universalité du capital et à l'historicisation hiérarchique des sociétés qui en découle, à la division du travail, à la valeur morale de la force de travail, à la citoyenneté de l'individu libre isolé et à la nation. Pour Grim et Pinot-Noir, l'idéologie n'est que justification et excuse et elles nous assènent que « dans leur ensemble, pillage et colonisation, tout comme l'exploitation proprement dite, n'ont pas besoin de quelque excuse », telle que le racisme. Il ne s'agit pas d'« excuse », et pourtant que de volumes, de traités, de codes de lois, de théories les plus folles, de bibliothèques entières d'Economie politique, de dispositifs divers, que la classe dominante, ses économistes, historiens, anthropologues, géographes, médecins et philosophes, mais surtout militaires, administrateurs et fonctionnaires ont produit pour construire, délimiter et hiérarchiser des groupes raciaux, nommer et fixer les ethnies, expliquer la nécessité du colonialisme et de l'exploitation en général. G/M vont alors chercher deux exemples de colonisation qui, selon elles, sont exemptes de racisme : les Irlandais et les Ukrainiens. Rappelons que les Irlandais ont été décrits par les Anglais comme des bêtes et ont très difficilement accédé au statut de « blancs » aux Etats-Unis. Quant aux Ukrainiens face aux Russes, autre exemple de colonialisme sans racisme selon G/P, parler de colonialisme entre l'Ukraine et la Russie serait déjà un vrai sujet de discussion. En outre, c'est sous le règne de Catherine II (1762-1796) que le servage est étendu et renforcé en Ukraine orientale (l'Ukraine occidentale n'est acquise à la Russie que lors du second partage de la Pologne en 1793) avec l'interdiction faite aux paysans de quitter le domaine et globalement de quitter leur condition, au plus grand bonheur des propriétaires *ukrainiens*. Les exemples de G/P contredisent leur problématique, non seulement dans les faits mais dans les notions employées. Dès que je parle d'« Anglais » et d'« Irlandais » ; de « Russes » et d'« Ukrainiens », j'ai construit des ensembles historiques, culturels ou raciaux, peu importe, mais j'ai commis le crime suprême : j'ai amalgamé comme le plus vulgaire anti-impérialiste les classes sociales de part et d'autre de la ligne de la colonisation (cf.l'Ukraine). Il faut voir comment les élites aztèques se sont vite accommodées de la conquête espagnole aux dépends des paysans tenanciers.

Rien ne se donne jamais en clair, l'idéologie est partout, pas comme « excuse » ou « justification » mais comme rapport aux rapports de production et comme ensemble de solutions crédibles aux conflits nés de ces rapports. L'unité immanente et indistincte du

prolétariat que nous présentent Grim et Pinot-Noir est un bon exemple d'idéologie sous laquelle peuvent opérer de nombreuses pratiques telles que celles du mouvement ouvrier qu'idéalise Sidi Moussa dans son « très bon ouvrage, *La Fabrique du musulman* » (dixit Grim et Pinot-Noir dans un entretien postérieur à leur texte, sur le site *ddt21*). Face à la terrible unité immanente de la classe, les dominants ne pourraient que faire feu de tout bois : « Le racisme, comme la xénophobie, est un outil qu'utilisent les dominants contre les dominés ». Quelle pauvreté de pensée que l'instrumentalisme ! Il fonctionne comment cet « outil », quelle énergie utilise-t-il, par quelle transmission passe cette énergie pour l'actionner ? « Il s'agit de créer des catégories permettant de diviser pour prévenir ou écraser les rébellions et les luttes sociales » (G/P). Il faut avoir une bien piètre idée des prolétaires, des luttes sociales et des rébellions pour penser qu'un simple outil de diversion suffise à les prévenir ou les écraser. Mais alors, c'est la conscience de leur situation et de leur immanente unité qu'il faudrait apporter à ces prolétaires mystifiés puisqu'ils se laissent berner par des manipulations et des visions.

Dans la séquence particulière que nous traversons et vivons (cf. TC 25), la théorie de la communication s'est sclérosée en un ensemble de propositions et de mesures codifiées, en un nouveau programme dont la production historique a disparu. La théorie de la communication ne se soucie plus de sa propre production dans un cycle de luttes, de son embarquement dans l'immédiat. Encore une fois, la chouette de Minerve a pris son envol au crépuscule. La communication est devenue un but fixe et défini à atteindre par un prolétariat imaginé et imaginaire semblable à celui du mouvement ouvrier qui fait tant rêvé Sidi Moussa dans le livre que G/P trouve si « important ». Elles se gardent bien de citer tous les passages où l'auteur déclare son amour au mouvement ouvrier, ses institutions et ses conquêtes ainsi que l'espérance du renouveau de son « alliance avec la petite bourgeoisie intellectuelle ».

Le passé ne fait pas rêver que Sidi Moussa : « Et, même à l'époque du plein-emploi, le pouvoir et ses media ont toujours plus ou moins entretenu la xénophobie, encourageant la stigmatisation successive de chacune des différentes vagues de travailleurs immigrés (les « Polaks », les « Macaronis », « les Portos », etc.). La grande différence était que, dans les unités de travail, la solidarité ouvrière prévalait sur les préjugés et que tout le monde travaillait et combattait au coude à coude. Mais c'était avant.... » (G/P). Passons sur le fait que les vagues d'immigration des « Polaks », des « Macaronis » et « des Portos » n'ont pas toujours correspondu à des « époques de plein emploi », l'essentiel est dans la dernière phrase. Que la « solidarité ouvrière » était belle au temps d'Aigues Mortes et quand les ouvriers « français » applaudissaient à l'expulsion des mineurs polonais en 1937 ! Lisez les articles de Daniel Mothé dans *Socialisme ou Barbarie* sur Billancourt à la fin des années 1950 et dans les années 1960. Il y avait bien solidarité ouvrière mais au travers de toutes sortes de conflits, de luttes menées ensemble ou les uns contre les autres créant un espace commun mais qui jamais en ce qui concernait alors les travailleurs nord-africains ne dépassait la coupure entre « eux » et « nous ».

Le racisme ne sera dépassé que par et dans la lutte de classe disent G/M, c'est vrai mais pas dans un mythique « grand tous ensemble » à la Sidi Moussa car la position commune de l'appartenance de classe contient toutes les segmentations. Ce n'est que dans leur contradiction avec l'appartenance de classe devenue contrainte extérieure que les prolétaires peuvent, abolissant le capital, dépasser les segmentations raciales. *Ce n'est pas dans leur situation commune de classe mais en se retournant contre elle que les prolétaires dépassent les segmentations raciales.* En attendant, la lutte de classe peut travailler la fragilité, la libilité, des segmentations raciales (elle n'est pas étrangère alors à l'anti-racisme,

n'en déplaise aux « radicaux ») qui sont des processus objectifs mais des configurations mouvantes.

Il est vrai que « avant », quand « la solidarité ouvrière prévalait sur les préjugés et tout le monde travaillait et combattait au coude à coude », le monde était beau comme dans un poème d’Aragon.

ANNEXE 2

Racisme anti-musulmans et logique identitaire

(non signé, publié sur le site *Zones subversives* le 18 février 2017)

Il s’agit d’un commentaire (souvent une paraphrase) du livre de Sidi Moussa, accompagné de nombreuses citations.

Comme d’habitude, aucune explication (la question n’est même pas posée) des raisons pour lesquelles les constructions de groupes raciaux en est venue à opérer sous le marqueur religieux de l’islam assignant plus ou moins de force tout immigré nord-africain ou originaire d’un pays « arabe » à être un « musulman ». Le premier paragraphe nous livre la description habituelle de la « montée des logiques identitaires », du « racisme qui s’amplifie », du « républicanisme franchouillard » et de « la laïcité autoritaire », bien sûr tout cela passant par les « médias ». Nous demeurons dans l’ordre des discours et on suppose que, selon le refrain bien connu, « La Crise » doit expliquer tout cela. Une « cause » est cependant sortie du lot : « L’agressivité et le racisme des républicains contribuent à éradiquer la nuance et le recul critique ». Il s’ensuit, selon cette « explication », la raison pour laquelle « l’extrême gauche insiste également sur les thématiques identitaires au détriment de la question sociale. ».

Quand les « thématiques identitaires » viennent se substituer à la « question sociale », nous sommes face à des adversaires qui ont leur propre agenda politique. Mais le problème de Sidi Moussa (SM) et des commentateurs (trices) de son livre est qu’il ne raisonne que de façon binaire : en termes de « substitution ». Parce qu’il est juste de dire que les « thématiques identitaires » se substituent à la « question sociale » ou se développent « à son détriment », toute analyse reconnaissant la réalité de la segmentation raciale du prolétariat et ne se contentant pas, au nom de l’unité éternelle et immanente de la classe, de la réduire à du discours ou une manipulation, est renvoyée dans l’enfer du racialisme et de la thématique identitaire. Ce n’est que leur propre incapacité à sortir des fondamentaux du programmatisme, c'est-à-dire de la révolution comme unité et montée en puissance d’une classe appelée à s’affirmer, que Sidi Moussa et ses commentateurs (trices) exposent (même si certaines d’entre elles, un peu gênées se gardent d’évoquer la toile de fond de son livre).

Existe-t-il une segmentation raciale du prolétariat, et quel est le statut de cette segmentation : purement manipulatoire ou objective ? Existe-t-il des processus objectifs de segmentations et assignations ? Pourquoi l’essentialisation raciale dans le MPC est-elle devenue religieuse ? Si l’on ne répond pas à ces questions, on reconstruit un prolétariat et une lutte de classe fantasmatiques et mythiques qui n’ont jamais existé si ce n’est dans l’efficacité du discours sur lui-même du mouvement ouvrier que SM et G/M croient sur paroles (efficacité tenant aux caractéristiques du rapport d’exploitation jusqu’à la fin des années 1960 : le mouvement ouvrier n’était pas la réalité du prolétariat, mais la réalité du prolétariat faisait croire qu’il l’était).

Tout le reste du texte est une critique des *Indigènes* à laquelle on pourrait souscrire, mais ce n’est que cela. Une critique des *Indigènes* est indispensable mais le problème avec ce type de texte, c'est qu'une fois celle-ci faite, on s'imagine être quitte envers la question au nom de la « substitution » et du « remplacement ».

Sherene H. Razack : *La chasse aux musulmans, Evincer les musulmans de l'espace politique*, éd. Lux, 2011, première édition Université de Toronto 2008

- *Comment l'islamophobie se coule dans le moule du racisme ordinaire*

Quand « les musulmans sont des êtres irrationnels et l'islam une doctrine qui engendre des monstres » (87) on ne fait que reproduire la situation irrémédiablement archaïque des populations colonisées ou dominées (Chine) « enfermées dans une époque antérieure à la modernité » (91)

« Lorsqu'on explique la violence par la culture, les facteurs politiques n'ont plus la moindre importance. A partir du moment où on résume tout en affirmant que les mauvais musulmans cultivent une haine aveugle de l'Occident (...) il est inutile de chercher les raisons qui inspirent l'extrémisme islamique ; on estime généralement qu'il s'agit d'une caractéristique inhérente à certains individus, qui ne changera jamais, et peut verser dans la violence à n'importe quel moment. » (91) La « monstruosité archaïque » racialise le terroriste *selon les catégories habituelles de la racialisation*. Dans l'action du terroriste, ce n'est plus un acte particulier dans une situation historique particulière qu'il s'agit de saisir mais les indices raciaux inhérents à la personne du terroriste. Jusque dans l'acte terroriste « jihadiste », *il faut qu'existe la construction raciale ordinaire pour produire de l'islamophobie* qui ne peut fonctionner que sur cette base. Les musulmans, au lieu d'être des personnes partageant plus ou moins une même croyance religieuse, forment une race. En France, la masse des perquisitions administratives et des assignations à résidence (qui n'ont rien donné en termes de découvertes « terroristes »), n'ont fonctionné que sur cette base.

Selon Sherene Razack (SR), la guerre contre le terrorisme (2001) et la thèse du « choc des civilisations » ont imposé la présence de « trois figures allégoriques » : « le "dangereux" musulman, la musulmane "en péril" et l'Européen "civilisé", ce dernier étant rarement désigné comme tel, mais il sert à mieux définir les deux autres. » (26). Nous avons vu dans d'autres notes que, comparativement aux constructions raciales antérieures, une des raisons du passage au marqueur religieux réside dans la contrainte du racialisateur à se nommer ce qu'il ne peut faire que dans les termes de l'universalité, du progrès et de la perspective historique de la marche à la « civilisation ». Si cette contrainte à se nommer passe quasi inaperçue et ce qu'elle désigne comme étant la « normalité » et non une particularité, c'est qu'elle passe dans la loi et les règlements. Qu'il s'agisse du foulard, d'une certaine longueur de barbe, de la surveillance des lieux de culte, des assignations et perquisitions, du projet de « déchéance de nationalité », des lois réglant le mariage avec des personnes venues de l'étranger au Danemark ou en Norvège, de la détention administrative au Canada, etc., etc., la racialisation, « une fois intégrée aux lois et aux mesures administratives, ne nous semble plus une violence infligée à autrui, mais un simple élément de la loi elle-même. » (33). Celui qui ne risque pas de tomber sous le coup de la loi est seulement un citoyen ordinaire qui ne répondant qu'à des valeurs universelles a la liberté de faire ses propres choix en toute liberté individuelle.

« Le fait de diviser le monde en deux clans, un civilisé et un autre qui ne le serait pas – de le diviser, qui plus est, en fonction de la race et des origines des individus – implique qu'il existerait une communauté de citoyens "authentiques" – un *volk* – forcée de se dresser contre les étrangers. » (34)

On retrouve l'historicisation hiérarchique des sociétés qui est le fondement de toutes les constructions raciales. « L'idée d'une civilisation moderne se heurtant à une autre civilisation, qui ne serait pas encore moderne, a fait du monde colonial un état d'exception permanent, où les lois observées en Europe ne s'appliquaient pas. A cette époque, en effet, les mesures

d'exception permettaient aux colonisateurs d'exercer une force brutale sur les colonisés, en toute légalité. Bientôt, cette violence devint admissible aux yeux de l'opinion publique car, comme le démontre brillamment Edward Saïd, on prétendait que les colonisés, ne comprenant que la force, ne pouvaient être gouvernés par les lois que respectaient les Européens. La rencontre de races différentes remettait perpétuellement en question les lois universelles, mais les mesures d'exception dissipaienent cette tension, en instaurant deux régimes juridiques sous une même bannière. » (40). C'est ce qu'écrivait également Marx à propos de la colonisation de l'Inde : « La profonde hypocrisie et la barbarie immanente à la civilisation bourgeoise s'étaient à nu dès que nous détournons les yeux de son foyer, où elles revêtent des formes respectables, pour les porter sur les colonies » (Marx, *Les conséquences futures de la domination britannique en Inde*, « New York Daily Tribune », 8 août 1853, in *Œuvres politiques*, éd. Pléiade, p.733).

Ce sur quoi insiste SR, c'est sur le travail que la loi accomplit dans la création « d'un espace politique commun » dont certains sont rejetés, traçant ainsi des frontières à l'intérieur de la citoyenneté vis-à-vis de ceux et celles qui ne possèdent « *pas encore* » les critères donnant droit à une pleine citoyenneté (41). Ce travail accompli par la loi est important pour délimiter, sans le nommer en tant que tel, le groupe dominant quand celui, pour lui-même, est constraint d'apparaître. Devenue affaire de la loi, de l'administration et de la bureaucratie, la construction raciale se définit et disparaît en même temps : c'est la loi, c'est-à-dire ce qui est censé définir ce qui est « *en commun* ». Cependant ce qui échappe à SR c'est par quels processus ce qui est le commun de la loi peut se retrouver *pourvu de traits héréditaires* et donc être spécifiquement efficace comme « *racialisation auto-occultée* ».

Xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

A développer

Expliquer comment : «le commun de la loi peut se retrouver *pourvu de traits héréditaires* »

La loi n'agit pas seule, elle s'inscrit dans une chaîne qui va de la violence à la norme passant par la loi et *les valeurs*.

(voir Nathalie Heinrich, *Des Valeurs, une approche sociologique*, éd. Gallimard, 2017)

Les valeurs nationales transformées en traits héréditaires.

Comment se produit l'idéologie dominante ? (voir un peu Althusser)

Et le peuple dans « Où en sommes-nous dans la crise » version longue (81 pages)

Pour définir le « groupe dominant » (notion confuse, jamais construite, dans tous les livres sur le racisme), il faut produire le passage des classes au peuple qui n'est pas simplement une figure de l'interclassisme vu comme addition de classes (c'est une recomposition). *Le groupe dominant, c'est le peuple*.

Le rejet culturel de la mondialisation dans la période du capitalisme entrée en crise construit une identité populaire authentique qui sert de référence au nationalisme. Dans le mode de production capitaliste, le processus idéologique fondamental sous lequel opèrent tous les autres est celui de *la transformation des intérêts particuliers de la classe capitaliste en intérêt universel* (il faudrait ajouter que ce processus fondamental s'effectue sous la généralité du sujet), la nation, la communauté nationale, le peuple (dans tous les sens confondus du terme) sont des moments nécessaires de cette transformation.

Le citoyen d'origine a un lien organique avec la citoyenneté (SR, p.199) et un lien héréditaire avec la culture « nationale » (Sartre, p 27, p.89). Il *est* le peuple.

En lien : « l'impossible intégration » tant qu'elle se pose dans les termes de l'intégration (voir la rubrique sur « l'impossible intégration » dans les notes sur Guillaumin)

« La hiérarchie raciale (...) se fonde sur une autre idée sous-jacente, qui présente le phénomène de l'immigration comme une rencontre entre des hôtes et leurs invités. Ici, l'immigrant considéré comme un éternel étranger, se trouve face à un être que j'ai identifié dans d'autres textes comme étant le "citoyen d'origine" (...). Les citoyens d'origine auraient un lien organique avec leur citoyenneté, et leur revendication à ce titre reposeraient sur le fait qu'ils ont un droit naturel à la pleine citoyenneté puisqu'ils sont les descendants d'autres citoyens d'origine. Dans ce tableau, les immigrants demeurent des invités, dont le premier devoir consiste à témoigner de la gratitude envers leurs hôtes. Ce qui les place dans une position impossible. En effet, pour appartenir à la nation, les immigrants doivent manifester leur gratitude et louer la culture de leurs hôtes, mais comme la véritable appartenance à la nation découle de la lignée, inscrite dans l'histoire même de la nation, l'immigrant (...) est condamné à demeurer toujours un non-Norvégien (SR commente ici le livre de l'anthropologue norvégien Unni Wikan, *Generous Betrayal*, sur le caractère inassimilable de la communauté musulmane, nda), même s'il se conforme à toutes les règles même si sa conduite est irréprochable (cf. le discours de Georgina Dufoix à l'arrivée de la Marche de 1983, nda). (...) Les hôtes sont pourvus du droit moral de tenir le gouvernail, qui se reflète dans les lois et les politiques du gouvernement à l'endroit des mariages forcés. En d'autres mots, les hôtes sont moralement tenus de définir et de dicter les conditions de la vie quotidienne, tandis que les invités demeurent dans l'obligation de respecter la morale en vigueur au pays. (...) Les hôtes et leurs invités deviennent alors des catégories d'êtres racialisés, catégories déterminées par un certain nombre de non-dits bien spécifiques. Dans l'imaginaire ou le préjugé national, il existerait une similitude chez les membres du peuple d'origine, car ce dernier a bâti une histoire commune avec courage et parfaite honnêteté. » (199-200)

« L'intégration laisse entendre qu'il y aura assimilation, bien que tout cela repose sur le principe qu'il existe une culture nationale et des valeurs universelles (que les citoyens d'origine partagent forcément), et qu'il faudra les inculquer aux nouveaux venus. Tout le discours entourant l'intégration maintient donc en place la hiérarchie raciale, même s'il donne l'impression de l'abolir. En général, on estime que la violence dont les filles et les femmes d'immigrants sont victimes, émane du fait que les Musulmans et les Européens ne partagent pas le même système de valeurs. » (211)

« A partir du moment où on inculque aux gens l'idée que la violence est une caractéristique propre à la culture des immigrants, il est bien difficile de n'en pas tenir compte lors des discussions portant sur les moyens à prendre pour mieux contrôler les étrangers. Mais ce qui est plus navrant quand on rejette sans équivoque une pratique jugée inhérente à telle culture, on ne se donne plus guère la peine de chercher à comprendre comment les mariages forcés et arrangés sont perçus au sein de la communauté en question, on ne se demande plus pourquoi une communauté racialisée, menacée, plus ou moins forcée de se replier sur elle-même, éprouve le besoin d'y recourir. (...) Le problème des mariages forcés est entièrement ramené à une question de culture. (...) Tous ces textes (ceux des législateurs norvégiens, nda) laissent clairement entendre que la citoyenneté s'organise selon une hiérarchie, qui nous est

maintenant familière. Il y a d'un côté, les citoyens d'origine, dont il faut respecter les valeurs (supérieures, il va sans dire) et, d'un autre côté, des étrangers, dont les valeurs risquent de corrompre le corps politique de la nation et qu'il convient donc d'assainir. Cette citoyenneté hiérarchique, toujours inspirée par la notion de choc des cultures, fit sa première apparition en 1995, quand la Norvège adopta son Plan d'action contre les mariages forcés, et elle s'imposa de manière plus évidente encore dans d'autres mesures législatives adoptées ultérieurement... » (212-213)

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

- *La culturalisation*

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Sur universalité/relativisme et progrès

- Rappel du texte sur les femmes de « La Baguette magique »
- Marx : *Introduction de 1857* :

« Plus on remonte dans l'histoire, plus l'individu – et par suite l'individu producteur, lui aussi, - apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand : cet état se manifeste tout d'abord de façon tout à fait naturelle dans la famille et dans la famille élargie jusqu'à former la tribu ; puis dans les différentes formes de communautés, issues de l'opposition et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la "société bourgeoise", que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les

rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. »

- Marx : *Manifeste* :

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Là où elle a pris le pouvoir, elle détruisit toutes les relations féodales, patriarcales, idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser d'autre lien entre l'homme et l'homme que le froid intérêt. Le pures exigences du "paiement comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité à quatre sous dans les eaux glacées du calcul égoïste. (...) La bourgeoisie a déchiré le voile de sentiment et d'émotion qui couvrait les relations familiales et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent. »

- Marx : *Fondements* ...

« La production fondée sur le capital crée ainsi les conditions de développement de toutes les propriétés de l'homme social, d'un individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses, bref d'une création sociale aussi universelle et totale que possible, car plus le niveau de culture de l'homme augmente, plus il est à même de jouir. (...) *Telle est la grande action civilisatrice du capital.* Il s'élève à un niveau social tel que toutes les sociétés antérieures apparaissent comme des développements purement *locaux* de l'humanité et comme une *idolâtrie de la nature* (souligné dans le texte). (...) De même, le capital se développe irrésistiblement au-delà des barrières nationales et des préjugés ; il ruine la divinisation de la nature en même temps que les coutumes ancestrales : il détruit la satisfaction de soi, cantonnée dans les limites étroites et basée sur un mode de vie et de reproduction traditionnel. Il abat tout cela, et il est lui-même en révolution constante, brisant toutes les entraves au développement des forces productives, à l'élargissement des besoins, à la diversité de la production, à l'exploitation et à l'échange de toutes les forces naturelles et spirituelles. » (Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, éd. Anthropos, t.1, pp. 366-367).

Le MPC a créé une « ligne de progrès » et maintenant cette ligne *existe*, elle n'est pas *relative*. La contradiction est maintenant apparue partout (Idéo All, p.98). Elle est un fait objectif. Avec la subsomption réelle, le relativisme n'a plus aucun sens, ce n'est plus une question. Partout, avec plus ou moins de conflits, l'individu est celui de l'Intro de 1857. C'est toujours la situation des femmes qui sert de critère, car c'est l'ultime barrière à l'indifférenciation de l'individu isolé dans le MPC lui-même.

La question du relativisme n'existe plus, c'est-à-dire que poser la question en termes de supériorité dans la liberté n'a aucun sens. La seule référence objective devenue universelle est celle de l'individu du MPC (même quand il s'agit de la critiquer et de s'y opposer, en général sur la question de la situation des femmes). Cette référence est même devenue *intérieure* à tout autre forme d'individualisation revendiquée. En Occident, le relativisme s'enferme dans une contradiction : pour que chacun dans sa différence suive *ses* règles, il faut donner la jouissance de *nos* lois « universelles » à tout le monde (voir Sherene H. Razack. *La chasse aux musulmans*, éd. Lux, pp.51-52)

La différence essentielle de contrôle et de reproduction de l'individualité dans le MPC vis-à-vis de tous les autres modes de production ou cultures qu'il intègre réside dans l'individu isolé siège de la liberté de choix. On en arrive toujours, en gros, à la reproduction des mêmes contraintes (voir les femmes), mais « c'est moi qui choisis » (cf. Barbara). La « culture » qui est conforme à l'individu existant comme étant l'individu isolé assure le plus de liberté (*Intro 1857* et *Manifeste*) L'universalisme occidental (celui de l'individu isolé) est réellement une victoire sur la tradition (communauté retreindre auto-exclusivement définie)

favorisant « l'exercice du libre-arbitre. De fait, maintenant, c'est comme ça. Ce « de fait maintenant » est l'existant et la « suite de l'histoire », c'est-à-dire les contradictions actuelles, s'écrira ou non à partir de ce que cet existant est et de ce qu'il a produit.

Il ne faut pas raisonner en termes axiologiques, en termes de valeurs, mais de façon objective. Il n'existe plus d'autres individus que l'individu isolé et son « libre arbitre » sur lequel pèse parfois le poids des traditions qui sont elles-mêmes en tant que traditions des produits du MPC (développement inégal, historicisation hiérarchique, disjonction entre reproduction du cap et reproduction de la force de travail).