



L'IDENTITÉ

Ce document rassemble une sélection d'essais et de comptes rendus de lecture sur le thème de l'identité, publiés cette année sur lavedesidees.fr.

Barak Obama : de l'Afrique à l'Amérique ● Naissance de l'identification ● Critique de l'hégémonie culturelle ● Une histoire de la "folie" ● Comment on identifie les étrangers ● L'usage des catégories ethniques en débat ● Comment se sentir européen? ● « Parler d'autres langages que celui de la science » : entretien avec Gérard Noiriel ●

Sommaire

Barak Obama : de l'Afrique à l'Amérique, par Sylvie Laurent.....	3
--	---

Par ses origines, Barack Obama incarne le rêve de retrouvailles tant espérées entre l'Afrique et l'Amérique noire. Mais le mythe se heurte à la réalité : la supposée fraternité entre les « Africains-américains » et l'Afrique repose sur bien des malentendus. Après le portrait historique de John McCain, Sylvie Laurent propose une lecture de l'africanité d'Obama.

Naissance de l'identification, par Chiara Lucrezio Monticelli.....	13
--	----

À propos de *Une histoire de l'identité* de Vincent Denis, Champ Vallon, Seyssel, 2008.
Vincent Denis revient sur les origines de la société de surveillance, en retraçant la naissance des procédures d'identification des individus au XVIII^e et XIX^e siècle.

Critique de l'hégémonie culturelle, par Florent Guénard.....	17
--	----

À propos de *Identités et Cultures. Politiques des cultural studies*, de Stuart Hall, Editions Amsterdam, 2007
Dans les sociétés de masse, les productions culturelles sont au service des classes dirigeantes. Telle est la conviction du philosophe et sociologue britannique Stuart Hall, l'une des principales figures des *cultural studies*. Reste à savoir comment fonctionne cette codification de la réalité sociale.

Une histoire de la « folle », par Mathieu Trachman.....	20
---	----

À propos de *Folles de France, Repenser l'homosexualité masculine*, de Jean-Yves Le Talec, La découverte, 2008.
Les folles prètent plus souvent à rire qu'elles ne donnent à penser : c'est tout l'intérêt de l'ouvrage de Jean-Yves Le Talec que de prendre au sérieux le personnage de la folle dans le cadre d'une sociologie de la sexualité et de la culture.

Comment on identifie les étrangers, par Quentin Deluermoz.....	26
--	----

À propos de *L'Identification, genèse d'un travail d'État*, sous la direction de G. Noiriel, Belin, 2007.
Le problème n'est pas de décrypter l'« identité », culturelle ou sociale, des étrangers. La vraie question, pour l'historien Gérard Noiriel, consiste à mettre en évidence les procédés qui ont permis de les identifier au cours du temps, à l'aide de « papiers » ou d'autres techniques. Dans un stimulant recueil d'articles, qui réunit des spécialistes de toutes les périodes et de tous les pays, il étudie la genèse d'un contrôle à distance de plus en plus efficace.

L'usage des catégories ethniques en débat, par Mirna Safi.....	32
--	----

Dix ans après la revue *Population*, la *Revue française de sociologie* vient de publier un dossier-débat sur l'usage des catégories ethniques en sociologie. Les contributions permettent de mesurer la légitimité sociale et politique croissante de ces instruments.

Comment se sentir européen ? <i>par Céline Spector</i>	38
--	----

À propos de *Constitutional Patriotism* de Jan-Werner Müller, Princeton University Press, 2007.

Si nous pouvons aujourd’hui nous sentir encore liés à notre patrie, force est de constater que nous parvenons difficilement à nous sentir européens : l’enthousiasme des peuples pour une Europe avant tout économique est faible. Comment dès lors construire une identité européenne ? Le patriotisme constitutionnel, selon Jan-Werner Müller, est la seule réponse possible à cette question.

« Parler d'autres langages que celui de la science » : entretien avec Gérard Noiriel <i>propos recueillis par Ivan Jablonka & Nicolas Delalande</i>	44
--	----

À l’heure où immigration et identité nationale sont officiellement associées comme parties prenantes d’un problème, l’historien Gérard Noiriel revient pour lavedesidees.fr sur les enjeux scientifiques et politiques que ces notions recouvrent. Entretien.

Barak Obama : de l'Afrique à l'Amérique

par Sylvie LAURENT

Texte paru dans laviedesidees.fr le 18 avril 2008.

Par ses origines, Barack Obama incarne le rêve de retrouvailles tant espérées entre l'Afrique et l'Amérique noire. Mais le mythe se heurte à la réalité : la supposée fraternité entre les « Africains-américains » et l'Afrique repose sur bien des malentendus. Après le portrait historique de John McCain, Sylvie Laurent propose une lecture de l'africanité d'Obama.

Barack Obama connaît les subtilités du débat sur la race et les limites du discours sur l'identité noire. Il sait, depuis qu'il a découvert l'Afrique, terre de son père, que la « négritude », conscience et culture qui uniraient les Noirs d'Amérique et d'Afrique, peut n'être qu'une posture dans les ghettos de Chicago. De retour de ses voyages au Kenya, qui lui révélèrent sa part d'africanité, il constata, amer : « *Les Noirs américains ont toujours eu une relation ambiguë à l'Afrique. Aujourd'hui nous portons des vêtements Kente, célébrons le Kwanza et collons des posters de Nelson Mandela sur nos murs. Et quand nous voyageons en Afrique et découvrons que tout n'est pas beau et brillant, nous en revenons souvent profondément déçus* »¹.

¹ *Crisis*, Octobre 1995.

Obama l'Africain

Obama, qui tente de ne pas se laisser enfermer dans l'image-ghetto du « candidat racial », n'entend pas lever l'ambiguïté mais au contraire, en tirer le meilleur parti. Il rappelle sans cesse que ses racines sont d'un ailleurs lointain. Cela explique la commercialisation il y a quelques mois d'un DVD apologétique intitulé « Senator Obama goes to Africa » (2007) dans lequel on voit l'enfant du pays revenir sous les hourras au Kenya mais aussi traverser plusieurs pays dans lesquels il s'adresse « à ses frères ». Sa sœur Auma, kenyane, raconte à la caméra le cheminement du jeune Barack et la manière dont leur père tenta en vain de tenir à bout de bras une famille élargie à s'y perdre. Barack Obama, filmé ensuite à la chaire de l'université de Nairobi, confie à un auditoire conquis qu'il pense à ce père qui l'a fait ce qu'il est. Il fait même de la famille Obama, délitée, une métaphore de l'Afrique entière dont les ambitions immenses dans les années soixante ne se sont pas réalisées : la Nouvelle Afrique est en suspens. L'une comme l'autre furent pour Hussein Obama une « déception »². Barack, son improbable héritier, renoue avec l'espoir. Le documentaire met en scène le périple du sénateur. Entouré de sa famille africaine, il apparaît comme Ulysse rentrant à Itaque et seule une nourrice attentive doit le reconnaître ; c'est à grand-mère Sarah Hussein Onyango Obama, une de ses plus grandes supportrices, qu'échoit ce rôle. Cette étape ritualisée de la « reconnaissance » annonce le point d'orgue du film : le retour du fils prodigue dans le petit village de Kismu, dans lequel son père fut berger. Les enfants y chantent et les femmes dansent à la gloire du candidat sous les bannières « Welcome home ».

Il était rentré une première fois en 1987, voyage initiatique raconté dans son autobiographie *Dreams of my Father*, lors duquel il découvrit véritablement sa parenté africaine, immortalisée par une photographie de famille (voir ci-dessous), dont il manque l'âme et le trait d'union. Le grand absent est en effet Hussein, le père, dont Barack Obama tient tant à se réclamer lorsqu'il est en Afrique. Obama partage sans doute une expérience personnelle sincère lorsqu'il étreint devant la caméra les membres de sa famille et évoque sa fibre africaine, concluant sa visite par un « I love you guys and *Uriti uru* [good bye] ». Mais il sait mettre à profit ces symboles d'africanité. Ainsi, lorsqu'il visite le bidonville de Kibera, le plus grand du continent, il joue d'un intertexte avec les harangues qu'il a pu tenir dans les ghettos de Chicago, assurant qu'il travaillera personnellement avec le gouvernement pour améliorer leur sort. Mais il ajoute quelque chose qu'il n'aurait jamais dit dans le South Side : « vous êtes tous mes frères et mes sœurs ». Obama l'Africain d'Amérique est « rentré » et il veut que l'on sache qu'il est d'ici. Son message relève d'un double langage subtil.

Il envoie tout d'abord un message implicite aux Noirs américains en ravivant le rêve pan-africain qui devait réunir les fils exilés de l'Afrique au continent-mère. Lorsqu'il va en Afrique avec sa femme en 1995 ou en 2007 pour aller voir sa grand-mère demeurée dans son village de Nyangoma-Kogelo, il rappelle le lien de parenté entre les Noirs d'Amérique et l'Afrique, et se présente comme l'un des leurs. Un tel *signifying*³ n'est pas inutile alors que nombre d'Africains-américains lui ont reproché de ne pas être « assez noir », c'est-à-dire de ne pas posséder cet élément essentiel de l'identité afro-américaine : la mémoire de l'esclavage. Dans le même temps, cette « africanisation » d'Obama est un formidable appel du pied à l'électorat blanc. Un

² Il faut rappeler qu'Hussein Obama abandonna sa femme enceinte pour s'unir avec la mère de Barack Obama à Hawaï, nouvelle famille qu'il abandonna à son tour pour refaire sa vie en Afrique. Il tenta néanmoins d'être le chef de famille charismatique qui rassemble tous les Obama.

³ Concept mis au point par Henri Louis Gates visant à nommer l'intertexte implicite des discours africains américains, chaque phrase étant un langage codé insaisissable par les Blancs, réinterprétant toute une généalogie de textes qui lui ont préexisté.

Barack africain est bien plus acceptable qu'un Obama issu du ghetto. Dans le sillage de nouvelles vagues d'immigration venues d'Afrique, une sympathie et un respect particuliers se sont en effet fait jour pour ces immigrés dont on loue les vertus et l'éthique, celles-là même qui font – dans l'esprit de l'Amérique moyenne blanche – tant défaut aux Noirs américains. Il y a certes une réalité derrière cette vision bien commode : 40 % des Africains qui émigrent aux Etats-Unis ont un diplôme universitaire et leur revenu moyen, une fois installés, est supérieur de 30 % à celui des Afro-américains⁴. Obama apparaît donc comme l'« autre Noir », non pas celui qui réclame des réparations pour l'esclavage et la ségrégation mais comme l'Africain éduqué et travailleur, comme on en rencontre de plus en plus dans le pays. Candidat « purple »⁵, plus proche de l'immigré que du Noir, il serait rassurant pour des Blancs qui ne craignent rien tant que leurs propres descendants d'Africains⁶.

Une Afrique d'Epinal

Cette dialectique raciale est ancienne. Obama tente d'y prendre subtilement sa place, s'inscrivant dans la longue histoire des relations passionnées et jonchées de malentendus entre ceux qui ne s'appellent que depuis peu « Africains-américains »⁷ (dont certains veulent encore croire qu'ils sont une diaspora africaine) et une Afrique qui ne sait plus quoi penser de ces noirs déculturés. L'église de Barack Obama, la Trinity United Church of Christ de l'encombrant pasteur Jeremiah Wright se dit ainsi « afrocentriste »⁸ et l'on distingue, lors des prêches, nombre de fidèles en « kente », l'habit traditionnel Ashanti⁹. On rit en Afrique de ces Américains portant ces *dashikis* colorés qui les distinguent immédiatement comme touristes. Dans les rues des grandes métropoles américaines, les « vrais » Africains reconnaissent instantanément ces militants déguisés du « Black Power », qui se disent « Afrikans » avec le « K » de Kemet¹⁰ ou « Nubians »¹¹ pour signifier leur indéfectible africanité et leur retour aux glorieuses racines¹². Ce « recours à l'Afrique » leur permet à bien des égards de garder leur distance à l'égard de leur propre américanité¹³. Mais le souhait d'une recomposition

⁴ On estimait déjà il y a 10 ans que leur revenu moyen s'élevait à 30, 907 \$ contre 19, 533 pour les Afro-américains. Cité par Mwakikagile, p. 184.

⁵ C'est-à-dire à mi-chemin entre les Démocrates et les Républicains.

⁶ Certains ont ainsi accusé les détracteurs d'Obama de jouer sur la peur de la classe moyenne face à ses Noirs. L'universitaire Orlando Patterson soutient ainsi dans les colonnes du New York Times que le fameux clip des démocrates, « 3 o'clock in the morning », n'est qu'une adaptation de la scénographie du Ku Klux Klan, associant le Noir à une bête dangereuse.<http://www.nytimes.com/2008/03/11/opinion/11patterson.html>

⁷ Le terme commence à être utilisé dans les années 60, en particulier par les nationalistes noirs. Dans les années 80, Jesse Jackson proposa qu'il devienne le terme officiel pour désigner la communauté noire. Si les Blancs l'utilisent comme seule appellation « politiquement correcte », la plupart des Noirs se disent simplement « Noirs ».

⁸ <http://www.tucc.org/about.htm>

⁹ Pour en savoir plus sur cette tribu de l'Ouest africain, voir http://www.ashanti.com.au/pb/wp_8078438f.html

¹⁰ Nom, qui signifierait « terre noire », donné par les Egyptiens de l'Antiquité à leur terre. Il fut repris par les Afrocentristes qui font de l'Egypte leur civilisation première et nomment donc la nation afro-noire « Kemet ».

¹¹ Le royaume nubien, situé au sud de l'Egypte antique et dans le nord actuel du Soudan nourrit le mythe d'une nation noire toute puissante et jouit d'un grand prestige chez les Afrocentristes.

¹² Ce phénomène touche aussi certains Africains qui se sentent « contaminés » par la culture occidentale. Ainsi, le propre frère de Barack Obama, Roy – dont le père fut très influencé par son expérience américaine –, se rebaptisa Abongo, devint un militant de la sauvegarde de la culture Luo et se convertit à un Islam strict.

¹³ Voir Konate Kangbai, *La Place et l'utilisation de l'Afrique dans le processus identitaire des Noirs américains : discours interprétative et négociation*. Thèse de doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en

de la famille noire originelle apparaît illusoire, les Africains se sentant parfois plus proches des Blancs ou des autres minorités que de ces frères lointains.

Godfrey Mwakikagile, auteur africain vivant aux Etats-Unis et partisan d'un nouveau panafricanisme, présente dans son ouvrage *Relations Between Africans and African Americans- Misconceptions, Myths and Realities*¹⁴ les épisodes clés de la passion qui lie jusqu'à aujourd'hui les Noirs d'Amérique et l'Afrique. La représentation de l'Afrique en Amérique et l'expérience de l'Amérique par les nouveaux venus africains se confondent pour exprimer un insondable malentendu transatlantique. Les stéréotypes nourris par les uns comme par les autres sont déchiffrés et il en fait remonter la genèse à l'âge d'or de l'Europe impériale. Les Américains de toutes races sont en effet avant tout nourris d'une *doxa* européenne.

La grande plume africaine, Chinua Achebe, offrit une étude célèbre de la représentation de l'Afrique dans *Au cœur des ténèbres* de Joseph Conrad¹⁵. Le romancier nigérian, qui fustigea pour la même raison l'œuvre d'Hemingway, souligne la façon dont l'Afrique y est dessinée comme l'antithèse de la civilisation européenne, la bestialité la plus primitive guidant l'homme perdu sur le fleuve Congo vers les premiers âges de l'humanité. La laideur grotesque et la barbarie terrifiante du continent sombre et de ses cannibales sont à l'origine de la fascination d'un monde occidental qui s'y purge et s'y éprouve : « ... the thought of their humanity -- like yours... Ugly »¹⁶. Européens comme Américains ont fondamentalement conservé une part de ce stéréotype qu'il s'agisse de sa face tragique (l'Afrique est un espace sanglant de violence et de tribalisme) ou de sa face comique (cette vaste terre de jeu est occupée par des animaux colorés et par de bons sauvages arriérés, accueillant les touristes et leurs devises à bras ouverts).

La culture populaire comme la recherche universitaire sont au cœur de cette grande méprise mutuelle, née du chassé-croisé historique, psychologique et idéologique entre deux mondes noirs. Le cinéma américain le plus récent a ainsi fait une bonne place à l'Afrique dans sa production. *Hotel Rwanda*, *Blood Diamond* ou *The Last King of Scotland* sont, dans des styles très différents, conformes en un point : qu'il s'agisse d'un épisode héroïque du génocide rwandais, du financement de la guerre civile en Sierra Léone par la contrebande de diamants ou des états d'âmes d'un jeune occidental au contact du dictateur ougandais Idi Amin Dada, l'Afrique est un lieu de violence et de chaos. Préexistait à cette idée une vision romantique de l'Afrique, telle que le mélodrame de Sydney Pollack, *Out of Africa*, l'a mise en scène en 1985. Toute évocation de Nelson Mandela aux Etats-Unis (ou dans une moindre mesure de Desmond Tutu) suscite de la même façon un enthousiasme un peu naïf, l'icône sud-africaine étant, s'y l'on s'y penche, bien loin de l'idéal de non violence façon Luther King auquel on l'associe à tort. Finalement, l'image d'Epinal de l'Afrique qui semble s'imposer aujourd'hui outre-Atlantique est un savant mélange de ces visions tragique et romantique. Terre de mission, l'Afrique est devenue le grand éden des philanthropes américains qui découvrent un peuple, une terre et surtout une cause¹⁷.

Sciences Sociales, Paris, 2002.

¹⁴ New Africa Press, Dar el Salam Tanzania, 2007.

¹⁵ « An image of Africa : Racism in Conrad's Heart of Darkness » ; Massachusetts Review 18 (1977) et reproduit dans *Heart of Darkness, An Authoritative Text, Background and Sources, Criticism*. 3rd ed. Ed. Robert Kimbrough London: W. W Norton and Co., 1988. Disponible sur : <http://social.chass.ncsu.edu/wyrick/debclass/achcon.htm>

¹⁶ Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. Ed. Paul B. Armstrong. 4th ed. New York: W. W. Norton, 2006, p. 36.

¹⁷ En 1985, une première vague d'engouement pour l'Afrique s'était matérialisée par la chanson « We are the World » écrite par les chanteurs Mickael Jackson et Lionel Richie produit par Quincy Jones,

La cause africaine

En témoigne le numéro de juillet 2007 de la revue *Vanity Fair*, intitulé « The Africa Issue: Politics & Power », qui fut consacré au renouveau de l'espoir en Afrique. Y figuraient en bonne place les missionnaires modernes partis y chercher la rédemption¹⁸. La particularité de ce numéro fut la réalisation de vingt couvertures différentes, chacune constituée d'une photographie d'Annie Leibowitz et mettant en scène une parole circulant de bouche à oreille entre chacune des personnalités photographiées (Voir le *slideshow* de ces couvertures sur le site de Vanity Fair : <http://www.vanityfair.com/politics/features/2007/07/>). L'acteur Don Cheadle s'adresse à Barack Obama¹⁹, qui chuchote à l'oreille de Mohammed Ali qui se tourne vers Rania de Jordanie et ainsi de suite. Le ton de ce numéro est donné par la photographe, qui entend rendre hommage « à des personnalités qui oeuvrent pour améliorer le sort de l'Afrique, la rendre autonome et éradiquer le SIDA de son territoire ». Or, une seule personnalité sur 21 est africaine. On suggère donc que le destin de l'Afrique est entre les mains des bienfaiteurs américains.

Les personnalités formant les maillons de cette chaîne humanitaire mobilisée pour sauver l'Afrique incluent, outre Obama et Ali, Condoleeza Rice, Djimoun Hounsou, Maya Angelou, Chris Rock, Oprah Winfrey, Jay Z, Alicia Keys et Iman. La moitié de ces figures modernes de l'« africophilie » sont donc des Africains-américains ou, pour deux d'entre eux, des Africains installés aux Etats-Unis (Iman d'origine somalienne et Hounsou, malien). Cette surreprésentation n'est évidemment pas surprenante : elle est l'un des ultimes épisodes de cette relation tourmentée entre les Noirs américains et le continent matrice. Comme les Africains aiment à le rappeler, si certains Afro-américains se considèrent comme nos frères, ils se perçoivent comme des grands frères ! Le malentendu éternel qui transforme les cousins d'Amérique en moralistes arrogants est longuement décrit par Mwakikagile qui rappelle que les missionnaires noirs venus « civiliser » l'Afrique au XIX^e siècle étaient considérés comme des néo-coloniaux comme les autres. Pire encore, les esclaves américains libérés rêvant d'une Jérusalem noire qui fondèrent le Libéria en 1822 ont, pour réaliser leur utopie, exproprié les autochtones africains et formé une élite « américano-libérienne » qui priva les tribus indigènes de leur souveraineté jusqu'en 1980²⁰. Pourtant, c'est gorgés de bons sentiments et d'une sincère fraternité que certains Afro-américains s'investissent en Afrique. Ainsi, la célébrité et riche Oprah Winfrey a financé la création d'une académie de jeunes filles au sud de Johannesburg « destinée à former l'élite africaine de demain ». En janvier 2008, l'école fut inaugurée en présence de

d'après une chanson écrite par Bob Geldof. Destiné à lutter contre la famine en Ethiopie, ce titre fut vendu à plus de 7 millions d'exemplaires et l'album *USA for Africa : We Are The World* à près de 3 millions. Initiative inspirée, elle demeure modeste face au renouveau « charitairiste » qui s'empara d'une frange de l'élite culturelle américaine vingt ans plus tard. Le même Bob Geldof, secondé par le chanteur Bono (qui participa d'ailleurs lui aussi à « We are the World ») et les époux Gates marquèrent le début des années 2000 par l'extraordinaire publicité qu'ils donnèrent à l'action humanitaire à destination du Tiers-Monde et de l'Afrique en particulier. En 2007, Bob Geldof félicita même officiellement George Bush pour son action en Afrique.

¹⁸ On y trouve l'économiste Jeffrey Sachs, l'homme d'affaire Warren Buffett, l'ancien président Bill Clinton ou la chanteuse devenue documentariste Madonna.

¹⁹ Ce dernier déclare « *I can still remember my first trip to Africa, two decades ago, when my sister's Volkswagen Beetle broke down. When I went back recently we had better transportation. But there was another difference. While that first trip was about discovering my past, my recent trip was about Africa's future. And it filled me with hope—because while significant obstacles remain, I believe we have the chance to build more equitable and just societies so that all people have the chance to control their own destinies* ». Voir supra.

²⁰ Voir <http://www.pbs.org/wgbh/globalconnections/liberia/essays/history/> L'élection d'Ellen Johnson Sirleaf en 2005 mit à nouveau le Libéria sur le devant de la scène internationale.

Nelson Mandela et... de trois stars noires américaines (Spike Lee, Sydney Poitier et Tina Turner). Son rêve d'un Tuskegee²¹ pour pauvres sud-africaines fut hélas maculé quelques mois plus tard par l'annonce de maltraitements sexuelles commises dans l'école par une surveillante nommée Tiny Virginia Makopo.

La quête des racines

L'histoire de la recherche en maternité des Noirs américains est aussi ancienne que leur déracinement. Dès les premiers siècles de l'esclavage transatlantique, certains esclaves ont cherché à « rentrer » en Afrique. En 1703, Ayuba Suleiman Diallo, marchand d'esclaves dans la région du fleuve Sénégal est capturé par un négrier européen qui l'exile de l'autre côté de l'Atlantique où il devient esclave dans la colonie du Maryland. Après avoir tenté de s'échapper, il parvient à faire parvenir un courrier à Londres où des bienfaiteurs, sensibles à l'argument de son ascendance aristocratique, le firent libérer et recueillirent ses mémoires. Il fut la coqueluche du tout Londres avant de parvenir à rentrer en Afrique et de retrouver les siens. Cette incroyable aventure préfigure la longue épopée de Noirs américains qui continuent à se penser Africains et qui veulent rentrer. Ce rêve du retour est présenté par James Campbell dans *Middle Passages: African-American Journeys to Africa (1787-2005)*²² qui vient de paraître aux Etats-Unis²³.

Jusqu'à Obama, l'odyssée de la minorité noire américaine est parsemée de tentatives pour recréer le lien organique avec l'Afrique. Professeur à NYU, Saidiya Hartman raconte ainsi dans son ouvrage *Lose Your Mother: a Journey along the Atlantic Slave Route*²⁴ son second voyage au Ghana, en 1992, réalisé grâce à un programme d'échange Fulbright. Ce voyage, des dizaines de milliers d'Africains-américains l'ont accompli depuis l'indépendance du pays en 1957²⁵. Le fondateur de la nation, Kwame N'Krumah, qui fit ses études aux Etats-Unis, parvint mieux qu'aucun autre à donner corps au rêve panafricain. Franz Fanon théorise quelques années plus tard cette profonde gémellité entre les Africains victimes de l'oppression coloniale et les Noirs qui subissent la ségrégation²⁶. Martin Luther King dédia en 1957 un de ses plus grands discours, « The Birth of a New Nation », au jeune pays frère et parla de son chef comme de son *alter ego* africain. Libérés des Anglais comme le peuple élu d'Egypte, les Ghanéens annoncent la victoire des Noirs ségrégués. Par une incroyable coïncidence historique, il se trouva en effet qu'au moment où la loi sur les droits civiques des Noirs américains fut votée (1964), près de trente pays africains gagnèrent leur indépendance, un vaste mouvement de libération initié par le Ghana. Le révérend King l'a pourtant clairement dit, les Afro-américains ne sont pas des Africains. Ils sont néanmoins des frères et des modèles et King invite les Afro-américains à partir pour l'Afrique afin d'aider le jeune pays à se construire. Il fut entendu et, à l'exemple du grand W. E. B. Dubois, une communauté américaine idéaliste entama sa transhumance vers le Ghana. Dubois fut l'un des pères du panafricanisme américain, qui tint son premier Congrès officiel en 1919 à Paris. Une internationale « transcontinentale » du peuple noir devait

²¹ Fondée en 1880 par Booker T. Washington, l'université de Tuskegee dans l'Alabama fut le seul collège destiné et dirigés pour et par des Noirs. Son but était, par l'éducation, d'émanciper les Africains-américains, tout juste libérés de l'esclavage.

²² Penguin, New York, 2006.

²³ Voir le compte rendu de *La revue des livres et des idées*. Janvier-Février 2008, p. 3.

²⁴ Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2007.

²⁵ Encore aujourd'hui, on estime que 10 000 touristes américains s'y rendent chaque année.

²⁶ Il fut pour autant critique de l'illusion constituée selon lui par la "négritude", en particulier dans *Peau noire, masque blanc*.

les libérer de toutes les oppressions. Le rêve, un peu fané, retrouva un peu de vigueur avec le mirage ghanéen.

La grande illusion

Nombreux sont alors ceux qui, comme Saidiya Hartman, reçurent la gifle terrible de la désillusion. Les Noirs américains sont confrontés à leur altérité, à l'hostilité des Africains et à l'amertume de ceux de leurs compatriotes qui sont restés mais qui sont devenus cyniques. Kwame Anthony Appiah, lui-même fils d'un Ghanéen devenu professeur à Harvard, livre sa propre expérience dans un beau papier de la *New York Review of Books* consacré à la présentation d'ouvrages récents dont ceux de Campbell et d'Hartman²⁷. Sa conclusion est qu'on ne peut pas échapper au malentendu et à la désillusion. Oui, les Américains découvrent que les Africains ont participé à la traite et ils réalisent que la couleur de leur peau ne vaut pas grand-chose face à l'immensité océanique qui les sépare culturellement. Le ressentiment et l'incompréhension président à ces rencontres que l'on espérait être des retrouvailles. Hartman, comme tous ces pèlerins, rêvait d'empire Ashanti et de royaumes glorieux, et il doit non seulement admettre qu'elle n'a aucun lien avec cette Afrique fantasmée mais, pire encore, que ce mythe n'a jamais existé que dans son esprit rêveur. Appiah illustre les ravages de ce mirage par l'histoire de ce mercenaire « ghanéen » nommé Lee, propageant la peur et la violence au nom de l'idéal révolutionnaire africain, qui se révéla être un Afro-américain perdu dans sa folie panafricaine.

Souvent en effet, les Noirs d'Amérique croyaient à la possibilité de se retrouver en Afrique comme « chez eux », accusant les Blancs d'avoir toujours tout fait pour éviter une telle réunion. C'est notamment l'argument délivré par Malcom X lorsqu'il se rend lui-même à Accra en 1964. Il commence par accepter le nom yoruba que ses hôtes lui ont attribué, Omowale, avant d'accuser : « lorsqu'on examine les choses de près, on a aucune peine à entrevoir un gigantesque plan, destiné à empêcher la jonction des Africains d'Afrique et des Africains d'Amérique... L'unité entre Africains de l'Occident et Africains de la mère patrie modifiera le cours de l'histoire »²⁸. Il présidera pour réaliser ce grand dessein l'« Organization of Afro-American Unity » et tentera d'assurer, et peut-être même de convaincre ses amis africains que les Noirs américains se soucient *vraiment* de l'Afrique. « You are nothing but Africans » est son injonction identitaire. Il est alors le tenant d'une vision essentialiste et radicale de l'identité noire²⁹ qui inspira toute une mouvance dure des Afro-centristes.

L'africanité contestée

Ces derniers³⁰ ont aujourd'hui deux ennemis dans le monde académique : Henri Louis Gates et Kwame Anthony Appiah, deux amis depuis leur rencontre à Oxford lorsqu'ils étaient les étudiants – les disciples, même – de Wole Soyinka (prix Nobel de

²⁷ “What Was Africa to Them?” 27 septembre 2007. Traduit en français dans *La Revue internationale des Livres et des Idées*, cité plus haut.

²⁸ Cité dans *Malcom X, le pouvoir noir*, La Découverte, 2008, p.100.

²⁹ Cette position l'éloigne de la vision libérale et ouverte d'un DuBois ou d'un King et l'inscrit au contraire dans la filiation de Marcus Garvey. Ce nationaliste d'origine jamaïcaine fixa pour but aux Afro-américains dans les années 20 de provoquer la rédemption de l'Afrique en retournant s'y installer et en la purgeant de toute présence blanche. On parle parfois de « garveyisme ».

³⁰ L'un des chefs de file de ce courant dans le monde académique est Molefi Kete Asante, professeur à Temple University mais on peut aussi citer Kiton.

littérature en 1983). Appiah ressemble un peu à Obama. C'est en effet de l'union d'un père ghanéen et d'une Anglaise blanche que Kwame Anthony est le fruit (chacun de ses prénoms est bien sûr une part de son identité et il lui fallut mettre l'un avant l'autre). Comme le jeune Barack, il s'interroge sur son africanité dans un ouvrage tenant de la biographie et de la réflexion philosophique : *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*³¹. Il est aujourd'hui favorable à une lecture critique du continent fantasmé et à une déconstruction du mythe : l'Afrique a prêté la main au commerce des esclaves, a pratiqué l'esclavage sur son sol et se refuse à le reconnaître. Dans un article du *New York Times*, il raconte l'héritage toujours prégnant de cette culture esclavagiste sur sa propre famille³², aujourd'hui encore au Ghana. Dans la *New York Review of Books*, il décrit sans fards le mirage africain auquel lui aussi a parfois succombé. Après avoir raconté les aventures du soldat Lee, il conclut : « Vous pouvez ajouter Lee à la liste des Africains-américains trahis par leur rêve africain. ». Appiah ne croit ni en la « race » ni en une « négritude » essentialiste rassemblant par delà les continents des gens n'ayant en commun que leur couleur de peau. L'afro-centrisme est donc pour lui une aporie mais elle n'interdit pas aux Noirs d'Amérique de penser leurs origines africaines.

Ce n'est pas une quête des origines mais véritablement une enquête judiciaire que son ami Skip Gates propose justement aux Afro-américains depuis quelques années. A l'aide d'un site intitulé « African DNA » (<http://www.africandna.com/News.aspx>), d'un livre³³ et surtout par la médiatisation de trois volets télévisés de son expérience, Henri Louis Gates utilise le code génétique des Noirs américains comme fil d'Ariane pouvant les ramener à l'Afrique. Son but est presque de « prouver » la filiation. Selon lui, si l'héritage culturel africain est une part indéniable de l'identité de l'Afro-américain, l'ADN lui donne une consistance en permettant d'identifier la zone géographique et éventuellement la tribu dont on est issu. Chaque Noir peut ainsi envoyer un petit prélèvement de muqueuse buccale à « African dna » et connaître sa terre originelle, localiser ses lointains cousins. Gates promet en substance « des racines dans une pipette »³⁴. Le dernier volet télévisuel de son entreprise diffusé en février 2008, « African-American Lives 2 », montre comme les précédents une série de stars afro-américaines sur la trace de leurs origines et donc de leur identité. Morgan Freeman, Chris Rock, Tina Turner, Don Cheadle ou Maya Angelou sont secondés dans leur quête par des généticiens mais aussi par des généalogistes. En effet, si la promesse de la révélation d'une parenté africaine jusqu'alors inconnue motive souvent une telle démarche, ce n'est pas ce qui apparaît sous la lumière du microscope.

Gates offre en effet avant tout à ses invités des récits de grands-parents ou d'arrière grands-parents, héros du quotidien dans une Amérique raciste, qui parvinrent à fonder une école ou à traverser le pays pour retrouver un être aimé. Les informations révélées sont d'autant plus éloignées en réalité de l'Afrique qu'elles révèlent brutalement la part « blanche » de l'hérédité des Noirs américains. Le grand paradoxe et la grande désillusion surviennent alors : les cobayes s'attendent à être promus Luo, Ashanti ou Zulu, et on leur révèle qu'au moins un de leur grands-parents est un Blanc. Lors du premier épisode, Henri Louis Gates apprend, sidéré, que la moitié de son capital génétique est « européen » c'est-à-dire blanc. Les Afro-américains sont donc bien plus des métisses que des Africains. Et lorsque l'enquête parvient à atteindre l'Afrique, la « Mother Africa » révélée n'est pas celle que l'on avait fantasmée. Ainsi, le deuxième

³¹ Oxford University Press, 1992.

³² « A Slow Emancipation », *NYT*, 18 mars 2007.

³³ *Finding Oprah's Roots : Finding Your Own*, Crown; New York, 2007.

³⁴ Felicia R. Lee, « Famous Black lives Through DNA's Prism », *NYT*, 5 février 2008.

épisode, consacrée à Oprah Winfrey³⁵ révéla l'arbre généalogique américain de la présentatrice mais parvint aussi à identifier son « origine africaine ». Oprah Winfrey affirmait être « Zulu », s'être toujours sentie « Zulu ». Elle apprend qu'elle est en réalité d'une ethnie libérienne et on le sent, cette révélation cruelle la laisse déçue.

L'Amérique démythifiée

L'Afrique, lorsqu'elle cesse d'être un mythe lointain est donc la source d'une grande désillusion et témoigne d'un grand malentendu pour les Noirs américains. Mais l'inverse est également vrai. Lorsqu'il est au Kenya, une amie de son père révèle à Barack le chiasme qui brisa l'unité symbolique : « les jeunes Américains ont une vision romantique de l'Afrique alors que, pour ton père comme pour moi, c'était l'inverse, nous espérions trouver toutes les réponses en Amérique. »³⁶. Or, les centaines de milliers d'Africains qui migrent aux Etats-Unis (leur croissance démographique est la plus forte parmi de toutes les minorités de New York) découvrent non seulement le racisme d'une société majoritairement blanche mais également l'hostilité des Afro-américains. Cette dernière trouve sa source à la fois dans le registre classique des stéréotypes liés à « l'arriération » de l'Afrique (discours né dans la bouche des Blancs mais qu'ils ont intégré) mais aussi dans le ressentiment et la mémoire douloureuse de l'esclavage. « Vous nous avez vendus ! » est le reproche que certains Noirs américains expriment à demi-mot. Ne pas avoir été déporté et réduit en esclavage aux Amériques excluraient *de facto* les Africains de la communauté noire.

Le malentendu, terrible, est magistralement mis en scène dans le film de Rachid Bouchareb, *Little Senegal* (2001). Un vieil homme quitte le Sénégal pour retrouver un de ses descendants vivant de l'autre côté de l'Atlantique. Il doit faire face à la défiance de ces derniers et à la haine des Afro-américains envers ces immigrés qu'ils méprisent : « macaque », « sale Africain, remonte dans ton arbre ! » sont les insultes entendues dans le film mais dont témoignent par ailleurs nombre d'Africains que Mwakikagile a rencontrés. La ligne de couleur n'est plus seulement entre Noirs et Blancs mais entre Noirs et immigrés noirs. Certains Afro-américains ne veulent pas être confondus avec ceux dont ils aiment pourtant se dire les frères. Ils aiment davantage l'Afrique que les Africains.

C'est ce que suggère l'association étudiante d'Harvard qui, en se nommant « The Descendants », vise à se distinguer des autres Noirs présents sur le campus. Ils leur reprochent, comme nombre d'étudiants noirs américains dans le pays, de profiter indûment de la politique d'« Affirmative Action » qui devrait, selon eux, leur être réservée. Ils n'ignorent pas qu'un Noir, quel qu'il soit, subit le racisme et la discrimination, comme l'illustra tragiquement l'assassinat d'Amadou Diallo³⁷ en 1999 par la police new-yorkaise qui, par cette bavure, sembla lier le sort des immigrés africains à celui des Afro-américains. Mais en réalité, dans les ghettos du Bronx comme sur le campus de Cambridge, une même amertume s'exprime : les Africains seraient des privilégiés qui ne connaîtraient pas les difficultés des Afro-américains pour accéder à ce qui semble l'apanage des Blancs : l'éducation supérieure et les emplois qualifiés. Les

³⁵ *Finding Oprah's Roots*, PBS.

³⁶ *Dreams from My Father-A Story of Race and Inheritance*, Three Rivers Press, New York, 1995, p. 432.

³⁷ Cet immigré ghanéen reçu plus de 17 balles dans le corps alors qu'il n'était ni armé ni menaçant. Les réactions furent vives dans la diaspora ouest-africaine du Bronx et l'on commença à distinguer parmi les Noirs. Voir

<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990CE2D8153AF937A25751C0A96F958260>

Africains, qui ne représentent que 3% des Noirs aux Etats-Unis constituent il est vrai 25% des étudiants noirs des universités publiques et plus de 40% de ceux de la prestigieuse Ivy League. La maîtrise de la langue anglaise, l'injonction familiale à réussir³⁸, la qualité de l'enseignement qu'ils ont reçu en Afrique et la vénération pour l'éducation (au nom de laquelle ils se sont, comme Hussein Obama, exilés) facilitent incontestablement leur intégration.

Mais on laisse aussi entendre que les Africains seraient plus dociles, davantage prompts à se soumettre aux exigences arrogantes des Blancs³⁹. L'un des Africains interviewé par Mwakikagile raconte les brimades que les Afro-américains lui font subir, l'obligeant à chanter « à voix haute » l'hymne immortalisé par James Brown « I'm black and I'm proud » (<http://fr.youtube.com/watch?v=2VRSaVDlpDI>). Or justement, ces Africains ne veulent pas se dire « Noirs » et être ainsi identifié à l'*underclass* des Noirs américains. Ils leur rendent bien souvent le mépris dont ils sont victimes en les qualifiant (entre Nigériens notamment⁴⁰) d'« akata », mot d'origine yoruba qui signifie bête, brute, et qui suggère par extension leur absence d'éducation et de décence. Les Noirs d'Amérique moquent leur accent et leur mauvais anglais ? Ils affirment eux pratiquer un anglais « kingsien » de la plus pure facture là où les autres parleraient un charabia d'anglais dit *ebonics*. On les dit dociles ? Ils rappellent qu'eux ne vivent pas dans un monde régi par des Blancs qui ont dénaturé l'homme noir. Ils sont, eux, les civilisés qui élèvent leurs enfants dans le respect des anciens et du savoir. Les femmes africaines ne veulent pas s'unir avec des hommes afro-américains qu'elles perçoivent comme des machos autoritaires et des pères irresponsables. S'ils se sentent proches d'autres Noirs, c'est bien d'avantage des immigrés caribéens dont ils partagent leur semble-t-il davantage de valeurs communes⁴¹. Les deux communautés expriment avec agressivité parfois un sentiment d'altérité qui apparaît comme le déni d'une familiarité que le temps et la distance ont voilée.

When Barry became Barack

Dans la littérature contemporaine, un nom signifie pourtant cette conscience irréductible, malgré le déracinement et l'américanisation forcée, d'une identité africaine des Noirs d'Amérique : Kunta Kinte. Personnage central du roman *Roots* d'Alex Haley, qui donna lieu dans les années 1970 à une série télévisée dont l'impact fut considérable

³⁸ Dans Les belles choses que portent le ciel, le romancier Jinaw Mengestu fait dire à son héros : « Lorsque mon oncle Berhane m'avait demandé pourquoi j'avais choisi d'ouvrir une petite épicerie dans un quartier noir pauvre alors que rien dans ma vie ne m'avait préparé à ce genre de chose ... je ne lui avais jamais dit... Il nourrissait les plus grandes ambitions pour moi, lorsque j'étais arrivé d'Ethiopie. « Tu verras, me disait-il toujours de sa voix douce et éloquente, tu seras ingénieur ou bien médecin... Les larmes lui montaient parfois aux yeux quand il parlait de l'avenir qui, croyait-il, ne pouvait qu'être plein de choses meilleurs et plus belles... J'étais pauvre, noir et portais l'anonymat qui allait avec ça comme un bouclier contre toutes les premières ambitions de l'immigrant, qui m'avaient depuis longtemps déserté, si tant est que je les ai un jour ressenties. De fait, je n'étais pas venu en Amérique pour trouver une vie meilleure. J'étais arrivé en courant et en hurlant, avec les fantômes d'une ancienne vie fermement attachée à mon dos. »

³⁹ Leslie Goff, « Coming to America », BBC Focus on Africa, Janvier-mars 2008.

⁴⁰ Les Nigériens, qui forment l'une des principales diasporas africaines aux Etats-Unis sont l'avant-garde de la réflexion sur la place des Africains en Amérique. La romancière Chimamanda Ngozi Adichie, présentée comme la nouvelle Achebe, donna avec deux nouvelles (« You in America » et « My Mother, the Crazy African ») une voix aux Africains exilés. Etudiante à Yale, elle appartient à ses Africains de la Ivy League que jalourent les Noirs américains. Voir « From the motherland ; eight Africans and their contributions to the world », *Ebony*, April 2008.

⁴¹ Le chanteur africain Akon qui est devenu une star du hip-hop aux Etats-Unis l'illustre dans la chanson interprétée en duo avec l'Haitien Wyclef Jean « Sweetest Girl-Dollar Bills » dont l'album s'intitule « Memoirs of an immigrant ».

chez les Noirs américains mais aussi chez de nombreux Africains. Capturé en Afrique où il est un membre valeureux de l'ethnie Mandika, devenu esclave dans les colonies américaines, Kunta Kinte doit renoncer à son nom africain afin que les propriétaires d'esclaves lui imposent dans un baptême de sang, le prénom humiliant de « Toby ». En refusant longtemps, malgré les coups de fouets, de perdre son nom et donc son âme, Kunta Kinte est devenu une icône et un symbole de la résistance des Noirs à l'oppression blanche. Avec le temps, il est même devenu l'objet de la dérision des Afro-américains les plus sarcastiques comme le comédien Richard Pryor, qui raillait dans un de ses sketches le martyr grotesque d'un Noir qui s'entête à se dire africain. En ce début d'avril 2008, le magazine *Newsweek*, dans un numéro intitulé « When 'Barry' Became Barack », relate l'histoire d'un jeune garçon qui décida vers vingt ans que son surnom américain « Barry » était une imposture et qu'il redeviendrait lui-même en retrouvant son nom africain, Barack. Obama-Kinte est donc parvenu à imposer sa légende et, avant de parvenir à unir Blancs et Noirs derrière sa candidature, à rassembler les Afro-américains entre eux et aussi à réconcilier, pour un temps, les Noirs des deux cotés de l'Atlantique.

Naissance de l'identification

par Chiara LUCREZIO MONTICELLI

Texte paru dans laviedesidees.fr le 12 juin 2008.

Vincent Denis revient sur les origines de la société de surveillance, en retraçant la naissance des procédures d'identification des individus au XVIII^e et XIX^e siècle.

Recensé : Vincent Denis, *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815*, Champ Vallon, Seyssel, 2008. 462 p., 30 €.

Dès lors qu'elle s'inscrit dans une perspective de longue durée, de la révolution des XVIII^e et XIX^e siècles aux récents débats autour du 11 septembre 2001, l'histoire de l'identité et de l'identification personnelle s'impose comme un domaine de recherche aux implications nombreuses et importantes. Parallèlement, elle souffre de ses contours instables, qui sont sans cesse susceptibles de révision sur le plan politique, administratif et culturel.

Pour évoquer une telle quantité d'incidences, tant sur le plan historique que de l'imaginaire, Vincent Denis commence son livre par deux références littéraires appropriées : l'histoire de Martin Guerre au XVI^e siècle, magistralement reconstituée par l'historienne Natalie Zemon Davis⁴², et le roman d'Honoré de Balzac *Le Colonel Chabert* (1832). À partir de la fin du XIX^e siècle, les œuvres inspirées par le thème du dilemme identitaire se multiplient dans toute l'Europe (pensons à Dostoïevski, à Stevenson, à Wilde, à Pirandello), dégagant ainsi une zone cruciale pour la définition de la conscience collective. De façon plus spécifique, les deux exemples choisis par l'auteur, l'un réel et l'autre relevant de la fiction, représentent exactement les bornes chronologiques qui délimitent l'objet de son étude, à savoir le processus de transformation de la notion d'identité personnelle en France.

Le livre s'attache avec succès à reconstruire le cadre historique (1715-1815) qui rend intelligible la variété de phénomènes liés à l'élaboration d'un nouveau modèle de l'identité. En s'inspirant des travaux de Michel Foucault, de Norbert Elias, de Pierre Bourdieu, ainsi que de la production historiographique récente sur le sujet – Gérard Noiriel *in primis* –, et toujours à la recherche des interactions entre institutions et société, l'auteur parcourt la genèse des nouveaux « savoirs d'État » à l'aune du concept d'identification. Les changements politiques et administratifs entre le XVIII^e et le XIX^e siècle touchent à des aspects cruciaux de l'existence des individus et c'est précisément à l'intérieur de la dialectique entre identificateurs et identifiés que se situe la thèse formulée dans le livre.

Le XVIII^e siècle, tournant historique

Vincent Denis, en suivant un courant d'étude désormais bien présent, voit dans le XVIII^e siècle le moment où s'articulent et s'élaborent des techniques et des instruments d'identification individuelle encore inédits. En se penchant sur l'Ancien Régime et l'étroite corrélation entre les notions d'identification et de citoyenneté, l'auteur se détache de l'historiographie, surtout contemporaine, qui même dans ce domaine insiste sur le rôle de césure joué par la Révolution française. Le critère de l'appartenance à une communauté nationale défini par la Révolution, avec les droits et les devoirs qui en dérivent, se greffe en réalité sur un substrat de savoirs et de pratiques déjà existants. Deux événements majeurs se détachent d'une conjoncture historique – les premières années du règne de Louis XV – caractérisée par la démobilisation de l'énorme armée de Louis XIV, la lutte contre la mendicité et le vagabondage et l'épidémie de peste qui sévit de 1720 à 1723 : l'invention des passeports et celle des méthodes de signalement.

À travers une minutieuse analyse formelle et matérielle des documents, Vincent Denis met en évidence la lente évolution du passeport qui, de simple permis provisoire concédé par une autorité en situation exceptionnelle (bulletins de santé, passeports de guerre, autorisations pour les mendiants), se transforme en certificat durable émis par un bureau créé à cet effet : il s'agit d'un support papier sur lequel sont annotées des informations de plus en plus détaillées sur l'identité du possesseur. Bien plus tard, ce cadre informatif sera complété par une photo.

Un tel changement implique nécessairement l'élaboration d'un code permettant de décrire un individu sur la base de critères esthétiques et moraux partagés à la fois par

⁴² Natalie Zemon Davis, Jean-Claude Carrière, Daniel Vigne, *Le Retour de Martin Guerre*, Paris, 1982 ; N. Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, MA, 1983.

ceux qui décrivent et ceux qui sont décrits. Dans la poursuite incessante d'une objectivité maximale de tels critères, ce sont surtout les caractéristiques physiques qui finissent par jouer un rôle privilégié pour signaler les personnes. Employée depuis longtemps par l'armée, cette technique devient au cours du XVIII^e siècle la pratique la plus répandue grâce à laquelle « les papiers s'emparent des corps ».

Une sociologie des identificateurs

Tous ces instruments cognitifs mis au point au cours du XVIII^e siècle restent cependant une « pratique sans discours », faisant l'objet d'une mise au point théorique stable seulement à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle. La seule production discursive relevée par l'auteur avant cette époque se réduit à quelques pièces préparatoires, aux mémoires de fonctionnaires et, de façon plus générale, à la littérature grise réalisée par les élites administratives affectées à cette mission. Seule l'histoire sociale des appareils bureaucratiques permet donc d'appréhender la transmission des savoirs qui conduit à l'élaboration d'un modèle commun, véhiculé par la continuité du personnel employé depuis la Régence.

Bien que l'interprétation de V. Denis insiste sur cet élément de continuité substantielle qui serait étayé par les sources choisies, ces mêmes sources montrent pourtant que la Révolution représente indubitablement un moment de forte rupture, surtout au sein des institutions chargées de l'identification. En effet, des mesures préconisées lors des débats parlementaires, il ressort que la mise en place d'une profonde réorganisation législative et administrative s'impose. Ces changements, souligne V. Denis, ne sont toutefois pas de nature à remettre en question le processus d'homologation du personnel réalisée par de nouveaux appareils de bureaucratie et de police.

Parallèlement à la reconnaissance quasi unanime des résultats que l'identification avait produits sous l'Ancien Régime, la centralisation des fonctions précédemment dispersées entre plusieurs magistratures locales introduit, nous semble-t-il, un élément de rupture. L'un des exemples les plus significatifs, en ce sens, est représenté par la diffusion de l'état des citoyens et l'expulsion complète du clergé paroissial des fonctions habituelles d'enregistrement et recensement de la population.

Pratiques d'identification

V. Denis déplace ensuite le regard sur le mélange de pratiques archaïques et de procédures modernes qui caractérise ce processus de transformation. La méthode de la recherche ainsi que le choix des sources d'archives délimitant l'objet se justifient ici davantage. Tout d'abord, la sélection géographique qui atteste la complexité du territoire français : Besançon, Bordeaux, Clermont-Ferrand et Paris. Ensuite, la mise en évidence de certains points d'application précis des nouvelles méthodes d'identification : l'armée et la lutte contre la désertion, la campagne contre la mendicité et le vagabondage, le contrôle des voyageurs et des migrants – nationaux et étrangers –, et enfin le domaine particulier de l'identification des cadavres anonymes.

Fort de ce pragmatisme méthodologique, attentif à toujours distinguer le contexte urbain et le contexte rural, Denis met en relation la production législative (en particulier la réforme de l'« état des citoyens » en 1736 et l'obligation de possession de

passports approuvée en 1792) avec les procès verbaux de capture mettant en évidence les enjeux de l'identification pour chacun des acteurs sociaux. Grâce à cette variété de sources et de points de vue, l'étude montre l'importance croissante des documents personnels dans les stratégies d'identification et de contrôle qui des groupes sociaux spécifiques s'étend progressivement, de façon généralisée, à chaque individu.

La légitimation sociale

En dernier lieu, Denis aborde la question toujours fuyante de la réponse sociale aux réformes adoptées dans ce domaine. Il brosse un tableau à la dynamique complexe, où l'apparition des règles engendre les conduites les plus variées, incluant les formes de résistance, les véritables infractions, mais aussi l'adaptation aux normes ainsi que leur manipulation sous la forme de contrefaçon et falsification des pièces d'identité désormais généralisées. Dans le passage d'une société *face to face* à une société « de masse », basée sur une « citoyenneté de papier⁴³ », se dessine ainsi un modèle hybride de cohabitation de systèmes très différents. L'emploi toujours actuel de formes d'identification liées à la confession, à l'auto-déclaration et à la reconnaissance de la part d'un tiers témoigne de la permanence d'attestations d'identité orales et non certifiées ou validées par des organismes bureaucratiques.

Conclusion

La richesse des sources et la multiplicité des perspectives, loin de condamner l'étude au manque d'homogénéité qui a souvent marqué les travaux sur les techniques d'identification⁴⁴, nous livrent en définitive une vision systématique du phénomène.

Une lecture aussi attentive aux rapports entre les normes et les pratiques pourrait toutefois s'exposer au danger de ne pas suffisamment valoriser le rôle des institutions qui articulent les premières et les secondes. Vincent Denis montre bien la permanence des notions et des techniques élaborées pendant la Régence, ainsi que la continuité du personnel administratif qui sert de toile de fond à ce processus. Les changements survenus dans la gestion et l'application de ces techniques sont cependant loin d'être insignifiants. L'inertie relative des instruments n'empêche pas une profonde modification des institutions chargées de les mettre en œuvre, institutions qui sont en grande partie l'issue de la Révolution française.

En outre, les années révolutionnaires et post-révolutionnaires marquent à la fois l'apogée et la crise de la police « classique » et la naissance d'une police « moderne⁴⁵ » qui centralise beaucoup des « savoirs d'État » basés sur la l'identification et dont le XVIII^e siècle avait dessiné les traits majeurs. Dans cette perspective, il est possible de restituer une juste mesure à l'expérience du XIX^e siècle, non seulement en termes de mise au point théorique plus stable d'un modèle déjà existant (l'apport de Bertillon et Lombroso est loin de rester purement répétitif⁴⁶), mais aussi en tant qu'articulation institutionnelle inédite des tâches policières, à l'intérieur du nouveau modèle d'État administratif émergent.

⁴³ M. Meriggi, « La cittadinanza di carta », *Storica*, 2000, n°16, p. 107-120.

⁴⁴ Pour un bilan récent, cf. G. Noiriel (éd. par), *L'Identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.

⁴⁵ P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003.

⁴⁶ Cf. D. Pick, *Faces of degeneration: a European disorder. 1948-1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Le livre de V. Denis, même dans ses hypothèses les plus poussées, a donc le mérite de mettre à jour une piste importante sur laquelle pourront facilement se greffer des contributions ultérieures. À partir des solides points de référence caractérisant son travail, il est désormais possible de suivre les avatars successifs liés au problème de l'identification individuelle et collective, qui ne cesseront d'être débattus aux moments critiques, tels que les guerres, les massacres ou les mouvements migratoires de masse.

Critique de l'hégémonie culturelle

par Florent GUÉNARD

Texte paru dans laviedesidees.fr le 26 octobre 2007.

Dans les sociétés de masse, les productions culturelles sont au service des classes dirigeantes. Telle est la conviction du philosophe et sociologue britannique Stuart Hall, l'une des principales figures des *cultural studies*. Reste à savoir comment fonctionne cette codification de la réalité sociale.

Recensé : Stuart Hall, *Identités et Cultures. Politiques des cultural studies*, édition établie par Maxime Cervulle, Paris, Editions Amsterdam, 2007, 327 p., 22 euros. Edition établie par Maxime Cervulle, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet.

Stuart Hall (né en 1932 à la Jamaïque) a fondé au Royaume-Uni la *New Left Review* et a dirigé le *Center for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham, fondé par Edward P. Thomson et Richard Hoggart. Le recueil d'articles établi par Maxime Cervulle aux Editions Amsterdam permet de saisir le projet général des *cultural studies*, courant théorique qui met en jeu à la fois une analyse sociologique des sociétés de masse, une compréhension sémiologique des productions culturelles et une réflexion philosophique sur la domination sociale.

Les quatorze textes rassemblés dans cet ouvrage (le plus ancien est de 1974, le plus récent de 2002) sont distribués en quatre parties : la première traite des fondements théoriques des *cultural studies* et des débats qui ont animé le *Center for Contemporary Cultural Studies* ; la seconde (sans doute la plus riche et la plus convaincante) propose une analyse du rôle idéologique des médias dans les sociétés de masse (et particulièrement du rôle qu'ils ont joué dans le renversement des valeurs qu'a produit, au Royaume-Uni, le *thatchérisme* à la fin des années 1970) ; la troisième s'attache à comprendre, à travers l'étude de la culture populaire noire et des diasporas caribéennes, ce qui définit une identité culturelle ; la dernière partie comprend deux articles, l'un consacré au « *postcolonial* », l'autre à la question multiculturelle.

Comment peut-on comprendre le consentement populaire ? Plus exactement, comment comprendre que puissent se former dans des sociétés de masse des consensus en faveur des classes dirigeantes ? Comment expliquer, par exemple, qu'au Royaume-Uni, les classes populaires aient adhéré au *thatchérisme* ? Le projet général des *cultural studies* entend répondre à ce type de questions. Il faut pour cela cesser, comme le fait la tradition marxiste, d'envisager la culture comme superstructure. Si les *cultural studies* ont une unité, celle-ci tient à la volonté de travailler *avec* et *contre* le marxisme (p. 20). La culture ne reflète pas, de manière résiduelle, les rapports de force économiques. Elle doit être pensée davantage comme une dialectique entre conscience sociale et être social : elle englobe à la fois « les significations et les valeurs qui se forment parmi des classes et des groupes sociaux caractéristiques, sur la base de leurs relations et de leurs conditions historiques données », et « les pratiques et les traditions vécues, à travers lesquelles ces « *compréhensions* » s'expriment et dans lesquelles elles s'incarnent » (p. 43). Une telle définition suppose que l'on place la question de l'idéologie au cœur de la réflexion sur les productions culturelles, à condition toutefois de la concevoir, comme le fait Gramsci, davantage en termes d'hégémonie qu'en termes de contrainte exercée sur les masses par les idées dominantes. Ce déplacement est nécessaire ; à s'en tenir à l'analyse marxiste classique de l'idéologie, qui associe classes dirigeantes et idées dominantes, on ne peut comprendre le libre consentement des dominés. La notion de « *fausse conscience* », par laquelle le marxisme classique explique que les masses sont idéologiquement trompées par les classes dominantes, n'est pas satisfaisante. Elle repose sur une conception simpliste de la conscience, comme s'il suffisait aux masses de dissiper le voile d'ignorance qui les aveugle pour voir la réalité telle qu'elle est. En outre, elle suppose que les intellectuels marxistes, contrairement aux masses, échappent aux illusions.

Penser la culture comme hégémonie, c'est ainsi dépasser le fonctionnalisme qui consiste à ne voir dans les médias que des instruments au service des classes dirigeantes. Libres de toute contrainte externe, les médias, qui sont responsables de la description et de la définition des événements survenant dans le monde, fixent le langage à partir duquel est produite la signification (p. 95). C'est ce qu'enseigne le structuralisme selon Stuart Hall : les choses ne contiennent pas leur propre signification, celle-ci est produite par le langage, qui est une pratique sociale. Les médias donnent du sens, et c'est en cela qu'ils assurent l'hégémonie : l'idéologie est moins un ensemble déterminé de messages codés qu'un système de codification de la réalité (p. 100). C'est de cette manière, par exemple, qu'ils construisent une idéologie raciste : non en se faisant l'écho d'une conception ouvertement raciste du monde, mais en supposant que le monde n'est intelligible que rapporté à « des catégories de race » (p. 197).

C'est contre de telles constructions que les politiques culturelles noires se sont mises en place. Pendant longtemps, souligne Stuart Hall, ces politiques ont consisté à

dénoncer le caractère stéréotypique et fétichisé de la représentation des Noirs, et à lui opposer une image positive. Mais changer les relations de représentation ne modifie pas substantiellement le racisme culturel encore dominant. C'est pour cette raison qu'il faut mettre en œuvre une politique des représentations, organisée autour de la reconnaissance de « l'immense diversité et différenciation de l'expérience historique et politique des sujets noirs » (p. 206), afin de montrer que la notion de « race » ne peut en aucune manière justifier une politique culturelle. L'identité culturelle noire est plurielle, faite de différences, de discontinuités, de ruptures. La notion de *différance*, forgée par Jacques Derrida, permet d'en rendre compte : le sens est toujours au-delà de la clôture qui le rend possible. L'identité culturelle noire n'est pas essentialisée ; elle est historique, elle est production incessante de soi, « la culture n'est pas affaire d'ontologie, d'être, mais de devenir » (p. 262). C'est pour cette raison que la résistance à l'homogénéisation culturelle liée à la mondialisation est effective : les modèles occidentaux ne s'universalisent qu'en se traduisant en des formes multiples. La modernité jadis se transmettait depuis un centre unique ; aujourd'hui, souligne Stuart Hall, elle n'a plus de centre (p. 263).

Les deux articles qui composent la quatrième partie du recueil n'avancent pas de propositions très originales. Ils ont cependant la vertu de présenter, sur les deux sujets abordés, une synthèse des problèmes et des enjeux qui leur sont liés. Le premier texte est consacré au « postcolonial ». S'il fait l'objet de nombreuses critiques, notamment parce que le préfixe « post » est équivoque (nouvelle périodisation historique ou rupture épistémologique ?), il n'empêche qu'il déplace notre attention et envisage la colonisation non comme un phénomène externe aux sociétés européennes mais comme un processus profondément inscrit dans leur culture, comme elle l'est dans celle des colonisés (p. 273). Le second porte sur la question du multiculturalisme, dont Stuart Hall envisage une application dans nos sociétés modernes : s'il faut reconnaître, contre la tradition libérale, les différences qui les composent, il faut en revanche se garder d'essentialiser les communautés et d'enfermer les individus dans des traditions jugées immuables. Cette double exigence est ce que Stuart Hall appelle « la limite démocratique ou cosmopolite des alternatives à la fois libérales et communautaires » (p. 326).

Aller plus loin :

Pour plus d'informations sur Stuart Hall et les cultural studies, voir :
<http://www.phillwebb.net/Regions/Caribbean/Hall/Hall.htm>

Sur Jacques Derrida et le concept de *différance*, voir la conférence prononcée en janvier 1968 à la Société nationale de philosophie :
<http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/differance.htm>

Une histoire de la « folle »

par Mathieu TRACHMAN

Texte paru dans laviedesidees.fr le 5 mai 2008.

Les folles prêtent plus souvent à rire qu'elles ne donnent à penser : c'est tout l'intérêt de l'ouvrage de Jean-Yves Le Talec que de prendre au sérieux le personnage de la folle dans le cadre d'une sociologie de la sexualité et de la culture.

Recensé : Jean-Yves Le Talec, *Folles de France, Repenser l'homosexualité masculine*, La découverte, 2008, 336 p., 22€.

Les folles prises au sérieux

Le livre se présente d'abord comme une histoire de la folle, qui retrace la manière dont le personnage de la folle est apparu et a pris ses traits caractéristiques. C'est en premier lieu par rapport au genre et à la sexualité que la folle semble devoir être définie : homme efféminé et homosexuel, la folle opère une double transgression par rapport à la masculinité et à l'hétérosexualité. Mais la définition proposée par J.-Y.

Le Talec est aussi culturelle : en insistant sur le *camp*, cette présentation de soi fondée sur la dérision et l'exagération, la folle apparaît comme un choix sexuel, mais aussi comme une culture à part entière.

La figure de la folle

La première ligne, celle de l'homosexualité et de l'efféminement, fait débiter l'histoire de la folle au dix-huitième siècle : le quartier des Tuileries, lieu de drague et de pratiques homosexuelles, semble être la première scène où apparaissent des hommes aux manières féminines, dont les désirs se portent plutôt vers les personnes de même sexe. Mais c'est surtout entre les années vingt et trente du siècle dernier que l'usage du terme se répand : à travers les discours moraux et médicaux, la folle est présentée comme une perversion fondée sur une attirance pour les personnes de même sexe et un certain goût pour l'exagération et l'excès, comme une maladie qu'il faut soigner. A la suite de Foucault, Jean-Yves Le Talec opère une généalogie des discours sur la folle, en insistant sur la psychologisation de l'homosexuel au début du siècle, mais aussi sur la « volonté de guérir » qui anime ces médecins : ainsi, en guise de remède au dérèglement qu'il vient d'identifier, un des auteurs propose le scoutisme (on peut se demander si l'immersion dans les activités des jeunes scouts constitue bien une réponse adéquate).

Le *camp* constitue le second élément qui permet de cerner la spécificité de la folle : les pages de Jean-Yves Le Talec sont éclairantes pour saisir cette notion complexe, qui constitue à la fois une manière d'être jouant sur l'efféminement, une théâtralité assumée, une incongruité revendiquée, mais aussi une stratégie culturelle fondée notamment sur un langage à double sens, compris par les seuls initiés, qui crée une culture du secret dans un contexte largement hostile. Si les pratiques homosexuelles et les inversions de genre étaient l'objet d'une répression et d'une stigmatisation, les folles n'étaient pas seulement des individus pathologisés, mais usaient du secret et de l'excès comme stratégies de résistance : le partage entre le normal et l'anormal, la prise en charge médicale et morale de ceux qui s'écartent des normes hétérosexuelles ne produit pas seulement une mise à l'écart des folles et des fous, mais aussi des pratiques qui composent avec la stigmatisation, et concourent finalement à la constitution de la folle. Le *camp* apparaît alors comme le revers d'une stigmatisation qui produit finalement des pratiques spécifiques, des manières d'être, un humour, un argot qui permet de ne pas réduire les folles à des victimes. Marlène Dietrich dans les films de Sternberg, le jeu de Rock Hudson, modèle de l'hétérosexuel dont l'homosexualité était pourtant connue par son entourage, sont des exemples d'une esthétique *camp* qui joue à la fois sur la théâtralisation du genre et la dissimulation des pratiques sexuelles.

On voit que la question de la définition est centrale : qu'est-ce qui permet de penser dans un même ensemble Marlène Dietrich et Michou, Jean Cocteau et Zaza Napoli ? La notion de figure est l'innovation théorique qui permet de penser la folle comme un espace dans lequel les homosexuels se positionnent. Même si les folles sont parfois des personnages de spectacle, la figure n'est pas la représentation : il ne s'agit pas seulement de prendre en compte les images qui représentent la folle, mais bien les individus qui se présentent comme folles, ou qui incarnent une certaine folle. La figure se distingue également de la catégorie : alors que Foucault, dans son histoire de la sexualité, avait insisté sur l'homosexuel comme nouveau personnage apparu à la fin du dix-neuvième siècle, dans le cadre du discours psychiatrique, Jean-Yves le Talec propose de considérer la folle comme un « espace définitionnel ». C'est-à-dire qu'il y a moins une folle que des folles, qui agencent les traits de la folle (efféminement,

homosexualité, camp) de manière variée, en accordant à chacun des éléments une importance variable. En second lieu, c'est par rapport à la figure de la folle que va se définir l'identité homosexuelle : ni groupe déterminé, ni représentation culturelle, la figure de la folle est une des manières de penser l'homosexualité et de se penser comme homosexuel.

Dans cette histoire de la folie, il ne s'agit donc pas de construction historique de l'homosexualité, mais de la constitution des identités gaies au travers de discours, de pratiques. Dans un contexte où, comme la récente enquête sur la sexualité des Français vient de le rappeler, le choix de l'homosexualité succède le plus souvent à des pratiques et plus largement à une socialisation hétérosexuelles, et où la tolérance de principe ne doit pas masquer le rejet que subissent les homosexuels⁴⁷, la figure de la folle permet de saisir comment se constitue une identité gaie, entre revendication d'une spécificité et stigmatisation. Elle pose finalement trois questions qui parcourent l'ouvrage : la question de la subjectivation (comment la figure de la folle participe-t-elle de la constitution d'une subjectivité homosexuelle ?), celle de la politisation (comment les folles sont-elles des acteurs politiques dans les luttes homosexuelles ?), celle de la récupération (comment la figure de la folle est-elle reprise et mise en scène dans un cadre hétérosexuel ?).

Faire la folle

La figure de la folle est d'abord une figure imposée : certains individus homosexuels ou efféminés sont catégorisés comme folles, et font face à une identité qu'ils ne revendiquent pas nécessairement, plus largement la figure de la folle doit être comprise dans une logique de stigmatisme qui peut toucher tous les hommes qui s'écartent d'une norme de virilité, au même titre que la prostituée pour les femmes⁴⁸. Mais elle peut être également l'objet d'une réappropriation : les bals de Paris, à la Belle Époque, sont l'occasion pour nombre d'hommes d'afficher leur homosexualité et leur efféminement ; les folles sont liées au monde du spectacle ou de l'art : Jean Cocteau et son entourage partagent ainsi un même goût pour le dandysme, une certaine frivolité, et l'affichage de leurs préférences sexuelles.

Pendant l'émergence progressive d'une volonté de reconnaissance de l'homosexualité, à partir des années 1950 ne coïncide pas avec une valorisation de la folie : c'est un des aspects les plus intéressants du livre que de montrer comment le stigmatisme de la folle, d'abord présent dans un cadre hétérosexuel, est mobilisé par les gais eux-mêmes. L'histoire de l'homosexualité au vingtième siècle peut être ainsi lue comme celle d'une dissociation progressive des pratiques homosexuelles et de l'efféminement, comme la valorisation progressive d'une distinction entre homosexualité et hétérosexualité fondée sur une préférence sexuelle et non sur une inversion de genre : pour les homophiles d'Arcadie (Mouvement créé en 1954 qui revendique plus de respect pour les homosexuels) comme pour une partie des militants gais des années soixante-dix, la folle devient une figure repoussoir, d'un point de vue

⁴⁷ Cf. Nathalie Bajos, Nathalie Beltzer, avec la collaboration d'Agnès Prudhomme, « Les sexualités homo-bisexuelles : d'une acceptation de principe aux vulnérabilités sociales et préventives », in Nathalie Bajos, Michel Bozon, *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris, La Découverte, 2008. Voir www.enquetecsf.net.

⁴⁸ Cf. Gail Pheterson, *Le prisme de la prostitution*, trad. fr. L'harmattan / Bibliothèque du féminisme, 2001.

stratégique de promotion d'une identité sexuelle dans l'espace public, et d'un point de vue personnel, la virilité étant de plus en plus valorisée chez les gais. Même si les folles ne disparaissent pas, la figure de la folle est dévalorisée au profit de la figure du clone : un corps musclé, une moustache ou une barbe, une attitude virile remplacent l'efféminement et le travestissement.

Une enquête ethnographique sur des individus qui se considèrent comme folles vient compléter cette histoire et permet de passer de l'analyse du stigmaté à celle des modes de subjectivité contemporain de la folle : entre l'autodéfinition comme folle et la représentation de la folle, la figure de la folle est aujourd'hui investie par des gais qui en actualisent certains traits. Jean-Yves Le Talec note que la folle semble moins de ce point de vue une identité qu'une sensibilité, qui oscille entre la revendication de l'efféminement et les stratégies de défense contre le stigmaté et la violence. Se reconnaître comme folle, c'est donc aussi « faire la folle », et les deux types repérés montrent bien que l'investissement dans l'espace public et la revendication d'une visibilité est déterminante : pour la folle artiste, il s'agit de reprendre les figures du travestissement en jouant sur le décalage entre la scène et la vie privée, le fait d'être l'objet de moquerie et la possibilité de faire rire. Pour la folle militante, l'investissement du rôle de folle correspond à la constitution d'une identité politisée, la revendication d'une certaine radicalité contre des normes hétérosexuelles.

« Prolétaires de tous les pays, caressez-vous ! »

La politisation de l'homosexualité dans les années soixante-dix passe par une critique de la norme hétérosexuelle : ce n'est pas seulement l'intolérance vis-à-vis de l'homosexualité qui est dénoncée par des groupes comme le FHAR (Le Front homosexuel d'action révolutionnaire, fondé en 1971), mais encore l'imposition de modes de vie hétérosexuels normatifs. Dans cette configuration, la pertinence politique de la folle fait problème : alors que l'heure est à la revendication et à l'action, les jeux du *camp*, de l'implicite et du double sens semblent pauvres ; alors qu'il s'agit de rompre avec une norme hétérosexuelle, la féminité exacerbée des folles ressemble fort aux stéréotypes sexistes... Comme le montre Jean-Yves Le Talec, c'est précisément cette ambivalence qui permet de penser la politisation de la folle : celle-ci ne consiste pas vraiment en une proposition d'alternatives, mais en une reprise subversive des normes de l'hétérosexualité.

L'exemple des Gazolines, les folles du FHAR, éclaire l'usage politique du camp et de la folle : critiquées à l'intérieur du groupe lui-même, accusées d'avoir contribué au délitement du mouvement, les Gazolines apparaissent pourtant comme une remise en cause d'un modèle gai dominant, qu'il soit celui d'une radicalité politique qui promeut le modèle du clone (qui met en avant des attributs virils : musculature imposante, pilosité abondante notamment), ou celui d'une homosexualité « présentable ». Le slogan des Gazolines, « Prolétaires de tous les pays, caressez-vous ! », vaut peut-être moins pour l'alliance célébrée entre Marx et la libération sexuelle que pour le décalage ironique qu'il fait subir à un discours marxiste alors dominant. Le choix de tenues vestimentaires extravagantes, trouvées dans des friperies, inverse les rôles de genre qui caractérisent les tenues hétérosexuelles, mais s'oppose également à une homosexualité de bon goût, qui affiche des tenues de marque plutôt que des paillettes. Les Sœurs de la Perpétuelle Indulgence, fondées à Paris dans les années quatre-vingt-dix, reprennent cette stratégie dans le cadre de la lutte contre le sida⁴⁹. C'est probablement le fait de

⁴⁹ Voir www.lessoeurs.org.

rendre visible des stéréotypes, d'exacerber les différences sur un mode ironique que résident la force et la fascination qu'exercent les folles. Si la folle peut faire rire, il s'en faut finalement de peu pour que les folles dérangent.

Récupérations polymorphes

La pertinence politique de la folle n'empêche pas la récupération de la figure de la folle : l'intégration de cette figure dans des spectacles dont le but est d'amuser plutôt que de troubler, son rôle de stigmaté montre que la figure de la folle est susceptible d'appropriation qui semblent très éloignées de la force subversive des Gazolines. L'essentiel n'est pourtant pas de distinguer la « bonne » de la « mauvaise » folle : d'une certaine manière, dès l'origine, la folle est récupération, des stéréotypes de la féminité, du stigmaté transformé en objet de fierté. Il s'agit plutôt de montrer comment la figure de la folle s'inscrit dans un cycle de création, d'assimilation, puis de réappropriation où se jouent les rapports entre hétérosexualité et homosexualité, et la place qu'il est possible de donner aux homosexuels dans l'espace public.

Sur ce point l'analyse que propose Le Talec de la pièce de Jean Poiret, *La cage aux folles* (1973), est remarquable. La réception de la pièce par les gais est ambiguë : si certains condamnent la caricature faite de l'homosexualité par Poiret et Serrault, d'autres remarquent que le couple formé par Zaza et Albin est plutôt sympathique, surtout lorsqu'il est mis en regard avec la famille catholique traditionnelle qu'il accueille. La pièce d'Alain Marcel, *Essayez donc nos pédalos* (1979), se veut une réponse gaie à *La Cage aux folles* qui ne se réduit pas à l'aspect comique du travestissement, mais met en scène d'autres aspects de la vie des gais (le transsexualisme, les rapports de pouvoir entre gais). La critique de la pièce de Jean Poiret semble pourtant manquer de points d'appui, précisément parce que la figure de la folle est un jeu sur les caricatures : il semble difficile de dénoncer une caricature alors même que la folle peut être comprise comme une manière de pousser les stéréotypes à la limite : revendiquer une folle « naturelle » ou « authentique » semble en contradiction avec les jeux du *camp*.

Le cycle de récupération et d'assimilation de la figure de la folle décrit dans l'ouvrage est donc particulièrement intéressant, parce qu'il montre à quelles conditions la folle peut devenir une représentation destinée à un large public, comment elle s'inscrit dans un espace marchand qui la diffuse en altérant sa signification. Là encore, c'est la position transversale de la folle par rapport à l'homosexualité et l'hétérosexualité qui fait question : entre la représentation simplifiée qui fait de la folle un ressort comique hors de toute problématique homosexuelle et la constitution progressive d'un marché gai, notamment avec une presse destinée à un public homosexuel, qui valorise plutôt une homosexualité masculine virile, la figure de la folle est à la fois mobilisée et repoussée. C'est donc moins la caricature en tant que telle qui est critiquable que le contexte où elle est jouée : faire la folle n'a pas le même sens dans un cadre homosexuel ou hétérosexuel. La récupération des folles est toujours partielle, et laisse des points d'appui à de nouveaux modes de subjectivation, à de nouveaux usages critiques.

A partir de la figure de la folle, Jean-Yves Le Talec ouvre ainsi une histoire de la subjectivité gaie sans réduire celle-ci à une seule modalité : la folle apparaît comme une possibilité d'identification, un choix à la fois personnel et stratégique dans un contexte de stigmatisation. L'homosexualité masculine est présentée comme un espace pluriel et

finalement comme un espace de lutte entre plusieurs figures. Au moment où l'enquête sur la sexualité en France souligne l'hétérogénéité de l'homosexualité, qui rassemble des individus aux profils sexuels et sociologiques très divers, penser l'homosexualité masculine en terme de figures permet de revenir sur les liens entre hétérosexualité et homosexualité : comme le montre la transversalité de la folie, celles-ci ne sont pas des communautés distinctes et homogènes, mais des modes de subjectivations qui se définissent les uns par rapport aux autres, et empruntent les uns aux autres. Quelles sont les figures du lesbianisme, de l'hétérosexualité ? Le livre de Jean-Yves Le Talec est un premier pas vers une sociologie des figures du genre et des sexualités.

Comment on identifie les étrangers

par Quentin DELUERMOZ

Texte paru dans laviedesidees.fr le 11 mars 2008.

Le problème n'est pas de décrypter l'« identité », culturelle ou sociale, des étrangers. La vraie question, pour l'historien Gérard Noiriel, consiste à mettre en évidence les procédés qui ont permis de les identifier au cours du temps, à l'aide de « papiers » ou d'autres techniques. Dans un stimulant recueil d'articles, qui réunit des spécialistes de toutes les périodes et de tous les pays, il étudie la genèse d'un contrôle à distance de plus en plus efficace.

Recensé :

G. Noiriel, sous la direction de, *L'Identification, genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.

A l'heure où l'absence de « papiers » identifie plus que jamais un groupe social et où un fichier central baptisée « Eloi » conserve les données de chaque personne « en instance d'éloignement », réfléchir à la question de l'identification s'avère d'une grande utilité. L'aborder en tant qu'historien, en analysant ses formes et ses usages sur un temps long, est à cet égard salutaire : la démarche permet de dépasser les termes parfois étroits des débats contemporains et de déplacer le questionnaire porté sur le problème.

Reprenant une approche déjà utilisée à propos de l'immigration, Gérard Noiriel s'intéresse depuis quelques années à la genèse de « l'identification à distance ». Avec une différence de taille : si l'immigration était un « non-lieu de mémoire » au moment où paraissaient ses premiers travaux⁵⁰, l'identification est aujourd'hui un objet d'intenses recherches en sciences sociales, au point de devenir un champ d'étude en soi. Dans cette perspective, le but de cet ouvrage collectif, issu d'un séminaire tenu à l'EHESS les 30 septembre et 1^{er} octobre 2004, est triple : traiter cet objet sur la très longue durée ; croiser les différentes pistes empruntées ; dénaturer les évidences actuelles.

La longue introduction de Gérard Noiriel tente une synthèse des différentes contributions. La socio-histoire, désormais bien identifiée par divers articles et ouvrages, s'enrichit au passage de nouvelles perspectives. Habituellement centrée sur les XIXe-XXe siècles, la longue durée s'étend ici jusqu'à l'antiquité romaine. Par ailleurs, au croisement entre histoire, sociologie et, de plus en plus anthropologie, s'ajoutent les apports de la philosophie, notamment la philosophie pragmatique américaine ou, côté français, celle de Paul Ricœur. Fidèle à la sociologie historique de Norbert Elias, l'essentiel reste toutefois, en tant qu'historien, de souligner l'historicité de ces processus de « saisissements » identitaires. Centrée sur l'Europe et sur les rapports individus-Etat, l'hypothèse suggère d'aborder cette histoire sous l'angle des rapports entre le face-à-face et le contrôle à distance. Les situations varient beaucoup en fonction des espaces et des lieux, néanmoins une tendance générale se dessine au fur et à mesure de l'affirmation des Etats-monarchiques, puis des États-nations : à la « longue tyrannie du face-à-face » succéderait la « révolution identitaire » de la fin du XIX^e siècle. L'examen de la circulation des papiers et des fichiers individuels d'un pays à l'autre ou d'un régime à l'autre aux XIXe et XXe siècle permet de préciser la variété des significations et des usages possibles de cette technologie. Les « mutations récentes » en matière d'identification, loin d'être absolument neuves, s'arriment en fait à cette histoire longue. Sans nier l'importance des transformations, marquées par la généralisation de l'informatique, de la biométrie, ou encore de nouvelles pratiques matronymiques, la profondeur temporelle ainsi mise au jour rappelle que la corrélation entre plus grande circulation des « citoyens » et mise à l'écart de certains groupes n'est pas une spécificité contemporaine. Elle est inhérente au fonctionnement des démocraties modernes : le principe existe déjà sous la Troisième République, et s'est simplement étendu du territoire national au territoire mondial. De la même manière, légitimer l'extension de ces outils technologiques au nom de la protection des « honnêtes gens », c'est faire rejouer un argument vieux d'un siècle, dont on sait que la définition dépend largement de l'énonciateur et des contextes politiques. Il ne garantit en rien un usage démocratique de cette technologie, qui doit faire appel à un débat, une vigilance et une réflexion autrement aiguisée.

Rome

Les contributions de l'ouvrage appuient et prolongent ces pistes de réflexions. Dans une étude serrée des pratiques d'identification des personnes dans la Rome antique, Claudia Moatti montre la sophistication et la précision croissante des documents écrits identifiant les citoyens, puis les sujets romains. Elle est contrebalancée par une falsification importante, qui ne semble pourtant pas gêner les autorités. Ce « paradoxe » tient à plusieurs raisons : les procédures d'identification sont hétérogènes et l'administration n'a pas les moyens de contrôler et de valider tous les documents. L'identité romaine est par ailleurs multidimensionnelle et ces documents sont surtout

⁵⁰ G. Noiriel, *Le Creuset français*, Paris, Seuil, 1988.

des « documents d'états passagers ». Enfin, ils ne cherchent pas à fixer l'identité de la personne mais répondent d'abord à une vocation fiscale ou sociale. Nous sommes donc loin de ce que nous entendons aujourd'hui par état-civil. Dans ce contexte, la réaction impériale aux fraudes massives a consisté à préciser plus encore l'exactitude des déclarations, tout en intégrant plus largement les populations à l'Empire – politique qui confirme la spécificité historique des logiques à l'œuvre.

Le Moyen Âge

Le Moyen Âge, abordé par Claire Judde de la Rivière, propose une autre configuration. Avec la « Renaissance » du XII^e siècle, marquée par l'accroissement de la population, des échanges, des usages de l'écrit et des mobilités, de nouvelles formes d'identifications apparaissent tels que les sceaux, armoiries, vêtements et insignes. Celles-ci naissent toutefois d'abord, et de manière complexe, du jeu des interactions sociales. Ce n'est que dans un second temps que l'Eglise, puis les Etats à partir des XIV^e-XV^e siècles, sédimentent puis organisent graduellement ce travail d'identification, centré d'une part sur l'insertion collective dans des communautés, et d'autre part sur le repérage précis des individus qui en sont exclus. Les premiers « papiers », du sauf-conduit au passeport, apparaissent au XVI^e siècle dans une société de plus en plus mobile. Ils servent alors à garantir les déplacements d'individus privilégiés.

Les temps modernes

Vincent Denis nous entraîne dans un contexte plus proche, où les papiers commencent à être plus utilisés, notamment par la police d'ancien régime qui cherche à améliorer le tri entre « bon pauvre » (attaché à une communauté) et « mauvais pauvre » (vagabonds et criminels). Comme au Moyen-âge, certificats et passeports visent moins à garantir une identité individuelle qu'à prouver une affiliation ou un statut. Mais au XVIII^e siècle, les attentes des autorités comme les moyens du contrôle se sont accrus. L'intérêt de l'étude est de s'attacher aux usages, par les pauvres, de ces papiers. Si ils ne perçoivent pas toujours la destination précise du document, ces pratiques apparaissent réelles, depuis la possession d'un bout de chiffon illisible jusqu'au faux parfaitement reproduit. Les populations semblent ainsi s'être tôt adaptées à cette pratique de contrôle, bien avant la généralisation des « papiers » au XIX^e siècle. Elles ont même su se les réapproprier, altérant un peu le mécanisme bien réglé attendu par les réformateurs. En matière d'identification, rappelle l'étude, le rôle des « identifiés », même les plus socialement fragiles, doit bien être pris en considération.

La révolution identitaire du XIX^e siècle

Les « étranges chemins de la perfection » ouvrent plus franchement sur la « révolution identitaire » du XIX^e siècle. Reprenant à son compte la théorie des acteurs-réseaux de Bruno Latour, Peter Becker décrypte la manière dont les innovations criminologiques se sont diffusées en Allemagne et en Autriche. Les logiques institutionnelles, organisationnelles, financières et géographiques apparaissent dans toute leur importance : si Berlin et Vienne avaient tôt entamé, par le biais des gazettes policières, une meilleure identification des criminels, elles se sont montrées d'abord réticentes à l'égard du bertillonnage (fondé sur un fichage précis et spécifique des caractéristiques physiques des délinquants), sa mise en œuvre étant incompatible avec la

division hiérarchique des compétences en place. Elles y adhèrent au milieu des années 1890, la centralisation des données induite par cette technique permettant aux deux capitales de penser alors pouvoir articuler autour d'elle des polices municipales très décentralisées. La mise en œuvre s'avère finalement décevante et variable en fonction des situations locales. Les empreintes digitales, moins chères et moins coûteuses en administration, s'imposeront plus facilement à la fin du siècle.

La France dans l'entre-deux guerres

Le cas français, avec la forte centralisation du territoire, est différent. Il sen About s'intéresse plus particulièrement à la lente mise en place d'une police bureaucratique des étrangers dans l'entre-deux guerres. Les règlementations définissant les droits des étrangers ne cessent de croître à cette période et se traduisent par l'établissement des premières cartes d'identité modernes. Le système varie d'un département à un autre et est toutefois loin d'être efficace. C'est pourquoi l'administration met au point une révolution graphique (portant sur le format, la nature des inscriptions imprimées, la ressemblance de la photographie...) et renforce la centralisation des informations avec la création d'un fichier central en 1934. Ces améliorations ne rendent pas le contrôle parfaitement étanche : des brèches persistent ou se renouvellent, qui permettent aux étrangers d'échapper au contrôle administratif, mais qui renforcent aussi l'arbitraire des agents sur le terrain. Elles contribuent surtout à faire de la carte d'identité, plus que jamais, un support de soi détaché, nécessaire, et produit par l'administration.

L'Europe au XX^e siècle

Henriette Asséo ouvre pour sa part la perspective à l'échelle européenne, et se concentre sur un groupe-cible, les tsiganes dans la première moitié du XX^e siècle. Elle montre leur étiquetage croissant en tant que groupe « dangereux », mais aussi la difficulté des administrations à les identifier : les critères mobilisés, la domiciliation ou la nationalité, s'avèrent invalides pour ces populations en mouvement, profondément inscrites dans les territoires européens. Malgré cette catégorisation ratée (plus exactement, à cause d'elle), l'entre-deux-guerres marque une intensification de la répression par les différentes polices d'Europe, chaque administration ajoutant sa touche à leur définition. Cette mise en perspective permet de rappeler que dans l'Allemagne hitlérienne de 1933 les premiers camps d'internement relèvent d'initiatives locales, et de comprendre pourquoi le traitement des tsiganes varia ensuite beaucoup au sein de l'empire nazi. L'histoire du groupe apparaît irréductible à une lecture univoque : inscrite dans la longue durée, elle possède ses ressources propres. Mais elle a été également fortement marquée par ces processus d'étiquetage internationaux, la catégorie construite et biaisée de « tsigane » naturalisant plus encore leur stigmatisation.

L'identification des juifs

L'analyse minutieuse de l'identification des juifs lensois entre 1940 et 1944 permet de préciser les formes et les usages de l'identification en régime totalitaire. Nicolas Mariot et Claire Zalc montrent que la définition du groupe stigmatisé pose là encore des difficultés, entre approche confessionnelle et raciale. Cette dernière s'impose rapidement, alors que la nécessité d'un recensement de tous les juifs sur le territoire

concerné s'avive. Pour cela, une pratique particulière est mise en place, fondée sur l'auto-déclaration des juifs, qui semble avoir été bien suivie. Une analyse statistique à plusieurs variables permet alors d'affiner les analyses. Venir se déclarer en décembre 1940 n'empêche ainsi pas de vouloir partir après l'aggravation des mesures anti-juives ou lors de l'exode de mai 1940. Par ailleurs, le fait de ne pas se déclarer ne protège pas de la déportation : la plupart des non-déclarants ont fini par être retrouvés, et peu de personnes, au final, ont échappé à l'identification. L'efficacité, à ce moment, de cette pratique administrative se manifeste pleinement. La nationalité française semble enfin avoir joué un rôle protecteur dans cette politique de discrimination, puisque les Français sont un peu moins nombreux à avoir porté l'étoile jaune ou à avoir été déportés. L'examen suggère ainsi la plus grande complexité des jeux possibles entre les modes d'assignations identitaires et l'expression des appartenances.

En régime soviétique

L'étude de Nathalie Moine montre pour finir un usage prolongé de la carte d'identité en régime totalitaire, et plus particulièrement en régime soviétique. Défini par une rupture fondamentale du corps social, celui-ci trouve dans la carte d'identité, notamment sous Staline, un outil de gouvernement essentiel pour qualifier les citoyens et stigmatiser les exclus. La définition de « l'identité » est plus riche que dans les cas précédents et s'articule à une accession différenciée aux biens mais surtout à une ségrégation extrême du territoire. Selon les indications du passeport, le citoyen peut accéder aux localités à régime spécial, rester cantonné aux zones plus permissives, ou demeurer prisonnier dans les zones de relégations. La fonction de la carte s'inscrit dans l'histoire répressive du régime, qui produit des définitions de l'exclusion variables dans le temps, de l'ennemi de la Révolution aux « asociaux » des années 1970. En revanche, les personnes ou les groupes qui sont parfois réhabilités ne retrouvent que très rarement le droit de revenir à leur ancien lieu de résidence, soit que l'administration se méfie des mouvements de populations, soit que les autorités locales opposent un filtre supplémentaire : le dispositif laisse une profonde empreinte dans l'espace social soviétique. Plus que l'autobiographie et le fichage, la carte apparaît ainsi comme le moyen de contrôle le plus efficace mis en place par le régime et les effets de cette longue histoire, bien qu'amoindris par la constitution de 1993, pèsent encore aujourd'hui.

Bilan

On le voit, les communications illustrent parfaitement la diversité des périodes et des approches signalées dans l'introduction. Chaque article, qui propose un bilan historiographique complet sur son objet, est remarquable par sa rigueur et la profondeur de l'analyse. Pris ensemble, ils dégagent l'émergence de cette technologie d'Etat, avec les moyens et les catégories de pensées qui y sont associées, selon un mouvement incertain qui se structure surtout au XXe siècle. Chacun montre également les déplacements des contextes de référence, la diversité des mécanismes en jeu, ainsi que les ajustements constants qui travaillent ces pratiques d'Etat, offrant selon les cas des marges de manœuvres ou des contraintes particulières. Par leurs liens et décalages, les articles s'avèrent riches de perspectives et de questionnements, et invitent à poursuivre la discussion.

Comme le suggère l'introduction, l'opposition entre société en face-à-face et

société d'identification à distance est d'abord peut-être plus complexe. Comme l'a montré Jack Goody, utilisé dans la démonstration, les sociétés orales (donc de face-à-face) savent parfaitement s'adapter et se réappropriier les données des sociétés à écrits (potentiellement d'identification à distance)⁵¹. De même, dans les sociétés les plus contrôlées, le rôle des interactions en face-à-face reste essentiel dans les identifications, qu'elles soient ordinaires ou policières. En revanche, le jeu des interactions se modifie sans doute avec les grandes évolutions qui sous-tendent la mise en place de la « révolution identitaire ».

C'est un autre des aspects suggéré par plusieurs des articles : les notions d'identités, d'individu et d'Etat ne sont pas les mêmes selon les périodes⁵², et les procédures d'identification varient sans doute selon la manière dont est compris l'individu et l'identité individuelle ou selon la nature de l'Etat et des autorités publiques en place. Peut-être est-il alors possible de mettre aussi l'accent sur la plasticité de catégories qui nous semblent aujourd'hui évidentes. Cette approche n'est pas contradictoire avec le schéma proposé en introduction. Elle correspond parfaitement aux analyses de Norbert Elias, qui associe la sociogenèse de l'Etat avec la psychogenèse de l'individu contemporain. Elle ne remet d'ailleurs pas en cause la récurrence des procédures d'exclusion dans un temps très long, ni les mutations fondamentales de la fin du XIX^e siècle dans les rapports entre individus et Etats. La remise à plat des lectures contemporaines demeure donc intacte.

Cependant, en restituant l'épaisseur des contextes antérieurs, cette approche permet de dénaturer plus encore des notions qui paraissent aller de soi. Elle suggère également une évolution faite de basculements et de chevauchements de processus différenciés⁵³. De fait, articulée sur les procédures d'identification à distance mises en lumière par Gérard Noiriel, elle permet de se demander si les notions d'individu et d'Etat, telles qu'elles se sont figées au tournant du XX^e siècle, ne connaissent pas aujourd'hui des inflexions. Cette perspective invite à interroger aussi les changements discrets du rapport au politique, dans lesquelles s'inscrivent ces techniques d'identification et qu'elles entretiennent en retour. Cette configuration travaille le fonctionnement de l'espace démocratique qui, s'il n'est pas remis en cause, reste constamment à redéfinir et à entretenir. Ce n'est là qu'une des nombreuses pistes de réflexions suggérées par cet ouvrage stimulant. Il reste à espérer que ces travaux se poursuivent, et que de telles rencontres et croisements se prolongent en portant tous leurs fruits. Sont en jeu la capacité des sciences sociales et des chantiers historiques à dialoguer ensemble, mais aussi leur aptitude à déplacer les appréciations de pratiques et de notions souvent trop vite « identifiées » chez les politiques, les chercheurs et les citoyens.

⁵¹ Voir notamment J. Goody, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007.

⁵² J.-C. Schmitt, « La découverte de l'individu : une fiction historiographique ? », in J.-C. Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 241-263.

⁵³ Un bon exemple de cette perspective, à propos du système pénal et des relations de pouvoirs, est illustré par P. Spierenburg, « Punishment, Power and History. Foucault and Elias », *Social Science History*, vol. 28, n° 4, 2004, p. 607-636.

L'usage des catégories ethniques en débat

par Mirna SAFI

Texte paru dans laviedesidees.fr le 26 juin 2008.

Dix ans après la revue *Population*, la *Revue française de sociologie* vient de publier un dossier-débat sur l'usage des catégories ethniques en sociologie. Les contributions permettent de mesurer la légitimité sociale et politique croissante de ces instruments

Recensé :

Dossier de la *Revue française de sociologie*, « L'usage des catégories ethniques en sociologie », 2008, 49 (1), p 127—167.

Ces dernières années, les échanges entre chercheurs sur la question des statistiques ethniques ont été recueillis plutôt par la presse que par les revues scientifiques. Les interviews de sociologues et démographes, les articles d'opinion, les accusations parfois véhémentes et plus récemment les pétitions abondent dans les grands journaux nationaux avec deux principales périodes d'intensification. D'abord, la « première crise », directement liée à l'enquête Migration Géographique et Insertion

Sociale (MGS) dirigée par Michèle Tribalat en 1992 et réalisée sous l'égide de l'Ined et de l'Insee. Ensuite la seconde, toute fraîche, à l'occasion d'une autre enquête statistique, sœur (ou plutôt cousine) de MGIS, l'enquête Trajectoire et Origine (TeO) pilotée elle aussi par l'Ined et l'Insee. Ces deux controverses ont directement interpellé la statistique publique française dans un contexte où elle tentait d'améliorer son dispositif empirique permettant de travailler sur l'immigration, les inégalités ethno-raciales et les discriminations et ce, en mettant en œuvre des enquêtes spécifiques sur ces populations. Les réticences étaient en particulier orientées contre certaines questions qui interrogent les personnes sur leurs caractéristiques ethno-raciales. En dehors du dossier de la revue *Population*, intitulé « La variable ethnie comme catégorie statistique » et publié en 1998 en pleine controverse publique (la première) sur cette question, des articles épars ont traité de près ou de loin la problématique des statistiques ethniques dans les revues de sciences sociales sans que la confrontation des points de vue puisse figurer dans un dossier spécifique ou un numéro spécial.

Le « dossier-débat » publié par la *Revue française de sociologie* dans son premier numéro de 2008 fait en quelque sorte écho à celui de *Population* puisqu'il est publié dans un contexte politique semblable. Ce dossier est coordonné et présenté par Georges Felouzis, dont le nom figure parmi les premiers signataires de la pétition « Statistique contre discrimination » publiée dans le journal *le Monde* au mois de mars 2007. Les deux participants français ont des points de vue connus pour être divergents sur cette question. Patrick Simon d'un côté, ayant participé au dossier de *Population* de 1998 et affichant des positions clairement favorables à l'introduction des questions sur l'origine ethnique dans la statistique publique. Il est par ailleurs directement impliqué dans l'enquête TeO et par là même un des principaux protagonistes de la « seconde crise » sur ces questions. Dominique Schnapper de l'autre côté, n'ayant jamais pris directement part dans les controverses publiques, mais néanmoins connue pour avoir longtemps défendu la spécificité du modèle républicain même si ses réserves quant à l'introduction des statistiques ethniques, nous y reviendrons, semblent aujourd'hui plus nuancées. Les auteurs de la troisième contribution, Richard Alba et Nancy Denton sont quant à eux américains et apportent l'éclairage de l'expérience étatsunienne riche de plus d'un siècle de recherche sociologique sur l'immigration avec l'utilisation, entre autres, des catégories ethniques et raciales comme outil d'investigation.

Lorsqu'on suit de près les péripéties de cette longue polémique sur les statistiques ethniques, on peut s'étonner devant l'apparente ressemblance des points débattus par les chercheurs. Entre 1998 et 2008 les choses semblent avoir peu bougé. Cette similitude est néanmoins à relativiser. Certes, ces sujets continuent à susciter des passions, certes certains interlocuteurs sont les mêmes et reprennent quasiment les mêmes arguments ; mais il suffit de comparer les deux dossiers, celui de *Population* en 1998 et celui de la *RFS* en 2008, pour mesurer l'ampleur du chemin parcouru. D'abord, comme l'écrit G. Felouzis dans l'introduction du dossier, la problématique ne porte plus sur la légitimité en soi des catégories ethniques mais plutôt sur les pratiques qui permettent d'en rendre compte. Parmi les chercheurs, les positions qui s'opposent au principe même des statistiques ethniques sont aujourd'hui très marginales. Le coordinateur du dossier note ainsi que la recherche sur l'immigration traite aujourd'hui des problématiques « impensables » il y a quelques décennies. Le débat porte donc plutôt sur la méthode ; Felouzis identifie notamment deux problèmes qui se posent aux chercheurs français investiguant ces sujets. Le premier est linguistique et interroge les mots qu'il faudrait utiliser pour nommer ces catégories de population avec la part d'arbitraire que cela suppose. Le second relève de la sphère politique ; il est lié à la

dimension performative des catégories ethniques, c'est-à-dire au fait qu'en munissant les sociologues et statisticiens de catégories qui confèrent une *consistance sociologique* aux groupes ethniques et raciaux, on donnerait une *consistance sociale* voire politique à ces groupes. Ces deux points essentiels seront repris par l'ensemble des contributions.

Des points de vue différents

L'objectif de l'article de Richard Alba et Nancy Denton – par lequel je commencerai parce qu'il me semble d'une nature différente des deux autres contributions – est de rendre compte de l'expérience sociologique américaine et d'en tirer certains enseignements sur l'usage des catégories ethniques et raciales. Les deux auteurs dressent un passage en revue historique de l'introduction de ces catégories dans le recensement étatsunien en insistant sur leur très faible stabilité (la durée de vie des catégorisations raciales n'a jamais dépassé trois recensements successifs tant les modifications sont fréquentes). Tout en mettant l'accent sur le fait que les catégories ethniques ont d'abord eu comme effet la « mise à jour des inégalités » raciales et ethniques aux États-Unis, les auteurs développent deux exemples précis de leur « succès » : la ségrégation spatiale, une thématique que Alba et Denton ont longtemps investie dans leurs recherches respectives, et l'assimilation des *White ethnics*, c'est-à-dire des groupes de migrants européens arrivés aux États-Unis au tournant du XXe siècle et à propos desquels Alba a notamment publié un très bel ouvrage⁵⁴. Ainsi, la démonstration que les auteurs font de l'utilité des statistiques ethniques dépasse la problématique de la discrimination dans laquelle les défenseurs de ces catégories en France semblent parfois enfermés (certains ajouteraient contraints). Les exemples qu'ils fournissent leur permettent de traiter les deux faces de la connaissance sociologique sur ces questions : intégration d'une part, inégalités et discriminations de l'autre. Enfin, Alba et Denton ne manquent pas d'évoquer les problèmes que ces catégories suscitent ; l'instabilité des appartenances ethniques et raciales (avec l'exemple impressionnant de la progression des identifications à la race indienne), la mouvance des identités subjectives notamment dans le groupe des Blancs, la banalisation des appartenances raciales et ethniques et son incidence sur l'organisation politique et sociale de la société américaine. Néanmoins, et ce point me semble essentiel, les auteurs montrent bien comment ces défauts des catégories ethniques font aussi l'objet d'investigation et d'analyse de la part des chercheurs et apportent ainsi une forme de connaissance sociologique sur la société américaine. Pour autant, le bilan sans « aucun doute positif » que font Alba et Denton de l'usage des catégories ethniques et raciales aux États-Unis, ne convaincra peut-être que des convaincus. Les auteurs ne traitent en effet pas un point capital : l'expérience américaine est-elle transposable au cas français ?

Dominique Schnapper répondrait probablement par la négative. L'auteure revient en effet sur des thématiques qu'elle a longuement développées dans ses ouvrages : la spécificité du modèle français de citoyenneté, la conception particulière qui y règne de l'intégration des immigrés et le caractère « incompatible » des catégories ethniques. Dans sa contribution à ce dossier, Schnapper présente cet argument sous une forme proche de l'opinion personnelle en écrivant « ma réticence se fonde sur le caractère politique de l'établissement des statistiques ethniques, particulièrement contraires à la tradition de l'intégration à la française » (p. 139). Cette « tradition nationale » de la France fait l'objet de débats entre sociologues, politistes et philosophes

⁵⁴ Alba, Richard. 1992. *Ethnic identity: the transformation of White America*. New Haven: Yale University Press.

sociaux. Les catégories ethniques directement liées à l'expérience coloniale ou encore celles appliquées longtemps dans les territoires d'outre-mer la contredisent. Certains auteurs pensent même que l'émergence du modèle républicain d'intégration est très récente et serait plus à relier au contexte politique des années 1980-1990 qu'à l'histoire de la France et son modèle de citoyenneté. Ces contre-arguments seront d'ailleurs repris dans le dernier texte du dossier. Par ailleurs, Schnapper montre bien comment la décision d'introduire des catégories ethniques dans la statistique publique relève d'un « arbitrage politique » : faut-il privilégier la lutte contre les discriminations au risque de l'« ethnicisation croissante de la vie collective » ? L'auteur met ainsi en garde contre une décision hâtive puisque selon elle, les effets « pervers » des statistiques ethniques – qu'elle étaye d'ailleurs dans son texte en mobilisant de nombreux exemples en France et à l'étranger – risquent d'être plus « conséquents » dans le cas français que dans des pays comme les Pays-Bas et le Royaume-Uni. Enfin, si presque tous les chercheurs y compris les fervents défenseurs des catégories ethniques peuvent comprendre voire accepter les réserves de Schnapper sur le caractère performatif de ces catégories, ou encore les difficultés linguistiques qu'elles soulèvent, certains quantitativistes seront probablement plutôt enclins à contester les développements que l'auteure consacre aux inconvénients de la statistique. Elle oppose en effet la complexité du social à la « grossièreté » des outils quantitatifs qui « trahiraient la réalité sociale », notamment lorsqu'il s'agit de décrire les relations des individus aux collectivités historiques et particulières. On voit mal pourquoi cet argument s'appliquerait uniquement aux catégories ethniques : le principe même de la recherche quantitative est de catégoriser. Compter les chômeurs, classifier les professions, étudier la pauvreté et les inégalités sociales avec des outils statistiques n'est-ce pas aussi trahir la réalité sociale ?

Patrick Simon revient d'ailleurs sur cette question des catégories statistiques et leur capacité à rendre compte de la complexité de la société. Pour mettre en évidence des écarts ou des différentiels, il est « incontournable » écrit-il de « délimiter des classes d'individus » et de comparer leurs propriétés sociales (p. 157). Dans cette perspective, alors que l'article d'Alba et Denton fournit des éléments de cadrage et de comparaison, les contributions de Schnapper et de Simon fonctionnent bien plus comme un débat. Par exemple, à la question de savoir si l'expérience américaine « positive » des statistiques ethniques est transposable en France, Simon dirait résolument oui. Il parle en effet d'une « relative similitude des expériences multiculturelles » de la France, des États-Unis et du Royaume-Uni « fondées sur une histoire associant esclavage, immigration et colonisation ». Comme ces deux dernières sociétés, la France est également structurée selon lui par des « rapports sociaux ethniques et de race ». Devant ce constat, Simon explicite les alternatives scientifiques et politiques : « le choix de l'ignorance » d'une part afin de défendre une société *colorblind* ou le choix assumé des catégories ethniques afin d'objectiver et de mesurer les discriminations. Simon attaque ensuite le cœur du débat : comment faire pour catégoriser les populations par des critères ethniques et raciaux ? L'auteur opère un passage en revue des méthodes possibles, directes ou indirectes, en défendant clairement le principe de l'auto-déclaration « indéniablement plus respectueuse des principes de libertés de choix et la mieux adaptée aux principes d'éthique de la statistique ». Certes les nomenclatures ethniques et raciales sont critiquables, mais Simon insiste sur le progrès acquis notamment grâce aux expériences américaine et britannique dans ce domaine ; le libellé des questions qui y sont utilisées fait aujourd'hui directement référence au caractère subjectif de la réponse rendant explicite « la dimension constructiviste de la statistique ». Enfin, Simon termine son texte par énumérer les stratégies alternatives en les critiquant : bricolage, proxys, évaluation impossible, manque de réflexivité... On l'aurait compris, cette troisième

contribution est en quelque sorte un plaidoyer en faveur de l'introduction des statistiques ethniques auto-déclarées qui, tous les auteurs du dossier le soulignent, occupent aujourd'hui en France le centre de la controverse sur les statistiques ethniques.

Une certaine convergence ?

Si ce dossier confronte les points de vue et positions d'auteurs connus pour avoir longuement réfléchi à ces questions, le lecteur en tirerait plutôt un constat de convergence que d'opposition. Cette convergence porte notamment sur la nécessité pour la connaissance scientifique et la lutte pour l'égalité de doter les chercheurs d'outils permettant d'intégrer dans leurs analyses les critères ethniques et de « race ». Certains répliqueront que cette convergence découle uniquement du choix des participants à ce dossier et ne serait donc pas représentative des divergences actuelles des scientifiques sur ce sujet ; il n'y a en effet pas de réelles marges d'expression aux protagonistes du courant publiquement opposé aux statistiques ethniques. Seule D. Schnapper joue le rôle du « modérateur » en insistant sur les réserves et les dangers. Toutefois, elle le dit elle-même, après l'avoir écrit dans son récent ouvrage dressant le bilan des dernières recherches françaises sur ce sujet⁵⁵ : l'introduction progressive des statistiques ethniques participe de la dynamique démocratique. Elle semble ainsi inéluctable sur le long terme. En fin de compte, si aux yeux de certains ce dossier peut être perçu comme une tribune ouverte aux défenseurs des statistiques ethniques, il faudrait tout de même rappeler que le coordinateur, G. Felouzis, a bien fixé dès l'introduction la portée de l'exercice : il ne s'agit pas de produire « un bilan des oppositions qui divisent la discipline » mais plutôt de réfléchir et de débattre collectivement sur les pratiques et usages des catégories ethniques dans un contexte où leur gain en légitimité dans les cercles scientifiques et politiques en France est difficilement contestable.

Pour aller plus loin :

- Centre d'analyses stratégiques : http://www.strategie.gouv.fr/article.php3?id_article=193
- [Census Bureau américain](#)
- [Rapport de l'enquête « mesure de la diversité »](#) (pdf)
- [Rapport de la Commission Européenne contre le Racisme et l'Intolérance \(ECRI\)](#)

⁵⁵ Schnapper, D. *Qu'est-ce que l'intégration ?* Paris, Gallimard, 2007

Comment se sentir européen ?

par Céline SPECTOR

Texte paru dans laviedesidees.fr le 29 novembre 2007.

Si nous pouvons aujourd'hui nous sentir encore liés à notre patrie, force est de constater que nous parvenons difficilement à nous sentir européens : l'enthousiasme des peuples pour une Europe avant tout économique est faible. Comment dès lors construire une identité européenne ? Le patriotisme constitutionnel, selon Jan-Werner Müller, est la seule réponse possible à cette question.

Recensé :

Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2007, 177 p., 15 euros.

Les démocraties libérales peuvent-elles, doivent-elles faire l'objet d'un attachement et d'une loyauté spécifiques, au-delà de l'attachement à l'Etat-nation ? Les partisans du « patriotisme constitutionnel » ont répondu positivement à cette question : la construction européenne permet de dissocier l'ordre juridique de la communauté politique et l'ordre culturel, historique et géographique des identités nationales ;

l'identité politique de l'Union pourrait se stabiliser grâce à l'attachement volontaire à des valeurs ou à principes éthico-juridiques universels (liberté, solidarité, pluralisme, tolérance) – nouvelle figure du cosmopolitisme rationnel, dont Kant aurait été le précurseur⁵⁶. L'adhésion aux principes de l'Etat de droit, à la démocratie et aux libertés fondamentales (libertés d'expression, de conscience, d'association...) peut se substituer au nationalisme et sa conception particulariste de l'appartenance. Cependant, cette solution apparaît comme une contradiction dans les termes : peut-on réellement concilier la dimension particulariste du patriotisme et l'universalisme porté par l'attachement à des principes constitutionnels ? Le pari de J.-W. Müller, professeur de sciences politiques à l'Université de Princeton et spécialiste de l'œuvre de Carl Schmitt, est précisément de surmonter cette contradiction.

Le patriotisme conceptuel : origine historique et enjeux théoriques

Le premier moment de *Constitutional Patriotism* retrace la genèse de ce concept dans une Allemagne de l'Ouest ébranlée par la culpabilité à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. L'expression est alors introduite par Dolf Sternberger, ami de Jaspers, grand lecteur de Aristote et de Arendt, afin d'évoquer une forme d'amitié civique liée à une « rationalité passionnelle » : le patriotisme constitutionnel est une forme de raison civique qui conduit les citoyens à s'identifier à la démocratie et à vouloir la défendre contre ses ennemis⁵⁷. Dans la mesure où il était alors impossible de s'identifier à un « peuple allemand » et d'éprouver un sentiment d'appartenance nationale, Sternberger propose de substituer à l'identification ethnique ou géographique un patriotisme de type nouveau, reposant sur un attachement aux droits garantis par la Loi fondamentale. Etre « ami de la constitution », c'est être prêt à défendre l'Etat de droit contre ceux qui le menacent (en l'occurrence, le nazisme ou le fascisme). Le concept connaît son second temps fort lorsque Habermas en propose une redéfinition à l'occasion de la querelle des historiens, dans l'Allemagne du milieu des années 1980⁵⁸. Une fois écarté le recours à la religion ou à la tradition comme source de légitimation, l'identité collective ne peut être que politique, et plus précisément démocratique – axée sur la défense des droits et des libertés. Seule la raison peut forger l'identité commune à partir de la communication et de la délibération intersubjectives. C'est ce processus de « rationalisation des identités collectives », supposant l'examen critique des croyances héritées, qui constitue le cœur de l'analyse habermassienne. Désormais, le sens de l'appartenance émerge de la participation politique active au sein de la sphère publique ; l'histoire et la culture passent au second plan. Habermas ajoute ainsi une forte dimension universaliste à la conception originelle du patriotisme constitutionnel. Les démocraties ont vu se développer une forme de loyauté à l'égard des droits et des procédures, un attachement à l'Etat de droit comme à l'Etat-Providence. Alors que l'amitié civique selon Sternberger se concentrait sur l'Etat, la solidarité civique conçue par Habermas apparaît comme l'effet d'un processus continu de formation de l'entendement et de la volonté politiques – processus par lequel la société civile se comprend elle-même en interprétant son histoire et ses principes.

⁵⁶ E. Tassin, *Un monde commun*, Paris, Seuil, 2003 ; J.-M. Ferry, Europe. *La voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf, 2005.

⁵⁷ D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Franckfort, Insel, 1990.

⁵⁸ Il est impossible de rappeler ici l'ensemble des textes consacrés par Habermas à cette questions. Voir notamment, pour une mise au point plus tardive, J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, J. Lenoble, N. Dewandre éd., Paris, Esprit, 1992, p. 17-38 ; *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

Cependant, peut-on réellement promouvoir des principes universels qui soient en même temps enracinés dans une culture politique particulière ? Et peut-on faire fonctionner les passions démocratiques au-delà de la nation ? Le concept de patriotisme constitutionnel se prête à une double critique : d'un côté, il paraît légitime d'en critiquer l'abstraction dès lors qu'il n'existe pas d'affect universaliste ; de l'autre, il semble opportun de dénoncer un faux universalisme qui masquerait les particularismes réels. Dans le second chapitre de son ouvrage, J.-W. Müller tente de sortir de cette aporie, en clarifiant le but poursuivi par les partisans du patriotisme constitutionnel : en un mot, il s'agit de conserver et de justifier les institutions démocratiques, de rendre possible la stabilité des institutions et l'exercice public de la raison. Une fois le patriotisme exclu, il convient de partir des individus qui se reconnaissent comme libres et égaux et se demandent selon quels principes ils veulent vivre ensemble – sans négliger les entités politiques concrètes où s'exerce ce vivre-ensemble. A cet égard, c'est le système constitutionnel lui-même qui doit être justifié : si l'on peut accepter des divergences sur certains articles et faire droit à une diversité d'interprétations, ce qui importe, c'est l'adhésion à l'idée de reconnaissance réciproque de personnes libres et égales, désireuses de trouver les termes d'une coopération équitable. L'enjeu politique du patriotisme constitutionnel apparaît ainsi dans le désir de stabilisation démocratique : en cas d'arbitrage défavorable à certaines minorités, le patriotisme constitutionnel garantit leur attachement au régime politique. En dernière instance, le patriotisme constitutionnel apparaît donc comme une passion morale destinée à engendrer le consentement des « perdants » du processus démocratique au sein d'une société mue par les désaccords et les conflits. L'attachement à une culture constitutionnelle se renforce dans le processus même de formation collective de l'intelligence et de la volonté : toujours inachevée, toujours en voie de formation, la culture politique cimente le lien social une fois exclue l'homogénéité culturelle et morale.

L'Europe comme champ d'application privilégié du patriotisme constitutionnel

A cet égard, l'Europe constitue le champ d'application privilégié du patriotisme constitutionnel. Dans son troisième moment, l'ouvrage de J.-W. Müller s'interroge sur la façon de remédier au constat partagé selon lequel la constitution européenne ne suscite pas l'enthousiasme des peuples. Comment former l'identité européenne, et cette identité suppose-t-elle de rompre avec l'attachement aux nations qui la composent ? La réponse de l'auteur est claire : il est impossible de s'en remettre à l'histoire pour forger une mémoire commune ; en revanche, conformément aux intuitions de J.-M. Ferry, le décentrement des consciences historiques nationales doit s'accompagner d'une volonté d'édifier une confrontation « civilisée » sur le sens des processus démocratiques eux-mêmes⁵⁹. Dans cette voie, n'est-ce pas au militantisme de la société civile qu'il incombe de forger la solidarité à l'échelle de l'Europe – comme ce fut le cas, notamment, lors des mouvements de contestation anti-Haider ? La défense de la démocratie en Europe peut être le propre de la société civile, plutôt que des politiciens ou des juges, à condition de ne pas donner un poids excessif à des minorités militantes non représentatives. Dans ce contexte, la société civile peut jouer le rôle de « témoin », en exerçant sa vigilance à l'égard de tout phénomène anti-démocratique.

Cependant, les dangers de cette solution sont réels : sanctions inefficaces contre

⁵⁹ Voir notamment, de J.-M. Ferry, *La Question de l'Etat européen*, Paris, Gallimard, 2000 ; Europe. *La voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, op. cit.

les pays qui auraient porté au pouvoir des personnalités xénophobes, effets pervers des mouvements sociaux. La thèse de l'ouvrage se fait jour ici : seule une culture constitutionnelle centrée sur des normes universalistes et démocratiques, reflétées à travers des expériences historiques singulières, peut en réalité suppléer à l'identité européenne défaillante. Si l'Europe est une association civile plutôt qu'un super-Etat Léviathan, il faut à la fois conserver la pluralité et dompter la souveraineté – établir une politique du compromis et de la confrontation civile. Mais la critique de la souveraineté et la célébration des différences ne doit pas faire oublier la nécessité ultime de l'obligation, et donc d'une allégeance préalable aux Etats : c'est seulement à cette condition que les peuples peuvent se reconnaître comme mutuellement libres et égaux, en s'accordant des droits et des libertés (sous la forme privilégiée d'une charte de droits fondamentaux) et en préservant simultanément leur droit à la différence et à l'exception culturelle. L'auteur définit de la sorte les contours d'un attachement au processus européen fondé sur la tentative de construire un consensus, sur le respect mutuel et la confrontation civilisée, tout en insistant sur le fait que cette loyauté n'empêche pas l'attachement aux traditions nationales. Il conclut à la nécessité de renoncer à l'identité européenne, au profit d'une volonté collective d'œuvrer aux processus démocratiques, ce qu'il nomme un « *supranational democratic experimentalism* » (p. 136). Renoncer à la formation d'une communauté morale ou culturelle homogène suppose d'envisager un processus d'attachement, mais aussi de révision et de critique, immanent à la délibération publique elle-même.

Deux objections majeures et symétriques doivent être écartées in fine : d'abord, le patriotisme constitutionnel, attaché à des principes abstraits, est-il dénué de dimension affective – contrairement au patriotisme qu'il refuse ? J.-W. Müller tente de déjouer la critique en insistant sur le fait que les principes universels sont enracinés dans une culture particulière ; ce sont en réalité les pratiques et les habitudes de vie partagées qui engendrent le sens de l'appartenance, et non une culture nationale réifiée. Ensuite et inversement, il n'est pas plus légitime d'accuser le patriotisme constitutionnel de verser dans l'autoritarisme, voire de promouvoir une nouvelle forme de religion civile – comme s'il s'agissait de recréer une idéologie qui conduirait les citoyens à révéler leurs institutions. Il est vrai que le patriotisme constitutionnel doit s'attacher à un Etat ; mais son ambition réelle est de partager l'espace politique dans des termes équitables. A ce titre, il ne s'agit nullement de créer une passion de la raison, susceptible de remédier à l'apathie politique, ou d'édifier de nouveaux mythes et de faire advenir de nouvelles idoles pour mieux contrer les mythes patriotiques et les idoles nationales. Selon J. W. Müller, l'Union européenne peut permettre de sortir de cette logique passionnelle et de concevoir autrement l'identité en trouvant une force d'attachement qui laisse place à la fois à la passion et à la critique rationnelle, et qui permette d'œuvrer en faveur de la meilleure interprétation des principes politiques. De ce point de vue, les Etats-nations restent indispensables, même s'ils ne fournissent pas le paradigme politique de l'Union ; il ne s'agit pas de substituer une forme d'allégeance à une autre mais de compléter l'attachement national par une autre forme de loyauté liée à l'édification d'une culture politique publique.

Le patriotisme constitutionnel : une fausse promesse ?

L'ouvrage de J. W. Müller, sérieux et documenté, tient sans doute ses promesses : il remet en perspective la notion de patriotisme constitutionnel, en éclairant sa genèse et en répondant aux objections, nombreuses, qui ont été formulées à son encontre. Cependant, malgré son souci de rigueur, l'auteur ne restitue pas tous les termes de la

controverse au sein de laquelle la question du patriotisme constitutionnel s'inscrit⁶⁰. Au-delà du cas singulier de la RFA, l'évolution de l'intégration européenne a en effet contribué, ces dernières années, à un renouveau du débat sur la notion d'identité politique et sur son articulation aux identités culturelles et nationales. Existe-t-il une civilisation européenne, ou du moins une « société civile » européenne susceptible de précéder la formation d'une société politique ? La communauté politique souhaitée est-elle une simple association de nations unies par des intérêts convergents (pour l'essentiel, la paix et la prospérité économique) ? Face à ces interrogations sur le sens et les fondements normatifs de l'Union Européenne, deux grandes réponses ont été élaborées⁶¹. Aux partisans du patriotisme constitutionnel ou de l'« identité postnationale⁶² » s'oppose un courant qualifié de « national républicain » (dans le monde francophone) ou de « national civique » (dans le monde anglophone). Cette critique fait valoir que des principes universels sont inaptes à engendrer une identité politique déterminée ; l'identité européenne ne peut être conçue à l'aune d'une nouvelle figure du cosmopolitisme. L'adhésion intellectuelle aux principes abstraits de l'Etat de droit ne peut suffire à stabiliser les démocraties : celles-ci doivent s'alimenter aux ressources inscrites, dans les mœurs des hommes, par l'intériorisation d'une tradition nationale et d'une culture substantielle commune. Parce que l'homme est un être passionnel autant que rationnel, la démocratie pure proposée par les adeptes d'une citoyenneté postnationale se révèle extrêmement fragile⁶³.

Face à la résurgence des nationalismes et à l'inquiétante prolifération des populismes européens qui trahissent la crainte d'une perte d'identité substantielle, la question se pose donc : le patriotisme constitutionnel peut-il mobiliser des relais suffisamment puissants pour ne pas se résoudre en un artefact théorique voué à demeurer à l'intérieur du monde académique ? Certes, il est impossible de reproduire à l'échelle européenne la construction d'une identité qui, au sein des Etats, a pris des siècles pour parvenir à maturité – en utilisant, outre le moyen d'intégration juridique, celui de l'unité linguistique. Il n'est pas davantage souhaitable de faire advenir une identité constituée par opposition (comme celle d'un « club chrétien » dont les valeurs spirituelles seraient opposées à la fois au matérialisme américain et au fondamentalisme islamique). Mais doit-on s'en tenir pour autant à une conception purement procédurale de la vie politique ? Plus profondément que J.-W. Müller, Habermas avait tenté de donner une réponse à cette question : tout en refusant d'identifier la volonté politique des citoyens à leur identité culturelle, ethnique ou éthique, il affirme que le processus de décision juridique se déroule dans des contextes qui requièrent des discussions consacrées à l'explicitation de ce que l'on entend par identité collective. Comme le souligne Habermas, les confrontations permettent aux citoyens de prendre conscience de la manière dont ils souhaitent se comprendre comme citoyens d'un Etat ou d'une république déterminée, comme héritiers d'une culture. Telle est la raison pour laquelle le patriotisme constitutionnel lui-même ne peut faire l'économie d'une réflexion sur la culture : malgré le risque de conflits, il faut prendre au sérieux les questions d'« éthique politique » et ne pas exclure les convictions et les croyances de la sphère publique⁶⁴.

⁶⁰ Voir F.-G. Dufour, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme. Sur Jürgen Habermas*, Montréal, Éditions Liber, 2001.

⁶¹ Voir J. Lacroix, « Pour un patriotisme constitutionnel européen », in *La République ou l'Europe ?*, sous la dir. de P. Savidan, Paris, Librairie Générale Française, 2004, p. 219-249 ; J. Lacroix, *L'Europe en procès : Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, Paris, Cerf, 2004.

⁶² J.-M. Ferry, « Pertinence du post-national », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, op. cit., p. 38-57.

⁶³ Voir par exemple P. Savidan, « La République ou l'Europe », in *La République ou l'Europe ?*, op. cit., p. 17-88.

⁶⁴ Habermas, « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », in *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 222.

A cet égard, le patriotisme constitutionnel a beau être un attachement aux seuls principes constitutionnels, il doit être ancré dans les motivations et les croyances. La réflexion sur le patriotisme constitutionnel ne peut donc rester neutre dans le débat plus vaste entre libéraux et communautariens. Dans « L'Etat-nation a-t-il un avenir ? », Habermas rappelle que le modèle holiste de la communauté morale ne convient plus à la politique moderne ; mais il ne souscrit pas davantage au modèle libéral selon lequel les individus isolés ne sont liés à l'Etat que par le biais d'une relation d'appartenance purement instrumentale. Seule une *culture politique publique* qui crée l'habitude d'adopter le point de vue du nous (de réfléchir, en l'occurrence, à ce que serait un *bien public européen*) peut surmonter les lacunes du paradigme libéral, sans tomber dans la défense du patriotisme promue par les communautariens. L'attachement aux principes constitutionnels ne peut prendre corps que dans les pratiques sociales : « C'est un fait établi : la citoyenneté démocratique n'est pas nécessairement enracinée dans l'identité nationale d'un peuple : mais quelle que doit la diversité des formes de vie culturelles, elle requiert la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune »⁶⁵.

A ce titre, la question est de savoir si l'Europe verra ou non émerger un véritable espace public – condition pour que la citoyenneté soit autre chose que la jouissance passive de droits octroyés dans un espace administratif purement technocratique. Les Européens pourraient-ils se reconnaître dans un espace politique qui serait avant tout défini en termes de participation civique ? Les récents développements concernant la Constitution européenne ont montré que l'émergence d'une culture politique partagée à l'échelle de l'Union reste pour le moins incertaine. Mais cet échec peut aussi ouvrir la voie à la défense d'un patriotisme constitutionnel attaché à une Europe sociale, plutôt qu'à la seule adhésion aux droits de l'homme et aux libertés négatives.

Aller plus loin :

Certains articles de Jan-Werner Müller sont disponibles sur sa page personnelle :
<http://www.princeton.edu/~jmueller/>

Voir également sur le patriotisme constitutionnel l'excellent article de M. Rambour sur le site du Centre des Etudes européennes de Strasbourg,
<http://www.cees-europe.fr/fr/etudes/revue9/9article5som.php>

Un article de Jan-Werner Müller est également disponible sur le site de la République des Idées : <http://www.repid.com/spip.php?article192>

⁶⁵ Habermas, « L'Etat-nation a-t-il un avenir ? », in *L'Intégration républicaine*, op. cit., p. 77. Les travaux de J.-M. Ferry permettent de développer cette idée d'une confrontation « civilisée » au sein de l'espace public.

« Parler d'autres langages que celui de la science »

Entretien avec Gérard Noiriel

Propos recueillis par Ivan JABLONKA & Nicolas DELALANDE
avec la collaboration de Florence BRIGANT

Texte paru dans laviedesidees.fr le 29 novembre 2007.

À l'heure où immigration et identité nationale sont officiellement associées comme parties prenantes d'un problème, l'historien Gérard Noiriel revient pour laviedesidees.fr sur les enjeux scientifiques et politiques que ces notions recouvrent. Entretien.

Historien de renommée internationale et chercheur engagé dans les débats de la cité, Gérard Noiriel travaille depuis les années 1970 sur l'histoire des ouvriers, des étrangers et des immigrés, tout en s'interrogeant sur le rapport entre sciences sociales et espace public.

Issu d'un milieu modeste de l'Est de la France, militant à l'Union des étudiants communistes au début des années 1970, il a soutenu une thèse sur les ouvriers du bassin sidérurgique de Longwy en 1982. Par la suite, il a été l'un des initiateurs de l'histoire de l'immigration en France, à une époque où le récit national occultait complètement la part des migrations successives dans la construction de la société française. Il a

contribué à renouveler la compréhension de l'État-nation en développant, aux côtés de sociologues et de politistes réunis dans la revue *Genèses*, une approche « sociohistorique » des relations de pouvoir, influencée notamment par la sociologie de Max Weber et de Norbert Elias.

Gérard Noiriel est aussi l'un des rares historiens à s'être livré à une réflexion sur l'état et les évolutions de la discipline historique, à une époque où les savoirs tendent à se fragmenter et les chercheurs à se perdre dans l'hyperspécialisation. L'inauguration récente de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration apparaît comme une consécration pour un chercheur qui a toujours combattu la « tyrannie du national ». En mai 2007, Noiriel et sept de ses collègues ont pourtant démissionné du comité scientifique de la Cité, en signe de protestation contre la création d'un « ministère de l'immigration et de l'identité nationale ».

À l'heure où l'État combat tout autant la délinquance que l'« immigration subie », Gérard Noiriel évoque pour lavedesidees.fr les moyens dont disposent les chercheurs pour se constituer en « intellectuel collectif » et peser sur le débat public.

La Vie des Idées – Dans la postface de votre livre *Penser avec, penser contre*, vous évoquez votre enfance dans un quartier HLM des Vosges puis dans une petite ville d'Alsace, les violences de votre père, l'aide que votre famille recevait des dames patronnesses du lieu. Les deux branches de votre famille – des paysans-ouvriers d'un côté, un grand-père militaire et pétainiste de l'autre – ont incarné « deux façons d'être vaincu par l'histoire ». Comment avez-vous vécu l'entrée dans les grandes institutions parisiennes ?

Gérard Noiriel – J'ai vécu mon recrutement à l'École normale supérieure en tant que PRAG [professeur agrégé répétiteur, *NDR*] comme une chance. J'avais soutenu ma thèse en 1982 et j'enseignais dans le secondaire ; je cherchais un poste tous azimuts et j'avais candidaté un peu partout. J'ai été recruté pour animer, aux côtés de Jean-Claude Chamboredon, le DEA de sciences sociales commun à l'ENS et l'EHESS. Néanmoins, cette expérience n'a pas été traumatisante. Je n'ai pas vraiment ressenti les souffrances du « transfuge » qu'évoque Pierre Bourdieu à propos des élèves des grandes écoles issus de milieux modestes. Peut-être ai-je été protégé parce que j'étais plus âgé (j'avais trente-cinq ans) et que j'avais déjà publié plusieurs livres. L'accueil du laboratoire de sciences sociales de l'ENS, dans sa petite équipe artisanale, a beaucoup joué. Il avait comme maître d'œuvre Jean-Claude Chamboredon, avec qui j'ai noué des liens très forts et qui a été pour moi comme un « grand frère ».

Les problèmes sont venus après. Étant donné que j'ignorais tout, en raison de mes origines, des réalités sociales du milieu universitaire, j'avais une conception livresque de la science. J'avais lu tous les gens que j'invitais lors des débats ou des séminaires. Leur univers m'était donc très familier sur le papier ; mais j'ai fait connaissance avec les êtres réels et non plus seulement avec des auteurs « de papier ». C'est à ce moment-là que j'ai découvert des aspects du monde savant que j'ignorais totalement, comme les rivalités entre institutions, les luttes de concurrence, les stratégies de carrière, etc. Cela a été pour moi une expérience marquante. J'en ai d'ailleurs tiré profit dans mes recherches. Toutes les analyses que j'ai développées ensuite sur la question des « relations à distance » découlent de cette expérience vécue.

Mon idéal de la science, qui était la liberté de la critique, s'est trouvé confronté à toute la dimension sociale, voire anthropologique, du milieu. Autant il m'était facile de critiquer des auteurs que je ne connaissais pas, autant il devenait difficile de maintenir cet idéal critique – que j'ai appelé à la suite de Jürgen Habermas l'« éthique de la discussion » – à l'égard de personnes que je connaissais directement. J'ai donc mieux compris pourquoi il y avait si peu de véritables débats en France. Je crois que c'est un

effet de la centralisation parisienne des grandes institutions, qui engendre une paralysie. Il n'y a pas d'espace possible pour une critique sereine : les débats deviennent aussitôt des querelles de famille. C'est à ce niveau que mon entrée brutale dans la sphère parisienne a été problématique.

J'ai été aussi longtemps tracassé (et je le suis encore) par la question de savoir comment il est possible de rester fidèle à son milieu d'origine tout en s'élevant socialement. C'est une question qui est souvent abordée à propos de l'immigration. Mais en fait, elle est beaucoup plus large, même si elle est ressentie plus fortement quand s'y ajoute la dimension migratoire. C'est la question des transfuges sociaux. Si l'on se trouve dans un milieu où tous les frères et sœurs évoluent de la même manière, ce phénomène peut être moins douloureux. Mais, pour ma part, je suis l'aîné d'une famille de sept enfants et mes deux frères sont toujours ouvriers. C'est quelque chose que je ne peux évidemment pas oublier, ne serait-ce parce que je retrouve, dans les réunions de famille, ce discours spontané des classes populaires à l'égard des intellectuels « payés pour ne rien faire ». Ceci explique la nécessité dans laquelle je me suis trouvé de m'interroger sur l'utilité de la science. Il fallait que je justifie, à mes propres yeux, un certain nombre de privilèges que j'estime avoir, comparé au milieu d'où je viens.

VDI – On trouve dans tous vos livres une certaine empathie pour les ouvriers broyés par le capitalisme, pour les immigrés exploités et méprisés. Dans *Vivre et lutter à Longwy* (1980), vous interrogez un jeune ouvrier du bassin de Longwy qui est « réduit au chômage sans espoir d'en sortir ». Établiriez-vous aujourd'hui un parallèle avec l'expérience des jeunes de cité, dont témoigne par exemple Younès Amrani dans *Pays de malheur !*, coécrit avec Stéphane Beaud ?

G. N. – Effectivement, il y a des points communs. *Vivre et lutter à Longwy* est mon premier livre ; je l'ai écrit avec Benaceur Azzaoui, un ouvrier d'origine marocaine, qui était militant à la CGT locale. Mais cet ouvrage n'est pas un travail scientifique, je le classe parmi mes livres militants. C'est un point qui me tient à cœur. Je pense qu'un intellectuel peut intervenir dans tous les secteurs de la vie publique, mais il doit toujours bien distinguer les types de discours qu'il produit, pour ne pas légitimer ses préférences politiques au nom de la science. On ne doit pas se présenter comme un savant lorsqu'on intervient en tant que militant. *Vivre et lutter à Longwy* est une intervention militante, un travail de jeunesse (presque un travail de deuil, puisque j'ai quitté le PCF juste après la publication de ce livre). Cette lutte ouvrière a été très importante pour moi, car elle a été déterminante dans la suite de mon parcours.

Longwy a symbolisé, à cette époque, les conséquences dramatiques de la mondialisation du capitalisme. Pour écrire le chapitre introductif de *La Misère du monde*, Bourdieu est venu dans la région, il a retrouvé les gens avec lesquels j'avais vécu. Le cadre qu'il décrit, dans un langage à mon avis un peu trop misérabiliste, est celui de la ZUP de Mont-Saint-Martin où j'habitais quand j'étais prof de collège. Ces régions-là, de même que le Nord ou certains endroits de la région parisienne, sont des « pays de malheur », avec des gens qui se débattent dans des problèmes économiques et sociaux infinis et des situations de chômage qui parfois se transmettent de génération en génération.

Je pense que l'une des fonctions civiques des sciences sociales est de donner une visibilité publique à ces souffrances sociales. En même temps, il faut faire attention à ne pas « en rajouter », car cela peut contribuer à la stigmatisation des personnes au nom desquelles on croit parler. Nous devons essayer de forger des outils pour permettre aux vaincus de l'histoire de se défendre eux-mêmes contre les exclusions qu'ils subissent. Je déplore vivement la tendance actuelle à la victimisation. On n'aide pas les gens en les enfermant dans un statut de victime. C'est justement parce que je ne me suis jamais

considéré comme une victime que j'ai pu trouver l'énergie et la confiance nécessaires pour vaincre les obstacles que la République met constamment sur votre route pour vous empêcher de sortir de votre condition sociale. Aujourd'hui comme hier, l'enjeu majeur, c'est de donner aux gens des opportunités pour qu'ils se réalisent d'une manière ou d'une autre. Moi, j'ai investi et surinvesti dans la recherche historique, dans la science ; mais il y a bien d'autres formes de réalisation de soi. Malheureusement, nous nous trouvons dans une situation où, par rapport à mon époque, l'espoir s'est considérablement affaibli en raison de la crise. J'ai été un enfant des Trente Glorieuses, à une période où il y avait une réelle dynamique sociale. Aujourd'hui, non seulement il existe toute une série de difficultés objectives qui bloquent la mobilité sociale, mais l'idée qu'ils ne pourront pas s'en sortir pèse en plus, comme une chape de plomb, dans les cerveaux de beaucoup de jeunes.

VDI – Vingt ans après *Le Creuset français*, qui vous a rendu célèbre auprès du grand public, l'immigration est devenue non seulement un objet d'histoire, mais un lieu de mémoire. Le dynamisme de ce champ vous satisfait-il ? Jugez-vous au contraire que l'effort n'est pas assez marqué, comparé par exemple à l'engouement pour les études coloniales et post-coloniales ?

G. N. – J'ai joué un rôle dans l'émergence de l'histoire de l'immigration comme domaine autonome, mais il ne faut pas oublier que ce mouvement a aussi été une démarche collective. La dimension collective de l'action et de la réflexion est très importante pour moi. Cela fait partie de la vision du monde que j'ai intériorisée dès mon enfance, car il fallait que nous fassions face, avec mes frères et sœur, aux diverses menaces qui pesaient sur nous. Mais je me suis rendu compte, au fil du temps, que cette disposition pour l'action collective était en partie contradictoire avec une autre disposition profondément intériorisée : la posture critique, le souci de vérité, entendu aussi comme sincérité.

Lorsque j'ai commencé mes recherches sur l'immigration, d'abord en Lorraine, puis en généralisant à l'ensemble de la France, il s'agissait d'un objet qui n'avait rien de légitime sur le plan académique. À l'époque, des gens me disaient : « On ne fait pas carrière avec une thèse sur l'immigration. » Pour moi, comme pour Nancy Green, qui a fait sa thèse à la même époque que moi, c'est une grande satisfaction de voir aujourd'hui que l'histoire de l'immigration est devenue un domaine scientifique autonome et vivant, alimenté par une nouvelle génération de chercheurs très dynamique. Même si je ne suis pas encore à la veille de la retraite, je peux me dire : « Bon, je peux partir tranquille. » Dans notre métier, c'est important. Je vois beaucoup de collègues formidables, qui ont fait des choses très savantes, mais qui sont très isolés.

Dès mes premières recherches sur l'histoire de l'immigration, j'ai cherché à différencier ce domaine de l'histoire coloniale, car à l'époque c'était surtout des sociologues d'extrême gauche qui s'intéressaient à l'immigration et, pour eux, tout avait commencé avec la guerre d'Algérie. Aujourd'hui, il existe une intersection entre les deux domaines, mais ils sont bien différenciés. L'une des choses qui me satisfait le plus, c'est d'avoir contribué à mettre en place une petite communauté scientifique dont les membres sont capables d'agir en commun. C'est un milieu beaucoup plus serein que celui de l'histoire coloniale. C'est la raison pour laquelle nous avons pu démissionner collectivement du conseil scientifique de la Cité de l'immigration. On a beau avoir des sensibilités ou des approches différentes (et parfois même divergentes), nous sommes d'accord sur l'essentiel. J'aimerais que notre exemple soit suivi par d'autres intellectuels. Le drame de la génération qui nous a précédés a été de ne jamais pouvoir se constituer en intellectuel collectif, car l'affrontement des ego a toujours pris le dessus. L'histoire coloniale est minée, elle aussi, par ses divisions internes. Celles-ci sont d'ailleurs attisées par les médias, qui donnent la prime à ce que j'appelle les

« faiseurs », ces gens qui parlent fort et font des scandales sans rien avoir à dire, au détriment des vrais chercheurs. C'est un domaine où les polémiques mémorielles (et ce que Marc Bloch appelait la « manie du jugement ») pénalisent particulièrement le travail scientifique.

VDI – La construction de l'Etat-nation est au cœur de votre démarche « sociohistorique ». Depuis quelques années, plusieurs courants historiographiques (*world history, subaltern studies, etc.*) critiquent la focalisation de la recherche sur le fait national et y voient une forme de dépendance des historiens vis-à-vis des constructions intellectuelles et politiques du XIX^e siècle. Adhères-vous à ce constat ou pensez-vous que l'espace national, en tant que lieu d'expression de la souveraineté politique et d'exercice de logiques de pouvoir, reste un objet sur lequel les sciences sociales doivent continuer de se pencher pour en renouveler la compréhension ?

G. N. – Cette critique de la focalisation sur l'objet national n'est pas nouvelle. En fait, je l'ai rencontrée tout le temps depuis les années 1970. Ce sont des arguments qui ont été élaborés par l'extrême gauche après Mai 68 et qui sont devenus des routines de pensée. Malgré toute l'admiration que j'avais pour lui, je n'ai jamais été d'accord avec le sociologue Abdelmalek Sayad quand il affirmait que toute étude sur l'immigration avait nécessairement une dimension ethnocentriste. Je crois qu'il y a là une confusion entre la réalité et l'analyse de la réalité. Vous pouvez avoir une approche nationaliste de la mondialisation et vous pouvez avoir une approche universaliste du fait national. Il faut donc bien distinguer deux choses, l'objet d'étude et la manière dont vous appréhendez l'objet d'étude. Mais dans ce genre de débat, les intentions polémiques sont tellement fortes qu'elles ne permettent pas de véritables discussions. On pourrait dire la même chose de ceux qui affirment que « l'histoire sociale est dépassée ». Dans mon livre *Sur la « crise » de l'histoire*, j'ai analysé les arguments que les acteurs, y compris les universitaires, avancent pour justifier ce qu'ils font et j'ai montré que la fascination des historiens pour la philosophie, depuis les années 1970, tenait au fait qu'elle leur donnait les armes qu'ils cherchaient pour « flinguer » leurs concurrents.

Je pense qu'on ne peut pas démontrer rationnellement ou scientifiquement l'idée que l'objet « État-nation » serait aujourd'hui « dépassé » ou que ce serait un objet d'étude « réactionnaire », « nationaliste », etc. Tout cela, c'est de la petite polémique. Au début, j'ai eu à cœur d'y répondre. Mais je me suis rendu compte que ça ne servait à rien. Vous pouvez avancer tous les arguments du monde, vous ne convaincrez pas les gens qui n'ont pas intérêt à être convaincus. Je pense de plus en plus – et c'est ce qui m'a fait évoluer vers le pragmatisme sur le plan épistémologique – que l'espace dévolu à une vraie discussion est très limité, y compris dans notre métier. Il faut déjà être d'accord sur beaucoup de choses pour pouvoir entamer une vraie discussion. Sinon, on passe son temps à des polémiques stériles, à l'image d'un mécanicien et d'un chirurgien qui se disputeraient pour savoir s'il vaut mieux utiliser une clé à molette ou un bistouri. Selon les objets d'études que vous avez, vous pouvez utiliser des outils différents.

Cela dit, il existe un autre débat, beaucoup plus sérieux. C'est de savoir si l'on peut étudier l'histoire de l'État-nation ou l'immigration sans tenir compte de l'internationalisation des rapports sociaux. Je ne le crois pas. J'ai montré dans plusieurs livres que l'émergence de l'État national au XIX^e siècle n'avait pas précédé l'internationalisation des rapports sociaux, mais qu'il fallait plutôt y voir une conséquence (c'est le virage protectionniste des années 1880 qui explique l'apparition du droit contemporain de la nationalité, etc.). C'est d'ailleurs ce que les travaux de Norbert Elias avaient déjà mis en évidence.

VDI – Dans votre démarche sociohistorique, vous avancez qu'il faut

« prendre les concepts avec des pincettes ». Vous avez très tôt pris vos distances avec la notion d'« identité » et vous avez préféré vous intéresser aux processus et aux mécanismes de l'« identification ». Que recouvre cette distinction et quels en sont les enjeux ?

G. N. – Ici aussi, je me suis inscrit dans un mouvement global. Dans l'introduction du recueil *L'Identification*, j'ai rappelé comment s'était élaborée cette problématique. Il y eut une époque, correspondant à la période structuraliste, où dominait une analyse en termes d'identité ; ainsi chez Lévi-Strauss. Elle a été critiquée par Foucault, Derrida et, peut-être plus important pour nous, chercheurs en sciences sociales, par l'anthropologue Jack Goody. Parallèlement, la notion d'identité s'est mise à résonner sur la scène politique. C'est à ce moment que le Front National a lancé son discours sur l'identité nationale. Bien qu'on ne puisse pas, bien sûr, accuser Fernand Braudel d'avoir cautionné ce nouveau discours, son livre sur *L'Identité de la France* m'a beaucoup heurté. Il ne prenait en compte ni la colonisation, ni l'immigration. C'était une vision tout à fait contestable et dépassée de l'histoire contemporaine française. J'ai écrit *Le Creuset français* précisément en réaction contre *L'Identité de la France*.

Le passage de l'identité à l'identification a permis d'ouvrir toute une série de pistes de recherches. Pour moi, un bon concept, c'est celui qui vous permet de faire de bonnes recherches empiriques. Le concept d'identification met tout de suite le sociohistorien au cœur des relations sociales et des formes de domination qu'elles charrient. Il ouvre aussi sur une approche nouvelle de l'État en l'abordant comme un processus d'étatisation. En travaillant sur l'immigration, j'ai rencontré très tôt ces questions d'identification, notamment par le biais des papiers d'identité, alors que le discours dominant était alors plutôt de type culturaliste (je pense au *topos* sur l'immigré qui perd son identité en franchissant la frontière). Aborder l'identité nationale à partir de l'identification permet de mettre en relief les processus d'emprunt, d'échange, de modification, et d'insister sur le fait que chaque individu aujourd'hui combine un grand nombre d'identités, mais qu'il s'agit d'« identités latentes », c'est-à-dire des éléments identitaires que les gens ont en eux, mais qui sont à l'arrière-plan, jusqu'à ce qu'ils soient réactivés par ceux que j'appelle les « professionnels de la parole publique ».

VDI – Vous avez toujours affirmé qu'un historien occupe à la fois une fonction savante et un rôle civique et qu'une de ses missions consiste à comprendre les problèmes du présent. Dans *Le Creuset français*, vous regrettiez que l'immigration soit un « non-lieu de mémoire ». Vous avez participé à la création de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI), puis, en mai 2007, vous avez démissionné avec sept collègues pour protester contre les premières mesures de Nicolas Sarkozy. Quel regard portez-vous sur l'aventure de la CNHI ?

G. N. – En effet, j'ai toujours essayé de maintenir une cohérence entre ce que je dis et ce que je fais. Toutes ces questions concernant la Cité de l'immigration sont donc liées à mon engagement civique. Mais, encore une fois, je m'efforce de bien différencier mes activités. Pour moi, la science de l'histoire ne sert à rien sur le plan politique. Pour qu'elle serve sur le plan civique, il faut un travail de traduction et d'intervention dans l'espace public. Beaucoup de nos collègues ne croient pas à cette fonction, ne l'assument pas et restent dans leur « tour d'ivoire ». C'est tout à fait légitime car, à cet égard, il n'y a pas de normes qui s'imposeraient à tous. Pour les raisons que je viens d'évoquer, j'ai toujours éprouvé le besoin d'intervenir dans l'espace public, en assumant ainsi une fonction d'« intellectuel », puisque c'est la définition même du terme. Dans l'ouvrage que j'ai écrit sur ce sujet, j'ai insisté sur le fait qu'il y avait différentes manières d'assumer cette fonction d'intellectuel et qu'elles étaient toutes légitimes en démocratie, même si chacune à ses limites et ses contradictions.

Pour ma part, j'ai toujours été plus proche du pôle critique que du pôle de l'expertise, même si j'ai assumé, de temps à autre, des fonctions d'expertise, notamment lorsque j'ai participé à des missions de l'Éducation nationale pour savoir quelle place accorder à l'immigration dans l'enseignement de l'histoire. Mon engagement en faveur d'un lieu de mémoire dédié à l'immigration a commencé en 1988-1989, à une époque où les gens avaient pour principal souci de commémorer le bicentenaire de la Révolution française. Ma motivation, en m'engageant dans ce combat, était celle qui caractérise l'« intellectuel spécifique ». Il s'agissait de trouver un lieu pour diffuser les connaissances qu'on avait produites sur l'histoire de l'immigration, de façon à permettre aux citoyens qui ne lisent pas les livres d'histoire de se les approprier et de forger leur jugement sur ce sujet, en toute connaissance de cause. J'ai enregistré beaucoup d'histoires de vie pour ma thèse. Beaucoup d'ouvriers m'ont dit qu'ils ne voulaient absolument pas mettre en avant leur origine immigrée. Je pense que nous devons respecter ce choix tout autant que l'inverse. Ça n'est pas à nous, historiens, de trancher ces questions-là : nous devons donner des outils et les gens en font ce qu'ils veulent. Pour moi, le véritable objet de la Cité de l'immigration, ce n'est pas de célébrer « nos ancêtres les immigrés », mais de donner à tous les citoyens de ce pays davantage de connaissances sur un thème que les médias caricaturent constamment.

L'autre dimension, qui est inscrite dans les statuts de la Cité, consiste à changer le regard sur l'immigration. Il se trouve que la France est un des pays au monde où l'image de l'immigration est la plus négative. Or la finalité de ce lieu est entrée en contradiction avec le discours électoral de celui qui est devenu le président de la République. Nous ne pouvions pas accepter sa décision de créer un « ministère de l'immigration et de l'identité nationale ». Dans le cas français, l'association entre immigration et identité nationale a toujours véhiculé des représentations négatives des étrangers. Il nous fallait assumer nos responsabilités : nous avons donc décidé de démissionner. Mais nous continuons à travailler avec les collaborateurs de la CNHI pour faire avancer les projets que nous avons initiés. Nous n'avons pas de critiques majeures à faire à l'égard de ce lieu tel qu'il fonctionne aujourd'hui. Mais, en restant dans ses instances scientifiques, avec des responsabilités au sein de cette institution, nous aurions cautionné la mise en place de ce ministère.

VDI – Depuis la fin des années 1970, vos recherches tendent à historiciser des questions qui sont au centre de l'espace public (le déclin du mouvement ouvrier, l'immigration, la xénophobie, etc.). Aujourd'hui, des lois sont votées qui traduisent la lepénisation des esprits et l'immigration est présentée au sommet de l'État comme un grave problème. Cette situation signe-t-elle l'échec d'un certain militantisme intellectuel ?

G. N. – Je crois qu'il faut avoir le courage de répondre oui à cette question. Moi qui ai commencé à m'investir dans les combats contre le racisme et la xénophobie alors que le Front National ne représentait même pas 1 % de l'électorat, je serais mal placé pour dire que tout ce que nous avons fait a été une formidable réussite.

Je pense qu'un véritable intellectuel doit être capable de remettre en question ses propres analyses et ses propres investissements, sans renoncer à son idéal. C'est ce que j'ai été amené à faire dans mes derniers travaux sur le racisme. Mais je suis persuadé que nous n'avons pas encore forgé les outils qui nous permettraient de comprendre les stratégies politiques conservatrices à l'âge des médias. On le voit bien avec le récent discours de Nicolas Sarkozy en Algérie. Alors que, pendant la campagne électorale, il avait stigmatisé ceux qui critiquent la colonisation comme de mauvais Français qui n'aiment pas leur pays, il a lui-même dénoncé à Alger les « horribles crimes » de la colonisation. Comment est-il possible de se contredire à ce point, sans se discréditer ? Cela s'explique, je crois, par le fait que nous sommes aujourd'hui dans un discours de

l'instant, qui est toujours adapté à un public précis, qui vise des objectifs ponctuels et des fins immédiates. Les fins immédiates de la campagne électorale consistaient à prendre des voix au Front National. Les fins immédiates de la conjoncture actuelle, c'est de se réconcilier avec l'Algérie pour des motifs économiques. C'est une manière de pragmatisme, poussé à l'extrême.

Ces mutations du champ politico-médiatique sont terribles pour nous, intellectuels, qui croyons encore à l'argumentation et à la raison. Nous sommes dans un contexte très difficile. Pour encourager la résistance collective face à ces dérives et lutter contre l'instrumentalisation de l'histoire, j'ai créé en 2005, avec un certain nombre de collègues, le Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire (CVUH). Mais nous avons besoin aussi d'affiner nos outils pour comprendre comment fonctionne cet univers politico-médiatique. J'essaie de contribuer à cet effort collectif en m'intéressant de plus en plus à l'histoire de la rhétorique nationaliste depuis la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire à l'art de la persuasion. Dans mon livre *Immigration, antisémitisme et racisme*, j'ai mis en évidence le fait qu'Édouard Drumont avait élaboré le discours antisémite moderne en mobilisant constamment l'actualité, c'est-à-dire le sens commun en politique. On a voulu faire de Drumont un théoricien de l'antisémitisme, un vulgarisateur de l'anthropologie raciale, etc. Mais, quand on lit de près *La France juive*, on s'aperçoit qu'il fait surtout du journalisme d'actualité.

Je crois qu'aujourd'hui nous sommes malgré tout arrivés à un stade extrême dans l'usage de la rhétorique à des fins politiques. Il ne faut donc pas voir le Front National comme un parti extrémiste identique à ceux des années 1930. Il véhicule ce que j'appelle le « nationalisme *soft* », un nationalisme qui ne menace pas d'anéantir les institutions et qui est fort bien perçu par les médias. C'est ce qui rend encore plus difficile la lutte contre ce qu'on appelle la « lepénisation des esprits ». On observe d'ailleurs des logiques comparables en Suisse, en Belgique ou aux Pays-Bas.

VDI – Ce constat est terriblement pessimiste. Ceux qui recherchent la vérité ont échoué et les manipulateurs ont triomphé. N'y a-t-il pas une réflexion à mener de la part des sociohistoriens et des chercheurs en sciences sociales ? Ils savent rechercher la vérité et la trouver, mais ils ne maîtrisent pas l'art de la persuasion comme les politiques. Vous vous êtes penché sur la question du « *linguistic turn* » et des stratégies rhétoriques que les historiens mettent en œuvre parfois sans le savoir. Quelle est votre perception de la persuasion en histoire ?

G. N. – On ne connaît guère d'époque où les savants aient réussi à faire triompher leur point de vue. En même temps, on ne peut pas dire que les résultats de nos recherches ne soient jamais pris en compte par ceux qui dirigent l'État ou par l'opinion. Si on examine l'histoire du racisme, par exemple, on ne peut pas nier que beaucoup de combats menés par nos prédécesseurs ont été gagnés. Ceci dit, il est indéniable que, entre les années 1980 et aujourd'hui, il y a eu une régression.

En ce qui concerne notre propre rhétorique, je crois que les historiens doivent être capables de différencier leurs langages. Marc Bloch disait qu'il faut parler de la même voix au savant et au citoyen ordinaire. Je crois, au contraire, que nous devons inventer de nouvelles formes de « traduction ». Quand nous faisons des travaux savants, nous devons parler le langage savant. Mais si nous voulons que les résultats de nos recherches trouvent un public plus vaste – parmi les politiques, les associations ou le grand public –, nous devons forger des langages plus compréhensibles. C'est cette conviction qui m'a incité à m'investir dans la Cité de l'immigration, dans un projet associant des historiens et des professionnels du spectacle vivant. L'historien ne doit pas baisser la garde ou renoncer aux exigences propres de son métier, mais cela n'empêche pas de travailler avec d'autres milieux.

Ce type de démarche peut permettre de revaloriser la fonction critique de

l'historien. Sinon, les gens finiront par penser que la seule manière d'être utile à la société, c'est l'expertise. Je ne condamne pas l'expertise en soi. Même si j'ai écrit à plusieurs reprises qu'elle prenait trop de place dans le débat public, je pense que, dans une démocratie, il est nécessaire d'avoir des experts. Mais il faut contrebalancer l'expertise en maintenant vivante la fonction critique qui est l'autre fonction sociale que le chercheur peut remplir dans notre société. Mais pour que ce discours critique ait un impact en dehors des milieux qui sont convaincus d'avance, il faut que ceux qui le pratiquent sachent parler d'autres langages que celui de la science.

Pour aller plus loin :

La Cité nationale de l'histoire de l'immigration :

<http://www.histoire-immigration.fr/>

Le Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire :

<http://cvuh.free.fr/>

La revue *Genèses* :

<http://www.iresco.fr/revues/geneses/>

Retrouvez chaque jour *La Vie des idées* sur internet
et abonnez-vous gratuitement à notre liste de diffusion
pour recevoir nos dernières infos :

www.laviedesidees.fr

Directeur de publication : Pierre Rosanvallon

Juillet-Août 2008

©La Vie des idées – Toute reproduction interdite sans autorisation explicite de la rédaction