



La Découverte



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

6. NI RACE, NI RACISME. CE QUE RACIALISER VEUT DIRE

[Didier Fassin](#)

in Didier Fassin, *Les nouvelles frontières de la société française*

La Découverte | « Poche / Sciences humaines et sociales »

2012 | pages 147 à 172

ISBN 9782707174536

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/les-nouvelles-frontieres-de-la-societe-francaise---page-147.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire

Didier Fassin

Au cours de la dernière décennie, la reconnaissance officielle du problème de la discrimination raciale, l'émergence d'un mouvement associatif noir, la dénonciation d'un racisme anti-blanc, la qualification des émeutes urbaines comme raciales, le débat sur la production de statistiques dites ethniques, la promotion dans les entreprises d'une politique de la diversité, la polémique sur la couleur des joueurs de l'équipe nationale de football, et bien d'autres faits dont l'accumulation même est significative ont levé un interdit lexical et rompu un apparent consensus qui semblaient caractériser la société française¹. On y avait définitivement enterré le langage de la race et le discours de la raciologie, pensait-on, et le radical disqualifié ne se trouvait plus guère employé que pour parler du racisme, et donc le condamner. Quant au vocabulaire racialisant et à la pensée racialisante, c'était assurément chez les autres qu'on les trouvait, et bien sûr avant tout aux États-Unis – et plus généralement dans le « monde anglo-saxon » – contre-modèle toujours fédérateur dans l'espace public français². Or, par une sorte d'ironie de l'histoire, l'annonce de l'avènement d'un ordre « post-racial » outre-Atlantique qu'on a vu, certes un peu hâtivement, consacré par l'élection de Barack Obama, coïncide avec une brutale redécouverte de la race en France – et d'abord chez les plus fervents défenseurs de la République – mais aussi plus largement en Europe³. Ainsi, en écho à la célèbre formule de l'intellectuel

1. Pour une discussion de ces faits, on peut se référer à l'ouvrage *De la question sociale à la question raciale* ? [Fassin et Fassin, 2006], notamment à l'introduction.

2. Sur ce rôle de repoussoir, il est intéressant de voir comment, en France, la première enquête nationale sur les discriminations raciales a été explicitement conçue pour échapper aux « *ethnic studies* » et proposer un « modèle français » [Fassin et Simon, 2007].

3. Le mot « race » sera ici généralement employé sans guillemets, sauf exception.

Africain-Américain W.E.B. Du Bois [1994 (1903)] qui, il y a un peu plus de cent ans, écrivait à propos des États-Unis que « le problème du ^{xx}e siècle était le problème de la ligne de couleur », on pourrait presque se demander si la question raciale n'est pas en train de devenir, en France, la nouvelle question sociale du ^{xxi}e siècle débutant. Sans nécessairement aller jusque-là, tout au moins doit-on reconnaître la nécessité de penser à nouveaux frais des réalités qui ébranlent des certitudes et bousculent des évidences. C'est à cet exercice que je voudrais m'employer ici en recourant au concept de racialisation.

Le mot lui-même n'est guère habituel dans la langue française et, par exemple, n'apparaît pas dans la plus récente édition du *Grand Robert*⁴. Il nous faudra donc nous demander si nous en avons réellement besoin, c'est-à-dire s'il nous apporte une meilleure intelligibilité du monde social : nous attendons en effet d'un concept qu'il soit heuristique. Il nous faudra également nous interroger sur ce que nous gagnons et ce que nous perdons à y recourir, non seulement d'un point de vue sociologique, mais également d'un point de vue politique, c'est-à-dire en termes de capacité à vivre ensemble : nous savons que les concepts que nous utilisons ont des effets dans la société qui dépassent souvent ce que nous en imaginons. La réflexion développée par Michael Banton [2005, p. 52] autour des « modes de racialisation » éclaire ce double enjeu de connaissance et d'action. D'un côté, il affirme qu'« en général, il est préférable de ne pas utiliser les mots race et racial à chaque fois qu'il existe une alternative », car « l'alternative est souvent plus précise ». De l'autre, il « distingue deux formes de langage », l'un de la vie quotidienne, l'autre de l'activité scientifique, pour en conclure que « si les chercheurs en sciences sociales peuvent certainement essayer de corriger le langage ordinaire, leur priorité doit être d'améliorer leurs réponses aux questions telles qu'elles sont définies dans leur champ de

Dans la mesure où le concept même de « racialisation » suppose une construction et une production des catégories raciales, il m'a semblé inutile d'alourdir la lecture du texte par une mise à distance typographique.

4. Dans l'édition de 2001, le substantif « race » fait l'objet de longs développements, tout comme l'adjectif « racial », non sans mises en garde assez inhabituelles dans ce type d'ouvrage. On aurait toutefois tort de croire que les dictionnaires anglais fassent une large place au mot « racialisation » qui, dans le *Shorter Oxford English Dictionary* par exemple, se trouve simplement défini comme « the process of making or becoming racist », une formulation bien éloignée des discussions sociologiques contemporaines.

recherche ». De la part d'un anthropologue qui a passé plus de cinquante ans à enquêter dans le domaine des « *race relations* » qu'il a contribué à fonder en Grande-Bretagne, ces deux observations méritent toute notre attention. Gardons par conséquent à l'esprit qu'il nous faut être économes dans l'usage du concept de racialisation et que nous devons avant tout l'aborder dans une perspective critique – ce qui ne signifie nullement le rejeter, mais au contraire l'affûter, en faire un instrument aigu d'analyse⁵. Je m'y emploierai dans les pages qui suivent, d'abord en présentant une série d'observations sur quelques difficultés que pose le recours au langage de la racialisation, ensuite, en m'efforçant d'en affiner le concept dans des termes qui nous le rendent utile pour mieux saisir certains enjeux importants des transformations des sociétés contemporaines.

Observations préalables

Que les dictionnaires n'aient pas d'entrée pour le mot racialisation et qu'il n'ait pas sa place dans le langage courant nous invite à quelques remarques préliminaires. Je soulignerai d'abord le paradoxe de l'éternel retour de la question raciale : si l'on doit aujourd'hui parler de racialisation, c'est qu'on n'en a pas terminé avec des réalités sociales dont on avait cru un peu rapidement que les sciences, biologiques en particulier, auraient littéralement raison. J'évoquerai ensuite l'aporie de l'énonciation performative : si penser en termes de racialisation permet de caractériser des phénomènes que d'autres concepts ne permettent pas de saisir, on ne peut pour autant éluder le fait que les nommer ainsi, c'est contribuer à les faire exister. Je mentionnerai enfin les conditions de l'apparition du mot dans les sciences sociales : dernier entré dans le lexique de la question raciale, il continue de faire l'objet de réserves et de critiques sur lesquelles il est utile de revenir.

5. En particulier, il ne sera pas question ici d'ethnicisation, un terme qui sert souvent à euphémiser le concept de racialisation, en français comme en anglais. Ainsi que l'observent Robert Miles et Michael Brown [2003, p. 93] : « Le concept d'ethnicité est souvent utilisé comme un mot politiquement correct pour parler de "race" – autrement dit, il signifie en fait un groupe qui est identifié comme ethnique en fonction d'indicateurs phénotypiques de sens commun ». On ne peut à l'évidence pas parler d'ethnicisation s'agissant de catégorisations telles que Noirs, Blancs, métis, etc. et l'enjeu des statistiques dites ethniques, en France, est bien un enjeu de racialisation des nomenclatures.

Paradoxe

Il y a d'abord un paradoxe de l'éternel retour de la question raciale. En effet, au terme d'un siècle d'efforts pour construire un discours raciologique savant et après diverses tentatives de le traduire en actes pour justifier *a posteriori* ou fonder *a priori* des politiques de discrimination, de ségrégation, d'oppression et même d'extermination, la condamnation universelle dont ces discours et ces actes ont fait l'objet laissait penser qu'on en avait à jamais fini avec l'idée de race. Le coup de grâce, si l'on peut dire, devait même être donné par l'Unesco dont le directeur général convoquait en 1949 une réunion d'experts censés proposer un argumentaire définitif contre l'idée de race⁶ : ce travail aboutissait à la publication, l'année suivante, d'une Déclaration affirmant l'unité du genre humain sur la base d'arguments supposés scientifiques dont la contestation par les biologistes entraînait pourtant la rédaction deux ans plus tard d'une seconde Déclaration, cette fois en phase avec les savoirs de l'époque plutôt qu'avec des bonnes intentions ; c'est en marge de cet exercice savant que Claude Lévi-Strauss, qui participait à la réflexion engagée par l'Unesco, écrivit le fameux opuscule *Race et histoire* [1955]. Au fond, sciences de la nature et sciences de la société semblaient s'être accordées pour remiser l'infamante notion de race dans les poubelles d'une histoire encore douloureuse. Et pendant plusieurs décennies, on a voulu croire que l'argumentaire scientifique contre les races suffirait à discréditer toute tentation raciologique et par conséquent à condamner pour toujours le racisme. Ce d'autant que les sociétés les plus affectées par ces théories semblaient résolument engagées dans cette voie, avec notamment le succès du Civil Rights Movement aux États-Unis.

Certes, des indices existaient d'une résistance à cette évolution autant souhaitée qu'annoncée. Dans les années 1980, en France, l'ascension politique du Front national, la banalisation de ses idées raciales et même la multiplication des crimes racistes

6. Comme le rappelle Wiktor Stoczkowski [2007], l'homme qui fut élu premier Directeur général de l'Unesco et lança donc le programme de travail sur les races, Julian Huxley, était un naturaliste qui avait écrit, deux décennies plus tôt, dans un article du *Spectator* : « L'esprit du Nègre est aussi différent de l'esprit du Blanc que le corps du Nègre est différent du corps du Blanc. » Autres temps, autres mœurs : c'est que, dans l'intervalle, il y a eu le nazisme.

avaient montré la permanence d'une question raciale dans sa forme la plus intolérante, cependant que la mobilisation antiraciste empruntait parfois des voies qui ne manquaient pas d'ambiguïté puisqu'elle passait de l'éloge de la différence à l'apologie du métissage. Pourfendeur des uns comme des autres, Pierre-André Taguieff insistait, dans *La Force du préjugé* (1988), sur les expressions culturalistes sous lesquelles se dissimulait le racisme, tout comme il critiquait la tournure tantôt différencialiste tantôt assimilationniste qu'adoptait l'antiracisme. Pourtant, il était encore possible à l'époque de penser la question raciale comme une question marginale aussi bien politiquement, puisqu'elle se trouvait réduite aux extrêmes de la sphère publique, qu'idéologiquement, puisqu'elle se traduisait seulement dans le langage discrédité du racisme. C'est cette vision rassurante selon laquelle le problème de la ligne de couleur était un problème du passé qui survivait seulement dans les périphéries les moins légitimes de l'espace public que les évolutions récentes de la société française, comme de bien d'autres, rendent caduque. Mais il ne s'agit pas pour autant de recourir au lexique d'hier pour penser les enjeux d'aujourd'hui, car les phénomènes dont il est question ne sont pas identiques : la discrimination, que l'on découvre officiellement, n'est pas le racisme, qui n'a évidemment pas disparu ; l'affirmation d'une identité noire, qui se manifeste bien au-delà du monde associatif, n'implique nullement la croyance en des races ; la prise en compte du blanc comme couleur, et donc pas seulement du noir, ne suppose pas une néoracologie.

Autrement dit, si retour de la question raciale il y a, ce n'est pas nécessairement sous la même forme qui serait indéfiniment répétée. On connaît la discussion sur le fait de savoir si le racisme précède sa qualification comme telle (qui est tardive puisqu'elle remonte au début du XX^e siècle) ou même sa théorisation préalable à travers le discours savant sur la pureté et la hiérarchie raciales (qui se constitue dans la seconde moitié du XIX^e siècle). Certains s'en tiennent à cette délimitation stricte, refusant d'aller au-delà des Gobineau, Le Bon et Vacher de Lapouge. D'autres au contraire en font remonter les prémisses dans la description inégale des races chez des philosophes comme Kant au XVIII^e siècle ou des voyageurs comme Bernier au XVII^e siècle⁷. En

7. Cornel West [1982], dans sa « généalogie du racisme moderne », préfère s'attacher

réalité, plutôt que de trancher entre les deux positions, mieux vaut considérer la généalogie au cours de laquelle le langage de la race exprime des réalités et des intentions différentes tout en suivant un fil commun à ces divers avatars. De même, pour la période récente, il nous faut penser la question raciale « après les races », pour paraphraser le titre d'un dossier de la revue *Actuel Marx* coordonné par Étienne Balibar [2005]. Et pour ce faire, plutôt que de nous en tenir au seul racisme à quoi se limitent les auteurs de ce volume, il nous faut penser la racialisation, non sans avoir examiné auparavant la contradiction à laquelle son usage nous confronte irrémédiablement.

Aporie

On peut en effet parler d'aporie de l'énonciation performative pour qualifier l'impasse dans laquelle se trouve toute pensée, parole et même action qui recourent au langage de la racialisation tout en contestant la réalité des races et utilisent la catégorisation raciale pour combattre le racisme. Cette impasse concerne l'ensemble des pratiques que l'on qualifiera de progressistes, en ce sens qu'elles rejettent l'idée de race, mais qu'elles doivent, pour lutter contre la discrimination raciale, en passer par la qualification et la quantification de groupes racialement définis. Par opposition, on peut considérer que les pratiques conservatrices ne sont généralement pas enfermées dans cette aporie, soit qu'elles s'affichent délibérément racialistes et racistes, soit à l'inverse qu'elles nient avec la même constance la réalité des races et l'évidence du racisme. C'est bien le fait à la fois de vouloir combattre le racisme et même les idées racialistes tout en se servant du lexique honni et contesté de la race qui constitue l'aporie de l'énonciation performative.

On sait que le reproche en est constamment adressé aux politiques dites d'*affirmative action*, parfois désignées en français, de manière ambiguë mais significative, sous l'expression de discrimination positive : elles reconduisent la catégorisation raciale

à montrer la constitution de la « suprématie blanche » à travers le discours sur les peuples noirs, jusqu'au cœur des Lumières, tant parmi les savants, de Linné à Buffon, que parmi les philosophes, de Hume à Voltaire. Pour une discussion sur les origines de l'idée ou du concept de race, on peut se référer aux travaux de Michael Banton [1977] et de Robert Bernasconi [2001].

pour compter les différents groupes et corriger les effets négatifs des législations ou des pratiques qui ont conduit à des inégalités⁸. On remarquera à cet égard que l'Afrique du Sud a tenté de contourner la difficulté en développant des politiques préférentielles en faveur de groupes « historiquement discriminés », ce qui inclut non seulement les « Noirs », c'est-à-dire explicitement les non-Blancs, mais aussi les « femmes » et les « handicapés » : dans les faits cependant, l'essentiel de l'intervention publique dans ce domaine est orienté vers les catégories telles qu'elles avaient été racialement définies par l'apartheid⁹. Au-delà de ces politiques spécifiques d'action positive, c'est, comme l'a montré Joan Wallach Scott [1996] à propos des femmes françaises, toute la lutte contre la domination et l'oppression qui se trouve prise dans cette relation aporétique qui consiste à utiliser les catégories qu'on dénonce pour mieux pouvoir les combattre, au risque cependant de contribuer à les produire ou tout au moins à les entériner. Or, ce qui pourrait apparaître comme une faiblesse inhérente à toute lutte contre les discriminations peut devenir une arme si l'on renverse le stigmat, comme Frantz Fanon [1952] le fait quand il parle lui-même sans complaisance – à la différence des apologues de la négritude – de « Noir » et même de « Nègre », redoublant ainsi la violence des mots dont d'autres se servent pour le nommer¹⁰. L'énonciation se fait ici performative de manière consciente et assumée : la racialisation n'est plus un inévitable pis-aller mais bien un instrument politique.

Les sciences sociales n'échappent pas à ces enjeux, aussi bien dans le travail des démographes qui décident ou non d'utiliser des

8. Pour une analyse de ces politiques aux États-Unis et des arguments qui lui sont opposés, on peut se référer aux livres de Terry Anderson [2004] et de Daniel Sabbagh [2004].

9. L'Employment Equity Act n°55 de 1998 parle de « *designated groups* », ce qui signifie « *black people, women and people with disabilities* ». Il est particulièrement intéressant pour mon propos que « *black people* » soit présenté comme a « *generic term which means Africans, Coloureds and Indians* » (on voit les intéressants problèmes de traduction que posent ces « désignations », puisque « *black* » signifie non-blanc alors que « *Africans* » veut dire Noirs). Autrement dit, c'est une construction politique et non un trait phénotypique. « *Noir* » ne correspond pas à une couleur de peau mais à une caractérisation par la discrimination. Voir <http://www.agsa.co.za/Portals/1/ACTS/EEA.pdf>.

10. Certains militants de la cause indienne, en Amérique du Sud, se proclament de même « *Indios* », terme devenu insultant à la manière de « *Nègres* », mais préféré au mot « *Indigenas* », qu'ils considèrent euphémisé et parfois teinté de paternalisme [Fassin, 1992]. C'est une stratégie similaire qu'emploient, dans un contexte et avec des mots différents, les activistes français qui se désignent aujourd'hui comme « *Indigènes de la République* », en référence à un langage colonial dont ils pensent retrouver la trace dans la société française contemporaine.

catégories racialisées pour mesurer des différences et des inégalités que dans la pratique des sociologues, des anthropologues ou des historiens, quand bien même ils s'efforcent de contester la réalité des races. Ainsi Yehudi Webster [1993, p. 3] les tient-il collectivement pour responsables, à côté des législateurs, des bureaucrates et des journalistes, de l'usage inflationniste de la catégorie de race aux États-Unis : « Ce sont les chercheurs en sciences sociales qui classent racialement les personnes, qui déclarent que la race est une entité sociale, qui admettent que la race ne peut pas être définie de manière satisfaisante, et qui affirment traiter de l'énigme de la race ». Autrement dit pour lui, même dans la mise à distance sceptique de la catégorie et du mot, l'insistance à les rappeler participe de sa banalisation. L'argument n'est certainement pas sans fondement, en particulier dans le contexte des États-Unis, pays dont l'espace public est saturé depuis plus d'un siècle par les discours sur la race. La situation française est évidemment bien différente à cet égard, le mot « race » y étant banni et le concept de « racialisation » inconnu. Il n'en reste pas moins qu'on ne peut sous-estimer les effets de la circulation du langage de la race depuis le champ scientifique vers le sens commun ni éluder les malentendus que peut provoquer une théorie de la racialisation, de quelque précaution oratoire qu'on croie l'entourer.

Genèse

Le terme ne s'est pourtant imposé jusqu'à présent ni dans le monde savant ni dans le langage ordinaire. Dernier venu des vocables construits à partir du radical « race », le mot « racialisation » apparaît en fait, à la fin du XIX^e siècle, sous la forme de son contraire : « déracialisation ». Comme le montrent Rohit Barot et John Bird [2001], bien que ce terme soit peu utilisé dans la première moitié du XX^e siècle, ses rares occurrences concernent la disparition des traits physiques distinctifs qui fondent l'identité d'un groupe humain généralement dans le contact avec d'autres groupes humains. Le métissage produit ainsi une déracialisation que l'on constate presque toujours pour la déplorer¹¹. S'il n'est

11. La connotation est toutefois différente dans une référence que donne Frantz Fanon [1952, p. 58] et qu'ignorent la plupart des historiens de la racialisation : il s'agit dans ce cas du fait, pour des Noirs, de se marier avec des Blanches, quitte à devoir choisir des

pas étonnant que le mot renvoie initialement à une réalité biologique ou phénotypique – s’il y a déracialisation, c’est bien qu’il y avait des races ou tout au moins des caractéristiques raciales dont précisément les acteurs se déprennent – il est donc sans doute plus remarquable que l’idée concerne alors le deuil de la race, autrement dit, d’une part qu’elle soit conçue comme une perte, d’autre part qu’elle suscite la déception. Par opposition, l’usage contemporain privilégie la racialisation comme construction sociale, non comme réalité physique, et comme production d’une catégorie, non comme destruction d’une identité, du reste le plus souvent pour en critiquer l’existence, et non pour se plaindre de son effacement.

C’est généralement à Frantz Fanon [2002 (1961), p. 202] qu’on fait remonter les prémisses de l’acception contemporaine du mot « racialisation », dans la mesure où, le premier, il en dénature la signification, en la plaçant sur le terrain de la culture. Dans le contexte de la décolonisation, il s’agit en effet pour lui de dénoncer la manière dont « l’intellectuel africain » se sent tenu de réhabiliter ce que le colonisateur a disqualifié et donc d’affirmer sa singularité culturelle – sa « négritude » – plutôt que son universalité :

Le nègre, qui n’a jamais été aussi nègre que depuis qu’il est dominé par le Blanc, quand il décide de faire preuve de culture, s’aperçoit que l’histoire lui impose un terrain précis et qu’il lui faut manifester une culture nègre. Et il est bien vrai que les grands responsables de cette racialisation de la pensée sont les Européens qui n’ont cessé d’opposer la culture blanche aux autres incultures.

Pour l’auteur des *Damnés de la terre*, il faudrait résister à cette imposition et dépasser l’assignation raciale au lieu de la revendiquer¹². Ce processus de subjectivation politique, qui est au cœur de toute sa réflexion dans la dernière partie de sa vie, sera pourtant

femmes de condition et de culture « inférieures », de façon à échapper à l’image stigmatisée que la société leur donne d’eux-mêmes. On pourrait donc parler à leur propos de déracialisation stratégique.

12. Tout en reconnaissant « l’obligation historique dans laquelle se sont trouvés les hommes de culture africains de racialiser leurs revendications », il y voit « une aliénation culturelle » de surcroît vouée à l’échec. Il en veut pour preuve l’alliance de son point de vue impossible entre les « nègres américains » et les « nègres africains », en particulier lors du premier Congrès de la société africaine de culture en 1956 : « Les nègres de Chicago ne ressemblaient aux Nigériens ou aux Tanganyikais que dans l’exacte mesure où ils se définissaient tous par rapport aux Blancs. Mais les premières confrontations passées, dès que la subjectivité s’est trouvée tranquillisée, les nègres américains se sont aperçus que les problèmes objectifs étaient fondamentalement hétérogènes » [Fanon 2002 (1961), p. 201-206]. On voit combien il s’oppose à toute forme de racialisation.

négligé par les sociologues, notamment britanniques, qui adopteront et développeront le concept après lui.

En effet, selon Michael Banton [1977, p. 18], qui l'introduit dans l'étude des *race relations*, on a affaire à un « processus, que l'on peut appeler racialisation, par lequel un mode de catégorisation s'est développé, a été appliqué de manière hésitante à l'écriture de l'histoire européenne puis de façon plus décidée aux autres populations du monde ». Le phénomène procède ainsi d'une objectivation du monde social conduisant à différencier explicitement des « races » sur des critères d'abord d'origine, en ce qui concerne l'Europe, et plus tard d'apparence, à l'égard de l'Afrique. On est donc dans un registre essentiellement cognitif. Avec Robert Miles [1982, p. 177] qui s'oppose vigoureusement à l'idée de *race relations*, le concept devient résolument plus politique, puisque c'est l'État qui racialise la société en segmentant la classe ouvrière pour séparer les travailleurs immigrés des nationaux et en faisant jouer alternativement les lois du marché qui impliquent la libre circulation de la force de travail et le contrôle des frontières qui restreint les flux migratoires. La racialisation est donc, selon lui, « un processus social dans lequel des sujets humains articulent et reproduisent l'idéologie du racisme et la pratique de la discrimination raciale, mais toujours dans un cadre qu'ils n'ont pas eux-mêmes déterminé ». Ce sont ainsi les rapports sociaux de production qui, par le jeu des politiques nationales, font exister des distinctions et des disparités raciales. Loin de procéder d'intentions ou de préjugés, la racialisation est un fait structurel dont l'interprétation recourt à la théorie marxiste. À la suite des travaux de ces deux sociologues, l'idée de racialisation va connaître un grand succès dans les sciences sociales de langue anglaise, notamment en Grande-Bretagne et aux États-Unis, aboutissant à ce que Karim Murji et John Solomos [2005, p. 11] qualifient d'« inflation conceptuelle », autrement dit non seulement de banalisation langagière mais aussi d'extension sémantique. Une évolution qui conduit d'ailleurs des auteurs comme David Theo Goldberg [2005, p. 88] à rejeter le mot, considérant qu'il n'a plus de valeur théorique et ajoutant même qu'il en déconseille fortement l'usage à ses étudiants...¹³ C'est dire qu'il nous faut maintenant

13. Pour autant, la distinction qu'il fait entre cinq configurations qu'il désigne comme américanisation, palestinisation, brésilianisation, européanisation et sud-africanisation du racisme et qu'il inscrit dans une théorie plus large de l'État raciste [Goldberg, 2002] est moins une critique de la racialisation qu'une exigence de contextualisation historique.

circonscrire de la manière la plus rigoureuse possible ce qui est en jeu dans la définition, la délimitation, la signification et les usages de ce qui ne peut nous servir de concept qu'à cette stricte condition.

Enjeux contemporains

La question de la contemporanéité, et donc de la temporalité à la fois commune et différente des sociétés, à laquelle Johannes Fabian [1983] puis Marc Augé [1994] ont consacré d'importantes analyses, est essentielle pour appréhender les enjeux du recours au concept de « racialisation ». La saturation du langage des sciences sociales que l'usage extensif de ce mot a provoquée en Grande-Bretagne, après quatre décennies d'études sur les *race relations*, ou aux États-Unis, après plus d'un siècle de travaux sur la race et le racisme, ne vaut évidemment pas pour la France où historiens, sociologues, anthropologues ont systématiquement évité non seulement le mot, mais aussi la réalité à laquelle il se réfère. Plus généralement, toutes les sociétés n'en sont pas au même moment de leur histoire de la question raciale et de la conscience qu'en ont ses membres. Du reste, au sein d'une société donnée et dans une période donnée, cette histoire s'exprime de manière diverse selon les positions occupées par les individus dans la relation racialisée. En Afrique du Sud, après 1994, les Blancs ont souvent été accusés de vouloir trop vite se débarrasser du passé de la ségrégation raciale au prétexte qu'il fallait se tourner vers l'avenir, cependant que les Noirs étaient suspectés de ressasser indéfiniment le ressentiment de leur oppression et de ne pouvoir dépasser l'horizon de la racialisation¹⁴. Plus largement, toutes les catégories et tous les groupes n'ont pas le même rapport à la question raciale car ils n'ont pas le même intérêt à la mobiliser : les dominants ou majoritaires sont plus prompts à vouloir en liquider la trace dans les discours, les dominés ou minoritaires rappellent au contraire la permanence de sa réalité dans les pratiques. Cette différenciation des temporalités entre les sociétés, mais aussi entre les catégories et les groupes sociaux, est essentielle à considérer pour l'usage critique du concept de racialisation.

14. Alors que Nelson Mandela s'était efforcé d'estomper cette différence, au moins officiellement, Thabo Mbeki, qui lui a succédé, l'a au contraire renforcée, notamment dans le cadre des polémiques qui ont accompagné l'épidémie de sida [Fassin, 2006].

Définition

Commençons donc par tenter de répondre à la question : qu'est-ce que la racialisation ? Avant de le faire, il nous faut accepter un ultime détour pour nous interroger sur ce que n'est pas la racialisation – un exercice rendu nécessaire tant le mot est sujet aux contresens et aux approximations.

Premièrement, parler de racialisation n'implique nullement qu'il y ait des races. Cette dénégation peut sembler à beaucoup superflue : l'expérience des débats publics et des discussions scientifiques enseigne que ce qui semble aller sans dire va encore mieux en le disant. Affirmons-le donc une fois encore : c'est précisément parce que les races n'existent pas qu'il faut s'intéresser à ce qui conduit nos sociétés à les faire exister dans le langage commun comme dans le discours savant, dans les idées comme dans les actes. Autrement dit à faire comme si les races existaient bel et bien – et ceci, sans même avoir nécessairement besoin de les nommer. Le concept de racialisation permet précisément de remettre en question non seulement le mot, mais l'idée même de race comme réalité qui serait en dernière instance physique ou biologique¹⁵. C'est Colette Guillaumin [2002 (1972), p. 92-97] qui s'est le plus méthodiquement employée à critiquer ce risque analytique : « Si nous nous maintenons au statut de réalité matérielle et concrète de la race, le racisme apparaît alors comme une conduite tautologique : un groupe opprimerait ou supprimerait les autres pour des causes en dernière analyse physiques. Et nous nous retrouvons dans une définition raciste du racisme ». Elle en conclut donc : « Une différence physique réelle n'existe que pour autant qu'elle est ainsi désignée, en tant que signifiant, par une culture quelconque », le mot race ne faisant que désigner « sous une forme symbolique la radicalisation de toute différence ». Le recours au concept de racialisation vise ici à élucider cette construction radicale de la différence dans les termes de la race.

Deuxièmement, parler de racialisation n'équivaut pas à parler du racisme. On a en effet souvent tendance à subsumer le premier

15. Un ensemble de travaux historiques conduits aux États-Unis a particulièrement rendu caduque toute analyse « naturaliste » du racisme en montrant notamment comment les Irlandais [Ignatiev, 1995] et les Juifs [Brodtkin, 1998] sont « devenus blancs », ce qui revenait à rappeler qu'ils ne l'avaient pas toujours été. Chinois et Japonais ont également dû en passer par plusieurs assignations raciales qui n'ont été ni homogènes ni stables.

terme sous le second, soit que l'on considère qu'il ne peut y avoir de racialisation, dans la société, que comme expression d'un racisme, individuel ou collectif, autrement dit intentionnel ou structurel, soit que l'on suggère que le recours au concept de racialisation, sous la plume d'un chercheur, ne peut être qu'une euphémisation voire une occultation de ce phénomène bien plus tangible qu'est le racisme. Que cette erreur présumée – consistant à parler de racialisation au lieu de racisme – soit dans le monde social ou dans les cercles savants ne changerait au fond pas grand-chose à l'affaire. Selon ces auteurs, la racialisation ne serait jamais innocente, que les acteurs qui la produisent en soient ou non conscients¹⁶. Dès lors le concept serait inutile et même dangereux puisqu'il trahirait la réalité. Or si la racialisation peut assurément se faire raciste, elle ne se résume pas à ce trait, par exemple, lorsqu'elle procède de l'identification raciale d'un groupe qui se reconnaît comme « noir » et se mobilise en tant que tel pour se compter et se constituer comme force politique ou comme réalité culturelle. Dans ce cas, on peut, avec Pap Ndiaye [2008, p. 62-69], considérer à l'inverse que c'est le refus d'accéder à cette reconnaissance qui serait problématique : « Pourquoi l'invisibilité des Noirs dans l'histoire et les sciences sociales françaises ? », s'interroge-t-il¹⁷. Penser en termes de racialisation, plutôt que de racisme, c'est en fait renoncer, au moins provisoirement, à la posture de dénonciation pour tenter de comprendre et d'interpréter un fait social dans sa totalité, à la manière maussienne, comme on le ferait de n'importe quel fait social.

Si l'on revient maintenant à la question : qu'est-ce que la racialisation ? On peut proposer deux niveaux de réponse.

À un premier niveau, qui est celui qui est pratiquement toujours retenu dans les ouvrages de sciences sociales sur ces questions, la racialisation est décrite comme un processus. Cette formulation n'est pas très éloignée de ce que Michael Omi et Howard Winant

16. C'est la position défendue notamment par Véronique De Rudder, Christian Poirer et François Vourc'h [2000] dans leur livre sur ce qu'ils appellent "l'inégalité raciste".

17. Le constat que fait Françoise Vergès [2005, p. 54-55], d'une absence de toute entrée concernant la colonisation, l'esclavage ou la question raciale dans les principaux ouvrages et dictionnaires historiques et politiques édités au cours des dernières décennies – notamment *Les Lieux de mémoire*, *l'Histoire des femmes* et le *Dictionnaire de philosophie politique* – invite à considérer une racialisation en creux, par laquelle la couleur des chercheurs – leur *whiteness*, dirait-on en anglais – influencerait profondément sur leur manière de voir le monde et de l'étudier.

[1986, p. 53-54] appellent des « formations raciales », c'est-à-dire des « processus sociohistoriques par lesquels des catégories raciales sont créées, habitées, transformées et détruites », catégories qui « signifient et symbolisent des conflits et des intérêts sociaux en référence à différents types de corps humains ». Dimensions socio-économique et socioculturelle sont ici liées¹⁸. Tous les auteurs qui pensent la racialisation en tant que processus soulignent le fait que les races n'existent pas comme telles mais résultent d'un travail social qui les fait exister pour des raisons qu'il est possible d'objectiver du point de vue des rapports sociaux, et donc notamment des rapports de production et des rapports de sens. Ainsi entendue, la racialisation procède par dénaturalisation de la race : il ne s'agit pas de partir de critères qui permettraient de dire ce qu'elle est, mais de dévoiler les mécanismes sociologiques qui conduisent les acteurs à y croire et à agir en fonction de cette croyance¹⁹. Parler de racialisation, c'est donc rendre explicite ce que le monde social produit de manière implicite.

Mais à un second niveau, je propose de la considérer aussi comme une problématisation du monde social. On peut en effet considérer avec Michel Foucault [2001 (1994), p. 1489] que la problématisation est « l'ensemble des pratiques discursives ou non qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et qui le constitue comme objet de la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) », ce qui « ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas ». La racialisation consiste à faire exister la question raciale, c'est-à-dire une certaine manière de décrire le monde social et de poser des problèmes dans l'espace public. Elle n'est pas un phénomène uniforme ou univoque, mais s'exprime de façon différente en fonction des moments, des contextes et des catégories ou des groupes qui s'y réfèrent ou s'en réclament. Une

18. On trouve la tentative la plus consistante et la plus convaincante pour « articuler » les deux dimensions, autrement dit les lectures marxiste et culturaliste de la question raciale, dans un texte de Stuart Hall [1980] préparé pour un volume édité par l'Unesco.

19. Un exemple intéressant en est donné par Ghassan Hage [2005] à propos des Libanais maronites chrétiens qui ont refusé, au début du xx^e siècle, d'être assignés à la catégorie des « *Asians* » à laquelle les autorités australiennes voulaient les rattacher dans le cadre de leur politique raciale et qui ont exigé d'être reconnus comme blancs. Ce « fétichisme identitaire », comme il le nomme, a une longue histoire au Liban et a servi notamment aux Maronites pour se distinguer des Druzes.

relation sera, selon les cas, établie avec l'esclavage et la traite transatlantique, la colonisation et l'immigration postcoloniale, le rapport à l'universalisme républicain ou au multiculturalisme libéral, à des valeurs supérieures ou à des expériences privées²⁰. Il s'agit donc à chaque fois d'examiner la configuration spécifique que prend la racialisation en suspendant le jugement pour mieux appréhender ce qu'elle met en jeu. Ainsi la racialisation procède-t-elle par démoralisation de la question raciale : il ne s'agit pas de savoir s'il est bien ou mal de se considérer comme noir ou de produire des statistiques utilisant la couleur comme variable, mais de constater que ces réalités existent et de s'interroger sur leur sens²¹. Cette lecture, qui consiste à examiner les faits et à écouter les acteurs, procède d'une démarche plus sociologiquement fondée et plus efficacement critique que l'habituelle dénonciation supposant de « savoir » avant même d'avoir engagé toute recherche.

Si l'on veut utiliser d'autres termes pour qualifier les deux acceptions du concept telles que je les propose, on peut dire que la racialisation est à la fois production de rapports sociaux (processus) et construction de catégories idéologiques (problématisation)²². Dans les deux cas, semble-t-il, ce n'est pas le chercheur (qui s'en voit souvent accusé), mais bien la société (c'est-à-dire les individus qui la composent) qui produit et construit la race. Toutefois le chercheur ne joue-t-il lui-même aucun rôle ? N'a-t-il pas une responsabilité, par son travail de qualification et d'interprétation des faits, dans ce double mouvement ? C'est ce que révèle le débat sur les limites de la racialisation.

20. Il existe, dans les sciences sociales, une tradition de comparaison des grands pays de la question raciale – il s'agit le plus souvent des États-Unis, du Brésil et de l'Afrique du Sud, mais d'autres peuvent être inclus – de Pierre Van den Berghe [1967] à Anthony Marx [2002].

21. L'enquête conduite par Ann Laura Stoler [2002] sur ce qu'elle appelle « la pensée raciale » dans les colonies procède de cette volonté de rompre avec certains raccourcis de la dénonciation pour pénétrer les « régimes de vérité » coloniaux.

22. Une distinction intéressante est avancée par Frank Reeves [1983, p. 174] à propos de la Grande-Bretagne, entre la « racialisation pratique », qui se réfère à des « changements dans le monde réel, dans le comportement social conscient ou inconscient » et la « racialisation idéologique », qui concerne des « changements dans le monde symbolique dans la manière dont les êtres humains choisissent de rendre compte de ce qu'ils perçoivent et de la manière dont ils agissent ». Elle ne recouvre cependant pas exactement la différence faite ici entre processus et problématisation.

Délimitation

Car de quelle race s'agit-il ? Ou plus exactement où commence et où s'arrête ce que l'on considère comme relevant de la racialisation comme processus et comme problématisation. La position la plus restrictive, à savoir nominaliste, est défendue par Michael Banton [2002]. Selon lui, il n'y a de racialisation que s'il existe un discours explicite sur la race : quand le mot lui-même n'est pas prononcé ou écrit par les acteurs, alors c'est un abus de langage de la part du sociologue que de parler de racialisation. Une telle restriction apparaît cependant injustifiée aux yeux de Robert Miles [1989] pour qui l'apparence et la généalogie sont des constructions sociales par lesquelles on peut justifier a posteriori des croyances raciales ou racistes, comme lorsqu'on racialise les juifs en leur donnant des attributs corporels censés les différencier au-delà de toute vraisemblance biologique ou physique. Il existe d'ailleurs en France des versions plus extensives encore, sinon de la racialisation, terme dont on a vu qu'il n'était pas utilisé, mais du racisme²³. Mais arrêtons-nous ici sur les deux formes qui suscitent aujourd'hui le plus de débat et appellent le plus de réflexion : les politiques, les pratiques et les discours à l'égard de l'immigration et à l'égard de l'Islam.

C'est Martin Barker [1981] qui a proposé de dépasser la classique définition du racisme comme affirmation de la supériorité d'une race ou manifestation d'une hostilité envers une autre pour prendre en considération une série de discours sur les étrangers en apparence anodins et justifiant pourtant des formes de rejet. Il prend pour exemple la fameuse phrase prononcée par Margaret Thatcher sur le sentiment que peuvent avoir les Britanniques d'être « submergés » par des vagues d'immigrés appartenant à des cultures étrangères et transformant le pays de manière inacceptable (une formule qui occupe en Grande-Bretagne une place équivalente à celle en France de la non moins illustre déclaration de

23. Ainsi, Colette Guillaumin [2002 (1972), p. 99] note que le terme raciste est appliqué indifféremment « aux rapports entre “blancs et noirs”, “aryens et juif”, “blancs et jaunes”, “arabes et européens”, “arabes et juifs” », mais aussi « entre colonisateurs et colonisés, étrangers et nationaux, femmes et hommes, patrons et ouvriers, adultes et enfants, monde industriel et tiers-monde ». De son côté, dans un texte peu connu, Pierre Bourdieu [1984] parle de « racisme de l'intelligence », qui est un « racisme de classe dominante », affirmant qu'il y a « autant de racismes qu'il y a de groupes qui ont besoin de se justifier d'exister comme ils existent, ce qui constitue la fonction invariante des racismes ».

Jacques Chirac sur « le bruit et l'odeur », citée en exergue de ce livre). Ce que ce chercheur britannique appelle le « nouveau racisme » correspond à l'usage subreptice d'arguments à l'encontre des étrangers – essentiellement non-occidentaux – suggérant et légitimant l'existence de différences radicales qui mettraient en danger une supposée identité nationale. Cette expansion de la question raciale jusqu'à englober la manière de stigmatiser certains étrangers est défendue par nombre d'auteurs, notamment au sein de l'Institute for Race Relations de Grande-Bretagne, telle Liz Fekete [2001] qui parle de « xénoracisme » pour qualifier une forme de racialisation des étrangers indépendamment de leur couleur de peau, mais en raison de leur misère et de leur déracinement, à commencer par les demandeurs d'asile, et ce quand bien même ils viennent d'Europe, comme les Kosovars, ou de ses marges, comme les Kurdes²⁴. On peut également penser bien sûr à cette forme particulière de construction raciale et souvent raciste des Roms, un groupe appartenant pourtant au monde européen et phénotypiquement non identifiable : l'intolérance à leur égard, la disqualification collective dont ils font l'objet, l'essentialisation même de supposées caractéristiques culturelles qui leur seraient communes permettent d'en faire une catégorie à part justifiant des formes de ségrégation et d'exclusion radicales, voire des meurtres racistes, comme on l'a vu notamment en Italie, en Roumanie, en Hongrie ou en Serbie.

Mais la question des nouvelles formes de racisme et donc aussi de racialisation a surtout été posée récemment autour des réactions hostiles à l'égard de l'islam et des musulmans qui se sont multipliées en Europe et en Amérique du Nord, dans un contexte international trop rapidement analysé en termes de « conflit de civilisations » [Huntington, 1996]. Ce qu'on a appelé « islamophobie » n'est assurément pas, comme on le croit souvent, un phénomène nouveau²⁵. Il puise dans ses racines dans l'histoire coloniale et notamment dans les préjugés de l'orientalisme dénoncé par Edward Saïd [Gingrich, 2001]. Probablement l'élément inédit réside-t-il

24. Ce racisme en quelque sorte déracialisé ne fait pas l'unanimité en Grande-Bretagne, des auteurs comme Robin Cohen (1994) qui préfère limiter ce langage aux catégorisations qui concernent la couleur et l'origine des individus.

25. Pour une analyse de l'islamophobie en Europe on pourra se référer aux articles de Pnina Werbner [2005] et de Matti Bunzl [2005] et aux discussions auxquelles ils ont donné lieu dans les revues qui les ont publiés, respectivement *Anthropology Today* et *American Ethnologist*.

dans une double confluence que souligne Olivier Roy [2005] : d'une part, entre la problématique de l'immigration (les musulmans sont dans ce cas facilement confondus avec les Arabes, comme du reste c'était le cas en Afrique du Nord coloniale) et la problématique de la religion (les musulmans sont alors vus comme mettant en danger la laïcité, comme dans l'affaire du voile) ; d'autre part, entre les discours classiquement de haine de l'étranger (qui font des musulmans le nouveau péril pour l'identité française) et des discours plus nouveaux d'intolérance à l'égard de l'islam (qui s'attaquent plus spécifiquement à la doctrine, à la culture, voire au Prophète). Pour des raisons diverses mais finalement convergentes, on a ainsi chez certains politiciens et intellectuels, de l'extrême droite à l'extrême gauche en passant par le centre, une dénonciation de « l'islamisation » de nos sociétés, avec une double stigmatisation des musulmans – bien au-delà de l'intégrisme islamiste supposé être la cible principale – et des autorités – toujours accusées d'être trop laxistes et de laisser se développer un communautarisme. La question de la racialisation et du racisme sous-jacents à ces prises de position violentes est souvent éludée au profit d'une argumentation qui affirme la nécessité de défendre, pour les uns l'identité nationale, pour les autres la laïcité républicaine. On ne peut cependant manquer de relever les nombreuses similitudes non seulement dans les formes rhétoriques, mais également dans les émotions exprimées et les représentations données, entre les expressions les plus virulentes de l'islamophobie et les manifestations traditionnelles de l'antisémitisme et du racisme, et ce jusque dans l'essentialisation culturelle et même la caricature physique des musulmans²⁶. On a bien affaire ici à une radicalisation de l'altérité.

26. On peut penser à un ensemble d'écrits particulièrement violents qui se sont multipliés en France dans les années 2000 et auxquels les grands médias ont complaisamment accordé un important écho : par exemple, Patrick Declercq proclamant, en première page du *Monde* le 11 août 2004, « je hais l'islam » dans un article où il affirme que « pour se protéger, l'homme musulman vit en banc, comme les petits poissons » (l'usage du singulier, l'assimilation à des masses, la comparaison animalière sont classiques dans la littérature raciste) ; ou encore Robert Redeker dépeignant Mohammed, dans une tribune du *Figaro* le 19 septembre 2006, comme « chef de guerre impitoyable, pillard, massacreur de juifs et polygame », déclarant que, « quand le judaïsme et le christianisme sont des religions dont les rites conjurent la violence, l'islam est une religion qui, dans son texte sacré même, autant que dans certains de ses rites, exalte violence et haine » et dénonçant « l'islamisation des esprits, une soumission plus ou moins consciente aux diktats de l'islam » de la part d'un « Occident qui prend le risque de passer pour faible » (les formulations insultantes, la réification et la hiérarchisation des religions, la référence paranoïaque à une

Signification

Comme le montrent les illustrations présentées jusqu'ici, la racialisation est d'abord et avant tout l'imposition d'une catégorie explicitement ou implicitement raciale sur des individus et des groupes, généralement pour les dominer ou les exploiter, pour les exclure ou les combattre. Le phénomène est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît et il existe une relation dialectique entre la discrimination et la reconnaissance. Dans un texte remarquable, Frantz Fanon [1952, p. 90] évoque sa découverte de la race : « “Sale nègre !” ou simplement : “Tiens un nègre !” J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets ». À travers cette interpellation²⁷, l'auteur de *Peau noire, masques blancs* se reconnaît comme ce par quoi il est désigné, son « être pour autrui ». Il ne se savait pas « nègre » l'instant d'avant, il le devient parce qu'il est nommé et dès lors le revendique. À ce diptyque de l'interpellation – l'interpellant et l'interpellé – on peut ajouter une autre figure, celle de l'observateur, celui qui assiste à la scène et qui va la commenter ou l'analyser. Il peut être statisticien ou psychologue, chercheur ou expert, journaliste ou politicien. À son tour, il va utiliser le vocabulaire rendu disponible ou nécessaire par l'interaction afin d'en rendre compte. Par conséquent, on peut analyser la signification de la racialisation par rapport à une scène à trois personnages ou même à trois personnes, au sens grammatical du terme. À la première personne, j'assigne. À la seconde personne, tu te reconnais. À la troisième personne, il rend compte. Revenons brièvement sur chacune d'elles.

invasion inéluctable et à un déclin occidental sont également des traits des pamphlets anti-sémites). On peut aussi évoquer la couverture d'un numéro hors-série publié en 2004 de la revue *Cités* dirigée par Yves-Charles Zarka sur « L'Islam en France » représentant un musulman au teint foncé en vêtement traditionnel, portant la barbe, regardant de biais et affublé d'un nez crochu, dos à dos avec une Marianne à la peau claire l'œil fixé droit devant elle (l'éditorial en appelle à un « esprit de résistance » face à l'islam).

27. Il est remarquable que Frantz Fanon anticipe ici la théorie célèbre formulée deux décennies plus tard par Louis Althusser [1976 (1970), p. 49] avec un exemple assez similaire : « L'idéologie “agit” ou “fonctionne” de telle sorte qu'elle “recrute” des sujets parmi les individus ou “transforme” les individus en sujets par cette opération très précise que nous appelons l'interpellation, qu'on peut se représenter sur le type même que la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : “hé, vous, là-bas !” Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient sujet. »

À la première personne, c'est le registre de l'assignation. Un agent, un groupe, une institution, l'État peuvent assigner un individu ou une collectivité à une réalité raciale. Cette assignation peut se faire explicitement, comme lorsqu'on établit des lois discriminatoires qui supposent que chacun trouve sa place dans l'une des catégories raciales définies et soit ensuite traité en fonction de cette place (cas de l'apartheid en Afrique du Sud), ou bien implicitement, comme lorsqu'on développe des pratiques discriminatoires sur un mode informel et souvent clandestin afin de sélectionner la main-d'œuvre en écartant certains indésirables pour leur appartenance raciale supposée (cas des processus d'exclusion mis à jour dans des agences pour l'emploi en France). L'assignation raciale est rarement neutre, tant d'un point de vue moral que politique. Elle suppose généralement une infériorisation du racialisé permettant de justifier *a posteriori* le traitement défavorable dont il fait l'objet de la part du racialisant, qu'il s'agisse d'exploitation, d'oppression, de ségrégation, voire d'extermination, ou de façon plus anodine, de moqueries, d'humiliations, de marginalisation. Dans son acception la plus large, la discrimination raciale est la traduction dans les faits de l'assignation raciale. L'innovation qu'a, de ce point de vue, représenté le paradigme de la discrimination par rapport à celui plus ancien du racisme réside principalement dans deux éléments²⁸. Premièrement, la discrimination est un acte pour lequel la question de l'intention raciste n'a pas besoin d'être posée : on peut discriminer à l'embauche sans être raciste, simplement par exemple parce qu'on anticipe que ses clients, eux, le sont ; cette dissociation de l'acte et de l'intention a des conséquences importantes du point de vue de la justice. Deuxièmement, la discrimination est un acte dont la portée et l'intelligibilité se posent moins au niveau individuel qu'au niveau structurel : certes ce sont généralement des individus concrets qui discriminent mais ils le font dans le cadre plus large d'une institution voire d'une société qui favorisent et légitiment ces pratiques ; cette inscription des pratiques individuelles dans leurs déterminations structurelles a des conséquences importantes du point de vue des politiques de promotion de l'égalité.

À la seconde personne, elle signifie la reconnaissance. Celle ou celui qui est assigné à une appartenance raciale et souvent

28. Sur l'innovation qu'a représentée l'introduction de la discrimination dans l'espace public français, je me permets de renvoyer à deux articles sur l'invention (2002) et l'histoire (2008) de ce concept.

discriminé à ce titre se découvre en quelque sorte racialement défini. Il faut souligner que le concept de reconnaissance se distingue de la notion commune d'identité. Alors que l'identité est fixe, la reconnaissance est dynamique : elle est identification, pourrait-on dire. Mais elle est plus que cela : elle procède aussi du retournement du stigmat. De la disqualification on passe à la valorisation. Aux États-Unis, de la *Harlem Renaissance* dans les années 1920 et 1930 au *Civil Rights Movement* dans les années 1950 et 1960, la reconnaissance passe par l'affirmation culturelle d'un droit à la différence autant que par l'exigence politique de droits universels²⁹. Dans un contexte certes bien distinct, la naissance du Conseil représentatif des associations noires en France relève de cette logique de reconnaissance, et du reste bien plus dans le registre politique que culturel : il s'agit plutôt de constater et de contester les discriminations que de mettre en avant des singularités, même si cette dimension n'est pas absente. En paraphrasant la célèbre formule sartrienne à propos des juifs, on pourrait dire que ce sont les discriminations raciales qui font les Noirs. Dès lors on conçoit que l'accusation de communautarisme n'a guère plus de sens que quand elle est adressée aux « jeunes des banlieues » dont la ségrégation dans des cités ne procède guère de choix qu'on leur aurait laissés et dont les revendications sont essentiellement de bénéficier des mêmes droits que les autres jeunes. Il est toutefois intéressant d'observer que tous les groupes racialisés n'ont pas la même tentation de retourner le stigmat en se reconnaissant dans le langage par lequel ils sont traités différemment : ainsi a-t-on en France un mouvement noir, mais non un mouvement arabe, par exemple. Cette divergence stratégique n'a guère été notée, *a fortiori* expliquée. Il est probable qu'elle tienne à des causes multiples dont notamment les histoires coloniales et les histoires des mobilisations.

Reste une troisième personne, qui est celle de l'objectivation. L'observateur qui rend compte de la racialisation par ses statistiques ou ses descriptions ajoute une nouvelle dimension à l'assignation et à la reconnaissance. Certes on pourrait faire remarquer qu'il redouble la première, puisqu'il entérine en quelque sorte l'assignation (en rangeant des individus dans les

29. La distinction entre les deux renvoie à deux options pratiques, la première illustrée par la négritude de Senghor, la seconde représentée par l'essentialisme stratégique de Spivak.

catégories qui lui sont ainsi données), et la seconde, puisqu'il participe aussi de la reconnaissance (en valorisant par ses études ou ses commentaires les groupes qui se constituent sur cette base). Mais son activité présente indéniablement une autonomie par rapport aux deux autres³⁰. On peut même dire que nombre des débats qui traversent l'espace public autour de la question raciale relèvent plus de cette troisième personne que des deux premières : le consensus est large, même s'il n'est pas très actif, pour dénoncer les discriminations ; les voix sont rares, qui s'opposent aux mobilisations des associations noires ; les controverses sont en revanche permanentes autour de l'observation des faits, et plus particulièrement de leur mesure et de leur interprétation³¹. L'observateur n'ignore du reste pas les risques de son métier et il est intéressant de constater qu'au cours de la période récente, une tendance forte de l'objectivation de la question raciale, dans les enquêtes, est paradoxalement passée, que ce soit aux États-Unis ou désormais en France, par l'attestation de sa dimension subjective (ce n'est pas l'enquêteur qui dit à quel groupe appartient l'enquêté, mais ce dernier qui se déclare). Quoi qu'il en soit, le regard de l'observateur est toujours potentiellement politique. « Pourquoi les disparités raciales et ethniques persistent », se demandent les auteurs d'un ouvrage sur les « couleurs de la pauvreté » aux États-Unis [Lin et Harris, 2008] dans lequel les auteurs exposent – l'ouvrage est destiné à un public large – les écarts entre « Whites », « African Americans » et « Latinos » en matière de pauvreté, d'éducation, de santé, etc., écarts qui subsistent lorsqu'on prend en compte les différences socioéconomiques. On peut s'interroger sur les effets que produirait, en France, semblable révélation de telles « disparités ethniques et raciales » que, jusqu'à présent, le refus de toute considération de ces variables a permis d'occulter.

30. C'est le cas notamment des travaux historiques et sociologiques qui, aux États-Unis surtout, ont dévoilé l'invisible « *whiteness* » [Roediger, 1991, Jacobson, 1998]. Sans leur attention aux points aveugles de la racialisation, la question raciale serait restée fondamentalement une « question noire » sans jamais que soit interrogée dans le même mouvement la « question blanche ».

31. On peut penser notamment aux polémiques à multiples rebondissements et aux alliances improbables qui ont entouré la production de statistiques dites ethniques.

Conclusion

L'introduction d'un nouveau concept peut toujours se penser, par analogie, dans les termes de l'analyse économique coûts-bénéfices. Il s'agit en l'occurrence bien sûr d'une économie intellectuelle qui n'est cependant pas sans conséquence politique. Parler de racialisation a potentiellement un double coût : théorique et social. Théorique, d'abord : il risque de simplifier les termes des relations d'altérité et d'inégalité, en rendant moins visibles d'autres dimensions, socioéconomiques notamment, et en essentialisant un processus au risque de perdre d'autres logiques de marginalisation ou d'exclusion, en particulier culturelles ou territoriales. Social, ensuite : la banalisation du concept et sa circulation dans l'espace public peuvent paradoxalement aboutir à légitimer des catégories de pensée dont on essaie précisément de montrer les effets pervers ; ce serait bien naïf et même irresponsable de la part des chercheurs en sciences sociales de sous-estimer ce risque ou de croire pouvoir le maîtriser. Pour autant, en regard des coûts, il y a des bénéfices. On peut penser en effet que c'est au moment où elle va le moins de soi – à la fois parce qu'elle fait l'objet d'un déni de la part même de ceux qui racialisent et parce qu'elle se manifeste sous des formes renouvelées qui n'ont plus guère à voir avec le vieux langage de la race – que nous avons le plus besoin d'un concept dont j'ai montré ici le caractère non univoque et pourtant fécond.

De ce point de vue, je me rallierais volontiers au mot d'Ali Rattansi [2005, p. 71] pour qui, « quelque soient ses limites, le concept de racialisation demeure indispensable », précisément parce qu'il « ouvre des pistes de recherche et de compréhension là où l'imposition brutale du mot “racisme” tend à les fermer ». S'il faut donc certainement pouvoir, avec Paul Gilroy [2000, p. 327], « imaginer une culture politique au-delà de la ligne de couleur », avec l'avènement d'un « humanisme planétaire » rendu possible grâce à un « universalisme stratégique », il faut aussi, de façon plus réaliste et plus urgente, s'attacher à comprendre ce qui nous tient éloigné de cette utopie. On peut espérer un jour pouvoir se passer du concept de racialisation – mais pas avant toutefois d'en avoir épuisé les potentialités heuristiques pour mieux comprendre le monde dans lequel nous vivons et, peut-être, le transformer. Certes le concept et le mot lui-même posent

problème. Mais c'est là son intérêt. Et c'est précisément lorsqu'il ne nous apparaîtra plus comme problématique qu'il nous faudra résolument l'abandonner.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER L. (1976), « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions (1964-1975)*, Éditions sociales, Paris, p. 67-125 (1^{ère} publication 1970).
- ANDERSON T. H. (2004), *The Pursuit of Fairness. A History of Affirmative Action*, Oxford University Press, Oxford.
- AUGÉ M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris.
- BALIBAR E. (2005), « La Construction du racisme », *Actuel Marx*, 38, p. 11-28.
- BANTON M. (1977), *The Idea of Race*, Tavistock, Londres.
- , (2002), *The International Politics of Race*, Polity, Cambridge.
- , (2005), « Historical and contemporary modes of racialization », in MURJI K. & SOLOMONS J. (dir.), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, p. 50-68.
- BARKER M. (1981), *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, Londres.
- BERNASCONI R. (2001), « Who invented the concept of race », in R. BERNASCONI (dir.), *Race*, Blackwell, Malden, Ms., p. 11-36.
- BOURDIEU P. (1984), « Le Racisme de l'intelligence », in *Choses dites*, Minuit, Paris.
- BRODWIN K. (1998), *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- BUNZL M. (2005), « Between anti-semitism and islamophobia. Some thoughts on New Europe », *American Ethnologist*, 32 (4), p. 499-508.
- COHEN R. (1994), *The Frontiers of Identity. The British and the Others*, Longman, Londres.
- DE RUDDER V., POIRET C., VOURC'H F. (2000), *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Presses universitaires de France, Paris.
- DU BOIS W.E.B. (1994), *The Souls of Black Folk*, Dover Publications, New York, 1^{ère} édition 1903.
- FABIAN J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.
- FANON F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Le Seuil, Paris.
- , (2002), *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1^{ère} édition 1961.
- FASSIN D. (1992), « Le Cinquième centenaire et le problème indien », *Esprit*, 187, p. 16-27.
- , (2002), « L'Invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, 52, (4), 395-415.
- , (2006), *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, La Découverte, Paris.

- , (2008), « Une brève histoire des discriminations », in FASSIN E. et HALPÉRIN J.L. (dir.), *Discriminations. Pratiques, savoirs, politiques*, La Documentation française, Paris, p. 49-56.
- FASSIN D., FASSIN E. (2006), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris.
- FASSIN D., SIMON P. (2008), « Un objet sans nom. L'introduction des discriminations dans la statistique française », *L'Homme*, 187-188, p. 271-294.
- FEKETE L. (2001), « The emergence of xeno-racism », *Race & Class*, 43 (2), p. 23-40.
- FOUCAULT M. (2001), « Le souci de la vérité » (entretien), in *Dits et écrits (1954-1988)*, tome 2, Gallimard, Paris, p. 1487-1497, 1^{ère} publication 1984.
- GINGRICH A. (2005), « Anthropological analyses of islamophobia and anti-semitism in Europe », *American Ethnologist*, 32 (4) : 513-515.
- GILROY P. (2000), *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Ms.
- GOLDBERG D.T. (2002), *The Racial State*, Blackwell, Oxford.
- , (2005), « Racial americanization », in K. MURJI et J. SOLOMOS (dir.), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, p. 87-101.
- GUILLAUMIN C. (2002), *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, Paris, 1^{ère} édition Mouton and Co. 1972.
- HAGE H. (2005), « White self-racialization as identity fetishism », in K. MURJI et J. SOLOMOS (dir.), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, p. 185-205.
- HALL S. (1980), « Race, articulation, and societies structured in dominance », in *Sociological Theories. Race and Colonialism*, Unesco, Paris, p. 305-345.
- HUNTINGTON S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York.
- IGNATIEV N. (1995), *How the Irish Became White*, Routledge, New York.
- JACOBSON M.F. (1998), *Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, Ms.
- LÉVI-STRAUSS C. (1952), *Race et histoire*, Unesco, Paris.
- LIN A.C., HARRIS D.R. (2008), *The Colors of Poverty. Why Racial and Ethnic Disparities Persist*, Russell Sage, New York.
- MARX A. (1998), *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MILES R. (1982), *Racism and Migrant Labour*, Routledge, Londres.
- , (1989), *Racism*, Routledge, Londres.
- MILES R., BROWN M. (2003), *Racism. Key Ideas*, Routledge, Londres.
- MURJI K., SOLOMOS J. (2005), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- NDIAYE P. (2008), *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris.
- OMI M., WINANT H. (1986), *Racial Formation in the United States From the Sixties to the Nineties*, Routledge and Kegan Paul, New York.

- RATTANSI A. (2005), « The uses of racialization », in K. MURJI et J. SOLOMOS (dir.), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, p. 271-301.
- REEVES F. (1983), *British Racial Discourse. A Study of British Political Discourse About Race and Race-Related Matters*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROEDIGER D. R. (1991), *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres.
- ROY O. (2005), *La Laïcité face à l'islam*, Stock, Paris.
- SABBAGH D. (2004), *L'Égalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*, Economica, Paris.
- SCOTT J.W. (1996), *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, Cambridge, Ms.
- STOCZKOWSKI W. (2007), « Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne. Un essai d'anthropologie réflexive », *L'Homme*, 182, p. 7-52.
- STOLER A. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in the Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley.
- TAGUIEFF P.A. (1988), *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris.
- VAN DEN BERGHE P. (1967), *Race and Racism. A Comparative Perspective*, Wiley, New York.
- VERGÈS F. (2005), « "Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc". Frantz Fanon, esclavage, race et racisme », *Actuel Marx*, 38, p. 45-63.
- WEBSTER Y.O. (1992), *The Racialization of America*, St Martin's Press, New York.
- WERBNER P. (2005), « Islamophobia. Incitement to religious hatred – Legislating for a new fear ? », *Anthropology Today*, 21 (1), p. 5-9.
- WEST C. (1977), *Prophesy Deliverance. Towards an Afro American Revolutionary Christianity*, Westminster Press, Philadelphie.