

A1102

R275814960

ANTA 2096

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ DE GENÈVE

René Gallissot, Mondher Kilani,
Annamaria Rivera

L'imbroglie ethnique

en quatorze mots clés

Anthropologie

Collection dirigée par
Claude Calame et Mondher Kilani

Anthropologie

Editions Payot Lausanne

essence ou par nature, qu'ils et qu'elles appartiennent au monde inférieur des classes dangereuses. Les actes racistes, la dénégarion des droits de l'homme ne sont-ils pas soutenus par des réactions nationalistes ?

Pour les générations jeunes, la pratique des droits de l'homme ne peut que se détacher de cette limitation nationale. Dans le renouveau de l'idée de citoyenneté, n'y a-t-il pas ce détachement de la nationalité – ce qui implique dans le même temps la reconnaissance du pluralisme nationalitaire et culturel et du cosmopolitisme de l'humanité ?

Ethnie – ethnicité

ANNAMARIA RIVERA

Identité ethnique, musique ethnique, cultures ethniques, minorités ethniques, conflits ethniques, société multiethnique, relations interethniques, solidarité interethnique, rapport entre ethnies différentes, etc. : les locutions de ce genre, qui déclinent de diverses façons une référence à l'ethnie, ou de manière plus générale à l'*ethnos*, sont devenues assez fréquentes dans le langage courant et dans celui des médias. Le discours scientifique les emploie d'ailleurs couramment depuis pratiquement un siècle. Elles sous-entendent l'existence d'un concept (et de ses dérivés), celui d'ethnie, que nous définirions plutôt comme un pré-concept ou une pré-notion, du moment qu'on se pose rarement la question de sa signification et de sa pertinence, et qu'on l'utilise le plus souvent de manière mécanique et irréfléchie.

Les ambiguïtés du vocabulaire ethnique

Dans le discours quotidien, le langage des médias et, marginalement, le langage scientifique, «ethnie-ethnique» s'emploie comme un raccourci pratique, utile pour désigner d'un seul mot soit des populations immigrées ou des minorités qui se distinguent par une différence de coutumes et/ou de langue, soit leur culture ou leur mode de vie. Il sert aussi à désigner toutes ces sociétés qu'on appelait autrefois «exotiques». Certes, il y a des contextes dans lesquels «ethnique» est simplement employé pour qualifier sur le mode neutre ou positif certaines expressions ou pratiques culturelles – de la cuisine à la musique – qui évoquent des cultures exotiques. Mais plus généralement, «ethnique» fait allusion à tout ce qui est assimilé au «tribal», à la prééminence des liens de sang, à l'originel, à l'ancestral, au spontané. Le locuteur qui abuse du voca-

bulaire ethnique entend au fond mettre en évidence une différence fondamentale et irréductible, qu'elle provienne des caractères somatiques, ou d'une «essence» culturelle pré-moderne, ou encore de quelque fondement ancestral.

Derrière l'usage excessif et désinvolte de ces termes, ainsi que de ceux qui leur sont apparentés, il y a aussi chez certains cette idée que la catégorie d'ethnie cerne des réalités empiriques indiscutables, dont l'objectivité serait semblable à celle qu'on attribue aux faits de nature. Il y a également la découverte récente, par le sens commun, de la pluralité des cultures – sinon de la respectabilité des cultures *autres* –, d'où l'«intention louable» de les reconnaître en les nommant ethnies, cultures ethniques, minorités ethniques, etc. D'aucuns pensent que le terme serait le plus approprié pour nommer les différences sans recourir au vocabulaire racial; d'autres enfin le considèrent, ou le «pressentent» comme plus spécifique et plus juste, sinon plus noble, que le terme de culture.

Certains chercheurs soutiennent que le succès rencontré par ce terme d'ethnie est l'expression «des besoins d'une analyse objective des groupes humains» et qu'il inaugure en fait «un progrès vers une évaluation plus rationnelle et plus juste des différentes parties constitutives de l'humanité» (Breton 1981: 7). En réalité, même si le terme d'ethnie est jugé plus neutre ou moins connoté que certains autres, il cache souvent, comme nous l'avons évoqué, cette conviction ou ce préjugé que la différence dans la culture ou dans le mode de vie se fonde sur quelque principe ancestral ou quelque identité originelle.

Mais il existe aussi un usage euphémique du vocable «ethnie», qui sert à faire allusion aux races sans les nommer, et à contourner ainsi l'interdit qui pèse – du moins dans certains pays européens et dans certains milieux – sur l'utilisation de catégories raciales dans le langage. C'est un emploi auquel recourt volontiers le discours néoraciste, qui dissimule souvent derrière les mots *ethnies*, *cultures*, *différences*, des allusions à des signifiés de type racial.

Dans tous les cas, le fait d'utiliser cette notion reflète l'instauration d'une division nette entre la société dont fait partie l'observateur (et qui est considérée comme *normale*, *générale* et *universelle*) et les groupes ethniques. Ce sont toujours les autres qui sont «ethniques»: groupes ou cultures qui, s'écartant de la norme sociale et culturelle de la majorité, sont perçus comme différents, particuliers, marginaux, périphériques, archaïques, attardés, en voie d'extinction ou simplement non conformes à la norme nationale. En somme, l'ethnicité est «l'humanité des autres» (Simon 1993: 56).

Ce qui précède n'est pas en contradiction avec le fait qu'il puisse y avoir une revendication d'«ethnicité» (le terme et la notion viennent des Etats-Unis: voir par exemple Glazer et Moynihan 1975) de la part de tel

ou tel groupe social, population ou collectivité. Une revendication qui peut emprunter plusieurs moyens: la valorisation et/ou l'accentuation d'un ensemble de traits culturels spécifiques et reconnaissables; l'appropriation et l'intériorisation de la désignation ethnique dont on fait l'objet; le renversement valorisant du stigmate, un processus assez courant; ou encore l'invention d'une identité ethnique, ou l'*ethnisation* de sa propre condition de minorité dominée, marginalisée, exclue ou stigmatisée.

Ce n'est pas par hasard que nous avons employé le terme d'ethnisation: il nous permet de capturer la dimension temporelle et le caractère dynamique de l'ethnicité, le fait qu'elle se produit nécessairement dans le cadre et sous l'effet de contacts et de rapports sociaux. L'ethnisation n'est pas simplement un processus de reconnaissance ou d'invention d'une différence culturelle, mais aussi, et de façon subreptice pourrait-on dire, un processus de classement, selon «une échelle qui ordonne des statuts sociaux, économiques, politiques...» (De Rudder 1995: 43). En ethnisant des groupes et des rapports sociaux, on tend en réalité à masquer leur position de subordination ou de marginalisation par rapport à la société globale et, dans le même temps, à «gommer les différences internes aux groupes ethniciés en termes de classe, de ressources ou de pouvoir» (De Rudder 1995: 43). En outre, nous utilisons la formule «ethnisation des rapports sociaux» pour soutenir l'idée que, si l'ethnie et l'ethnicité ne peuvent en aucun cas se concevoir comme des réalités substantielles ou douées d'une quelconque essence, elles ne sont toutefois pas réductibles à «des créations artificielles, sans substrat concret, purement imaginaires, idéologiques ou administratives» (De Rudder 1995: 42).

La tragique modernité des conflits dits ethniques

Dans la chronique qui en a été faite, la guerre tragique et fratricide qui a eu lieu dans l'ex-Yougoslavie incarne le triomphe du paradigme et du vocabulaire ethniques qui se sont affirmés à ce moment comme des faits indiscutables et se sont définitivement consolidés dans le langage courant. Ils ont tellement imprégné les esprits que peu de monde s'est rendu compte à quel point il est incongru et illogique de définir comme *ethnie* un secteur de la population qui se trouve être de religion musulmane, afin de le distinguer d'autres groupes, les Serbes et les Croates, dont l'identification et la dénomination reposent sur un nom régional. Le fait que la désagrégation de l'ancien Etat balkanique, avec toutes ses conséquences néfastes sur le plan social et politique, a favorisé la renaissance du dessein hégémonique de la «grande Serbie» – et permis aux

puissances européennes d'attiser à leur propre avantage le feu des revendications séparatistes – n'a pas grand-chose à voir avec une quelconque identité ethnique atavique. Une appartenance religieuse n'est pas une « identité ethnique », et l'identité « serbe » est une invention du début du XIX^e siècle, époque d'expansion des nationalismes européens.

Quant au conflit du Rwanda, qui a culminé dans un génocide, il a été encore davantage soumis à une lecture en termes strictement ethnistes, identitaires et tribalistes, qui a complètement laissé dans l'ombre d'autres logiques tout aussi déterminantes, et négligé son caractère de conflit social et politique. S'agissant d'Africains, la tendance occidentale est encore plus forte à lire tous les phénomènes, processus, dynamiques et conflits qui surgissent selon une grille essentialiste ; presque jamais on ne remet en question la pseudo-évidence de ce modèle d'un monde vu comme une mosaïque d'ethnies ataviques en perpétuels compétition et conflit les unes avec les autres. En réalité, et bien qu'il s'exprime sous des formes brutales et sanglantes, ce conflit est par bien des côtés d'une « terrifiante modernité », pour employer les termes de l'historien Alessandro Triulzi. Son caractère de modernité, argumente cet auteur, vient en premier lieu du fait que la politique d'annihilation a été conçue, planifiée et mise à exécution non par des chefs tribaux de l'intérieur, mais par les élites intellectuelles urbaines, et qu'elle « s'est appuyée sur des techniques médiatiques sophistiquées » (Triulzi 1996 : 37). En second lieu, ce conflit-là est moderne parce qu'il est « la résultante locale d'une recomposition complexe des ajustements sociaux et politiques d'une Afrique [...] soumise aux poussées énormes et traumatisantes de la modernisation » (Triulzi 1996 : 31).

La raison des massacres ne réside donc pas dans une quelconque identité ethnique atavique. En réalité, poursuit l'historien, ce qui est devenu « le pivot principal de l'identification "ethnique" dans la région, c'est le souvenir des violences subies dans le passé et de celles qu'on redoute dans le futur » (Triulzi 1996 : 35). Comme Jean-François Bayart le dit en d'autres termes, « au Rwanda et au Burundi, la qualification ethnique des clivages politiques et sociaux opère désormais comme une "prophétie autoréalisante", chacun des camps en présence supputant que son adversaire a planifié son extermination et agissant en conséquence » (Triulzi 1996 : 179).

Rares sont ceux qui se souviennent que ce sont les colonisateurs, d'abord allemands, puis belges, qui ont ethnicié la classe aristocratique des Tutsis et celle des agriculteurs hutus. Ces classes étaient en fait liées entre elles par une division intégrée des fonctions : aux Tutsis revenait un rôle de gouvernement, aux Hutus les prérogatives rituelles. Pour asseoir leur domination, les colons appliquèrent le principe « diviser pour régner ». Ils choisirent les Tutsis comme interlocuteurs, et leur attribuèrent une

origine chamitique, donc caucasoïde – c'est-à-dire en définitive blanche, donc noble ; et ils enlevèrent aux Hutus leurs fonctions rituelles, tout en les étiquetant « paysans de langue bantoue ». Il faut dire en passant que, lorsque le conflit se sera déchaîné, les extrémistes hutus reprendront justement cette ascendance imaginaire chamitique pour la jeter à la face de leurs dominateurs d'antan, se donnant par là l'occasion de se proclamer comme les seuls autochtones, et de condamner et de persécuter les Tutsis taxés d'étrangers.

Les colonisateurs belges accordèrent donc tous les privilèges aux Tutsis et encouragèrent l'exploitation des Hutus, qui furent totalement exclus de la formation de l'Etat colonial et postcolonial ; ils creusèrent ainsi entre les uns et les autres une fracture sociale et politique inguérissable. Pour imposer et sanctionner cette typologie raciale, les Belges émirent des papiers d'identité sur lesquels ils classèrent chaque individu mâle comme Tutsi ou Hutu, selon le nombre de bovins qu'il possédait. En l'absence de bases sur lesquelles fonder la distinction raciale, les individus mâles devenaient Tutsis ou Hutus selon qu'ils possédaient plus ou moins de dix têtes de bétail. « Le statut de "maître" tutsi ou d'"esclave" hutu pouvait donc dépendre d'un ou deux bœufs, et du même coup était donné ou refusé le relatif accès à l'instruction et à tous les privilèges que l'administration concédait à ses interlocuteurs tutsis » (Fabiotti 1995 : 156). Par la suite, un soudain changement de camp des colonisateurs en faveur des Hutus provoquera les premiers massacres et l'exil d'une partie des Tutsis en 1959 (voir aussi Amselle et M'Bokolo 1985, Remotti 1996, Kilani 1997).

L'invention des ethnies et la persistance de l'opposition *polis/ethnos*

Le paradigme ethnique et le langage qui en découle, renforcés par des événements qui chaque jour semblent confirmer l'indéniable réalité des conflits ethniques et le retour de revendications ethniques au cœur même des sociétés industrielles avancées, ont acquis une telle généralité et se sont affirmés avec une telle évidence qu'il faut maintenant les soumettre à l'analyse et à la critique. C'est ce que nous tenterons de faire dans la suite de cet article. La discussion critique et la déconstruction ne pourront jamais empêcher qu'une idée généalogisante et organiciste de la différence imprègne les esprits ; mais elles pourront au moins induire à davantage de prudence dans l'emploi de certains termes et concepts.

Les Grecs distinguaient entre *ethnos* et *polis* (la cité). La *polis* était une cité-Etat, une communauté dotée de coutumes et de lois bien définies.

nies, alors que l'*ethnos* désignait une population aux institutions mal affirmées, une forme apolitique d'organisation sociale, antérieure et inférieure à la *polis*. Les *ethnè* étaient en somme les sociétés *autres*, celles des Grecs pour ainsi dire « incivils » et celles des « Barbares », qui ne parlaient pas la langue grecque. Le terme a donc dès son origine une valeur sinon péjorative, du moins problématique : c'est un vocable qui implique une hiérarchie et qui est connoté, pourrions-nous dire, par l'*ethnocentrisme*. Paradoxalement, pour désigner cette attitude de supériorité culturelle, ou mieux d'*égocentrisme collectif*, nous sommes nous-mêmes contraints d'utiliser un terme dérivant de la même racine.

Le sens antique du terme « ethnique » ne sera repris qu'au XIX^e siècle, en relation avec une problématique parfaitement raciale. Dans *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), Joseph-Arthur de Gobineau utilise l'adjectif « ethnique » de manière ambiguë. Jean-Loup Amselle (1990b : 971) observe justement que chez lui le terme semble, d'un côté, fonctionner comme synonyme de race, nation ou civilisation ; et de l'autre, se référer au résultat du mélange des races, c'est-à-dire à une hybridation inéluctable qui, dans la vision pessimiste du diplomate français, est destinée à provoquer le déclin de l'humanité et la fin de l'histoire. La même ambiguïté se retrouve chez Georges Vacher de Lapouge, théoricien authentique du racisme, qui introduisit le premier dans la langue française le terme et la notion d'ethnie. Dans *Les sélections sociales* (1896), il emploie « ethnies » pour désigner certaines fractions de population « racialement homogènes », qui entrent en contact avec d'autres « races » et cohabitent avec elles dans la longue durée, finissant de ce fait par en assimiler la langue et la culture. Même le grand innovateur de la linguistique, Ferdinand de Saussure, se réfère à la problématique raciale : il propose d'appeler « ethnisme » ce groupe constitué de populations qui, tout en étant différentes du point de vue « racial », ont en commun la langue, la religion, les connaissances et la défense (voir Amselle 1990b : 971).

On a dit opportunément que l'ethnie, dès l'origine, a une connotation en quelque sorte problématique, voire « défectueuse » : elle est un regroupement humain auquel manque quelque chose de décisif par rapport à la société dont fait partie l'observateur, c'est-à-dire celui qui a le pouvoir de nommer et de définir les autres. A l'époque où s'impose la notion, qui est aussi l'époque où en Europe se consolident les nationalismes, le point de référence obligé est la nation. A côté de cette dernière, l'ethnie est une sorte de nation par défaut, à qui manquent les institutions politiques, les caractères de « civilisation », et la conscience de soi et de son destin propre, ensemble de traits qui distingueraient le peuplement. Le terme de nation sera donc « réservé aux Etats "civilisés" de l'Occident, [celui de] peuple, en tant que sujet d'un destin historique, est

trop noble pour des sauvages [...], [celui de] race, centré maintenant sur des critères purement physiques, est trop général » (Taylor 1991 : 242). C'est la notion d'ethnie, comprise comme une somme de traits négatifs ou dérivés d'une absence ou d'un retard de civilisation, qui va servir à désigner des populations ou des minorités dominées ou se prêtant à la domination.

Ce n'est pas un hasard si la période historique où les désignations ethniques commencent à devenir courantes dans le discours politique et scientifique est justement celle où l'Europe domine le reste du monde. Si elle veut être en mesure de contrôler et d'administrer les populations locales qui lui sont soumises, la politique coloniale doit nécessairement les classer, les diviser et les enfermer dans des définitions raciales, territoriales et culturelles univoques. Le colonialisme a souvent produit des désignations et des classifications ethniques à partir de l'invention d'ethnonymes totalement arbitraires. Il s'est fréquemment servi de la traduction « scientifique » d'appellations désignant tel ou tel « corps de métier », ou de stéréotypes utilisés par un groupe pour désigner un autre groupe ou une population voisine. Ainsi, pour donner quelques exemples, les Oromo de la Corne d'Afrique sont connus sous le nom de Galla, qui a été forgé par les Amharas pour les désigner ; et les Sidama d'Ethiopie méridionale s'appellent ainsi parce que ce nom leur a été donné par les Galla-Oromo (Triulzi 1989 : 81).

Utile à des fins politiques et administratives, l'invention des ethnonymes et l'établissement des cartes et atlas géographiques constituent simultanément la base sur laquelle se fonde le savoir ethnographique, lequel, à son tour, se met souvent au service du pouvoir colonial. L'ethnologie naît donc en tant que science des *ethnè*, « des sociétés qui sont "a-politiques" et qui, à ce titre, ne peuvent être des "sujets" de leur propre histoire » (Amselle 1990b : 971). En ce sens, l'ethnie, en même temps que la tribu et le lignage, devient l'objet fondateur de cette science qui était en train de devenir autonome sous le nom d'ethnologie. Ce qui la distingue de la sociologie, l'autre science de l'homme dans la société, c'est que son objet est, en son fondement même, toujours défini en vertu de quelque « défaut », absence ou incomplétude. L'*ethnos* est opposé à la *polis*, au même titre que la communauté à la société, les sociétés sans histoire aux sociétés historiques, les sociétés préindustrielles aux sociétés industrielles, les sociétés sans écriture à celles qui la connaissent, les sociétés sans Etat à celles qui en possèdent un.

Cette dernière opposition va promouvoir de manière particulièrement efficace la fortune du paradigme ethnique. Dans l'ouvrage *African Political Systems*, publié en 1940, qui fonde l'anthropologie politique et aura une grande influence sur les études ultérieures, les deux éditeurs, M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, font une distinction entre les sociétés

qui sont fondées sur un système centralisé de pouvoir, et les sociétés acéphales ou segmentaires. Cette typologie, bien que née au sein du fonctionnalisme, n'est pas sans rappeler certains schèmes évolutionnistes. Elle «relègue les sociétés segmentaires dans le domaine du non-Etat» (Triulzi 1989: 80) et légitime l'idée d'une Afrique «mosaïque d'ethnies», ces dernières étant postulées comme autant d'entités statiques et comme des «isolats en équilibre» (Fabietti 1995).

En réalité, comme l'ont montré maintes études africanistes, la cristallisation des ethnies est dans plus d'un cas le résultat de la dissolution des grands royaumes africains. L'Afrique précoloniale connaissait en général des formations politiques caractérisées par «des équilibres de pouvoir complexes entre différentes institutions ou hiérarchies sociales». On n'était pas en présence d'une «mosaïque d'ethnies», mais de «chaînes de sociétés» pluriethniques, «qui structuraient, dans l'ancien temps, des espaces régionaux plus ou moins vastes et complexes: espaces marchands, espaces monétaires, espaces religieux ou espaces politiques qui se superposaient sans obligatoirement coïncider» (Bayart 1996: 41, 43, 71).

Les ethnies: des réalités substantielles aux «barrières sémantiques»

Selon les différentes traditions intellectuelles, les définitions d'ethnie privilégient tantôt (comme en Allemagne et dans d'autres pays du nord de l'Europe) le sentiment d'appartenance à une collectivité, tantôt (comme en France) l'existence d'une communauté linguistique. Néanmoins, derrière la plupart des déclinaisons d'«ethnie» – ou de «tribu», mot souvent utilisé comme synonyme – se cache l'idée qu'elle cerne une entité substantielle, quasi naturelle et, de ce fait, immuable: «une entité discrète dotée d'une culture, d'une langue, d'une psychologie spécifiques» (Taylor 1991: 243). Selon la conception classique qui s'exprime dans les sciences sociales, l'ethnie (ou «groupe ethnique») est une population qui s'autoreproduit sur le plan biologique, qui partage des valeurs, des croyances et des institutions culturelles de base, qui parle la même langue et a la même organisation sociale. Enfin, elle s'identifie elle-même et est identifiée comme une unité distincte de toutes les autres unités du même ordre. Pour l'anthropologue Paul Mercier (1968) par exemple, l'ethnie est un groupe clos, qui descend d'un ancêtre commun ou qui, d'une manière plus générale, a la même origine; un groupe qui, constituant une unité sur le plan politique également, possède une culture homogène et parle une langue commune. Toutefois, atténuant le risque

d'une définition substantialiste, il précise que l'ethnie ne doit pas être considérée isolément, mais dans un *continuum* constitué par un paysage ethnique régional déterminé, vu dans une perspective historique.

La conception substantialiste dominera longtemps dans les sciences sociales et en particulier dans l'ethno-anthropologie, avec pourtant quelques exceptions d'importance. Max Weber déjà, dans un ouvrage de 1922 (1971), au moment de définir les «groupes ethniques», mettait l'accent sur les «identités présumées» et sur la *croyance subjective* en une ascendance commune. Pour Weber, ce qui est décisif dans la définition des groupes ethniques – qu'il distingue des groupes de parentèle – n'est pas la présence effective de liens de sang, mais le sentiment d'appartenance. Certes, l'opposition proposée par Weber nous paraît aujourd'hui non pertinente, parce qu'il ne considère pas que la parentèle elle-même est un artefact: un idiome social au travers duquel les acteurs sociaux négocient constamment leurs appartenances et leurs alliances.

Il est important toutefois que Max Weber ait souligné la nature parfaitement symbolique de l'appartenance ethnique. Celle-ci sera mise en avant par l'anthropologue britannique d'origine autrichienne Siegfried F. Nadel (1942 et 1947), qui rejette toute conception objectiviste ou essentialiste, anticipant ainsi le travail de déconstruction auquel s'attellera bien des années plus tard une partie de l'anthropologie. Nadel soutient que la tribu n'existe pas en vertu d'une quelconque unité ou ressemblance objective, mais en vertu d'une unité idéologique et d'une ressemblance acceptée comme un dogme.

Les années soixante voient arriver une révision critique qui aboutit à la déconstruction du concept d'ethnie. Rejetant l'idée que l'ethnie est une entité substantielle ou une réalité empirique objective, on met l'accent plutôt sur les processus d'hétéro- et d'auto-identification ethnique, c'est-à-dire sur l'*ethnicité*. On s'interroge sur les formes de catégorisation qui se fondent sur la distinction Nous/Eux et opèrent dans les pratiques discursives et sociales de tout groupe ou collectivité (voir Poutignat 1994). Ce qui constitue une ethnie, au-delà d'une quelconque unité généalogique ou culturelle de fait, c'est une *idéologie*, qui repose sur la revendication d'une culture commune et spécifique par un groupe ou une collectivité; c'est la *croyance* en une généalogie et en un passé communs, qui se trouvent parfois légitimés au moyen d'un mythe d'origine racontant comment les membres du groupe descendent d'un couple primordial ou d'un héros culturel. Dans un ouvrage récent, Anthony Smith, s'appuyant sur l'hypothèse d'une certaine continuité historique entre l'ethnie et la nation moderne, insiste sur le fait que ce qui procure leur fondement et leur cohésion aux ethnies comme aux nations, c'est la référence «aux mythes, aux souvenirs, aux valeurs et aux symboles». A leur base, on trouve cet ensemble de «prétentions particulières ayant trait aux origines

et aux lignes de descendance du groupe» qui en constitue le mythe fondateur ; et ce dernier, même quand il s'exprime sous une forme religieuse, a toujours des racines politiques (Smith 1986)¹.

Si cela est vrai, l'ethnicité est à considérer et à analyser sous l'angle de la *relation* et du *processus*. Bien qu'il s'agisse d'artefacts culturels, les dichotomies ethniques ont une efficacité sociale spécifique, et sont à comprendre sous un angle historique, dans le contexte des relations sociales qui lient entre eux les membres d'un groupe ou d'une collectivité, et ceux-ci à d'autres groupes ou collectivités.

Au cours de cette révision critique du paradigme ethnique – qui est le fait avant tout des anthropologues africanistes –, l'hypothèse selon laquelle les différentes formes d'ethnicité que l'on rencontre dans les contextes urbains, coloniaux ou postcoloniaux, seraient des *résidus* d'appartenances ethniques primordiales est radicalement mise en question. Il apparaît clairement qu'une grande partie de ces prétendues ethnies, bien loin d'être des réalités primordiales ou traditionnelles, sont en réalité des créations liées à la colonisation, aux processus migratoires et aux mouvements de population des campagnes vers les villes, enfin à l'insertion des sociétés traditionnelles dans des systèmes étatiques modernes. Ce sont les déplacements de populations et les migrations de travailleurs des villages vers les grands centres urbains et industriels qui créent des situations propices aux regroupements fondés sur l'ethnicité, comme l'ont bien montré les recherches de l'anthropologue Max Gluckman et de ses élèves de l'école de Manchester. Dans le contexte colonial et postcolonial urbain – mais ce discours est applicable au-delà de ce contexte et du cas africain, comme il est aussi valable, par certains côtés, pour la nouvelle immigration en Europe –, le modèle ethnique fournissait à l'individu récemment arrivé en ville une sorte de « plan cognitif » pour se repérer dans l'enchevêtrement des rapports sociaux, si nouveaux pour lui, et dont certains étaient multiformes et étendus, et d'autres occasionnels et superficiels. Il lui permettait aussi de s'adapter à ce milieu étranger et plein de risques qu'était la ville, dans laquelle les affiliations « ethniques » pouvaient lui apporter une aide matérielle, un soutien moral et un réseau de socialisation (Epstein 1992 : 652, 653).

Bien que l'ethnicité ne soit ni le résidu ni la résurgence de quelque passé ancestral ou de quelque culture traditionnelle, il faut dire pourtant que les populations colonisées ont fini par intérioriser « le regard ethniciant » du colonisateur. Du moment que « les Européens croyaient que les Africains appartenaient à des tribus, les Africains édifièrent des tribus auxquelles appartenir », selon l'image employée par J. Iliffe (cité in

¹ Traduit de la version italienne (1992 : 133, 138). (N.d.T.)

Bayart, 1996 : 44). De nos jours, en Afrique comme ailleurs, l'ethnicité est une des stratégies employées par les ex-colonisés dans la compétition pour le pouvoir et les ressources. Les nouveaux Etats s'en servent comme arme pour réprimer les revendications et réduire les conflits politiques et sociaux, lesquels, à leur tour, pour s'exprimer, prennent la forme de l'ethnicité.

Une des contributions les plus remarquables à la révision critique dont nous avons parlé sera donnée par l'anthropologue norvégien Fredrick Barth (1995 [1969]). Les ethnies, pour Barth, sont avant tout des catégories de classement et d'identification. Les séparations entre les ethnies servent à construire des schémas d'hétéro- et d'auto-identification socialement signifiants. En somme, les frontières ethniques sont des « barrières sémantiques », c'est-à-dire des catégories sociales et des systèmes de classification, qui rendent possible la définition de soi et des autres, de soi par opposition aux autres ; et cela non en se fondant sur des caractéristiques culturelles « objectives », mais à travers une comparaison avec les « étrangers », et l'exclusion de ces derniers. Barth introduit la notion de « frontières » définies selon des catégories ethniques, et souligne combien le passage d'individus et de populations à travers ces frontières est continu, de sorte que les distinctions ethniques ne sont pas le fruit d'un isolement social ou géographique, et n'empêchent pas les contacts ni les échanges. En ce qui concerne la culture commune présumée être le fondement partagé de l'ethnie, l'anthropologue norvégien propose de *ne pas* considérer le groupe ethnique comme déterminé par des contenus culturels. Ces derniers sont à l'inverse utilisés pour construire la frontière, et *par conséquent* pour *construire* la culture du groupe.

L'ethnicité en tant que ressource et stratégie sociale

Pour conclure partiellement ce que nous avons dit jusqu'ici, nous pouvons dire que ce qu'on identifie comme des ethnies correspond en fait à des constructions sociales dissemblables, hétérogènes et changeantes. Les ethnonymes eux-mêmes, c'est-à-dire les noms employés pour désigner les ethnies, sont des *signifiants* qui prennent un sens ou un autre suivant les époques, les lieux, les situations sociales ou les points de vue des observateurs.

L'ethnie, tout comme la tribu, est donc avant tout une catégorie, un modèle de perception et de classement cognitif, qui sert à distinguer les autres – parfois pour les stigmatiser – et à se définir soi-même – parfois pour s'autovaloriser. Mais il arrive souvent qu'on réifie abusivement la catégorie, qu'on l'identifie à la réalité empirique, de telle sorte que, de convention, elle se transforme en dogme (Nadel 1947). Les ethnies

risquent ainsi d'être naturalisées comme l'étaient les « races », et transformées de catégories sociales en réalités quasi naturelles.

Pendant, le fait que l'ethnicité soit un artefact, un modèle, une « fiction » ou un critère de classement et d'auto-identification ne signifie pas pour autant que les catégories définies par elle soient des cases vides. Au contraire, ces catégories sont investies d'une grande charge affective et émotionnelle, et perçues comme des données réelles par ceux qui se reconnaissent en elles (Epstein 1992 : 653). En somme, bien qu'elle soit une construction idéologique, l'ethnicité n'est pas une illusion, puisqu'elle a une efficacité sociale. Tout en étant représentation, elle est une « partie intégrante de la réalité sociale où elle est agissante » (Giraud 1993b : 242). A ce propos, on peut donner de nombreux exemples. Dans une recherche sur les oasis du Sud tunisien, Mondher Kilani (1992b et 1994a) a montré comment la subdivision en lignages, qui est fondée la plupart du temps sur des généalogies fictives et imaginaires, sert à définir et à organiser la vie sociale et économique de ces villages. Ainsi par exemple, l'accès à la propriété de l'eau et de la terre passe par l'appartenance à un lignage, de sorte que tout nouveau venu qui veut s'intégrer à la vie du village doit nécessairement s'affilier à un lignage. « Dans ce cas particulier, on peut dire que c'est le mode d'appropriation des moyens de production, le principe de coopération économique et la contiguïté sociale qui fondent l'ethnicité d'un groupe » (Kilani 1985 : 288-289).

Aujourd'hui, les formes d'identification et les mouvements se réclamant de l'ethnicité connaissent une fortune renouvelée. La référence à l'ethnicité n'a pas été supplantée, comme on le pensait, par d'autres formes d'appartenance et de solidarité, comme celle de classe. Elle inspire même depuis les années soixante des protestations et des mobilisations politiques, par lesquelles telle ou telle minorité revendique une plus grande autonomie, l'autodétermination, voire l'indépendance territoriale. Que ce soient des minorités situées aux frontières – comme la minorité sud-tyrolienne ou slovène en Italie – ou des minorités linguistiques résidant souvent dans des régions désavantagées par rapport au centre – les Pays basques, la Corse, le Pays de Galles, etc. –, ou que ce soient des mouvements régionalistes dans lesquels l'ethnicité est d'invention récente et tout entière au service d'une stratégie économique-politique précise – la Ligue du Nord –, dans tous ces cas, le dénominateur commun est un néonationalisme (ou ethno-nationalisme, comme préfèrent dire certains) qui a peu de rapport avec la tradition, et beaucoup avec les dynamiques et les transformations qui sont propres aux sociétés complexes (Melucci 1982 : 187).

Souvent, l'ethnicité sert à masquer des intérêts, des rapports et des conflits de classe. C'est la forme sous laquelle ceux-ci s'expriment aujourd'hui, alors que la référence à la classe sociale comme les organisations du mouvement ouvrier ont perdu de leur force, et n'exercent plus

leur fonction intégratrice et mobilisatrice. En somme, les processus d'identification ethnique cachent souvent des stratégies pour s'insérer avantageusement dans la compétition autour du pouvoir et des ressources (voir Petrosino 1991). Cela est parfaitement évident dans les pays où la « multiethnicité » est reconnue par le pouvoir central, légitimée et institutionnalisée, comme au Canada et en Grande-Bretagne. Dans ce cas, défendre – et parfois inventer – une spécificité culturelle propre, ou une différence irréductible, n'est rien d'autre, pour les divers groupes qui sont en concurrence les uns avec les autres, qu'adopter une stratégie pour l'obtention des bénéfices, des ressources et des privilèges.

Toutefois, entre les intérêts de classe et la stratégie adoptée pour les faire valoir, se situe une médiation, celle de l'ethnicité, qu'on ne peut en aucun cas considérer comme une simple manipulation symbolique ou idéologique. L'identité ethnique a une valeur *performative*, en ce sens qu'elle finit effectivement par orienter le comportement des acteurs sociaux et par leur offrir un horizon de sens et une possibilité de mobilisation.

Un exemple particulièrement pertinent en est le phénomène *leghista* en Italie. On peut affirmer sans risque d'erreur que le particularisme « ethnique » de la Ligue du Nord est l'expression d'intérêts de classe bien précis. Ses manifestations – révolte contre le fisc, appel à démanteler ce qui reste de l'Etat social, attaques contre les Méridionaux, les immigrés, les Tsiganes et tous ceux qu'ils perçoivent comme étrangers à la société locale – sont l'expression des intérêts d'une minorité riche, incarnée par certains secteurs du petit et moyen patronat. Cette minorité cherche à obtenir la sécession ou du moins le renforcement de l'autonomie « fédérale » des régions les plus « développées » dans un but précis : pouvoir faire librement et en toute autonomie des affaires sur le marché international, sans être freinée par quelque lien étatique que ce soit, et sans être obligée de respecter les droits sociaux ou contractuels, dans l'exploitation de leur main-d'œuvre, en bonne partie étrangère. En ce sens, on peut dire que l'idéologie de base de la Ligue du Nord est un étrange mélange de poujadisme, de néolibéralisme et d'ethnicisme xénophobe. Mais attention : l'invention de la tradition « padane »², l'auto-identification ethnique

² Padania ou Padanie. La plaine padane (« padane » = « de Pô »), est un vaste territoire de l'Italie du Nord traversé par le fleuve Pô, et qui comprend les plus grandes parties des régions du Piémont, de la Lombardie, de la Vénétie, du Frioul-Vénétie Julienne et de l'Emilie-Romagne. Dans le lexique inventé par la Ligue du Nord, cette notion géographique a été ethnicisée : « Padanie » est devenu un substantif qui sous-entend une prétendue homogénéité « ethnique » des régions du Nord, par contraste et en opposition aux populations du centre et surtout du sud de l'Italie. Le projet de la Ligue du Nord, qui oscille entre fédéralisme et séparatisme, vise en réalité l'unité économique avec les régions les plus riches de l'Europe, dissimulant cet objectif derrière des discours qui font référence à des racines et traditions communes, voire à une descendance qui relèverait de la « race ».

que et l'ethnisation – sinon la racialisation – de tous ceux qui apparaissent comme des «étrangers», et sont de ce fait marginalisés parce que difficilement assimilables au circuit de l'accumulation et de la compétitivité maximales, tous ces éléments ne constituent pas une enveloppe symbolique ou idéologique superficielle. La référence à l'ethnicité acquiert en cours de route une puissante fonction performative, du fait qu'elle offre, même à ceux qui n'ont pas les mêmes intérêts de classe que la minorité riche, un horizon symbolique et identitaire, un espace de mobilisation, et fonctionne ainsi comme un ciment entre les classes, de nature néocorporatiste.

Dans certains cas cependant, l'ethnicité peut être utilisée comme une stratégie défensive contre la stigmatisation et l'exclusion. Il en va ainsi des nombreuses formes d'identification «ethnoïde» – sinon ethnique – qui ont été élaborées par les diasporas nées de l'immigration en Europe. L'invention de racines, l'appropriation de signes ou symboles se référant à une présumée culture originelle, sont mises au service d'une stratégie identitaire de défense contre les inégalités de traitement, la stigmatisation, l'exclusion et la négation de droits dont sont victimes ces minorités d'«origine immigrée». On peut citer comme exemple l'invention, en Grande-Bretagne, de l'identité commune *black* (noire) par des minorités de provenance géographique très diverse. Dans ce cas, *black* est une notion sociale et politique puisqu'elle signale la condition sociale de tous ceux – immigrés anciens ou récents – qui font l'objet de discriminations (voir Couper 1993, Rex 1986). Un autre exemple en est l'élaboration de la culture *beur* en France au sein de la population d'origine maghrébine, qui a surtout été l'œuvre des groupes de jeunes. On a là une construction culturelle «métisse» qui, tout en réinventant l'*arabité* et en intégrant des éléments culturels extrêmement variés, transcende en réalité les références culturelles nationales des pays d'origine. Le mouvement *beur* refuse l'alternative entre assimilation à la culture dominante et ségrégation dans la culture d'origine. Il revendique une *double* identité, française-européenne et maghrébine (voir Gallissot 1995, Gallissot et Rivera 1996).

Comme le remarque, entre autres, D. Lapeyronnie, l'«ethnicité» qui se construit dans les zones urbaines marginalisées et connotées négativement, sur la base d'une commune expérience de mépris, d'exclusion et souvent de racisme, rompt avec les cultures communautaires ou ethniques traditionnelles. Elle mélange des références, souvent mythiques, à la tradition et à la communauté, «à des emprunts à la mode (les "beurs" ou les "rastas") et aux objets de consommation culturels; et l'individualisme expressif fondé sur le respect de la personne à l'individualisme instrumental fabriqué dans la consommation et les signes» (Lapeyronnie 1993: 276).

Les «groupes ethniques» entre ségrégation et assimilation

Les sciences sociales, en Amérique du Nord, utilisent couramment aujourd'hui le terme d'*ethnic groups* (groupes ethniques), qui est de formation plutôt récente. Introduit dans les années trente par l'anthropologue Lloyd Warner (l'auteur de la monumentale recherche sur *Yankee City*, 1950), ce terme se répand seulement vers la fin des années cinquante. La notion d'*ethnic groups* est en relation étroite avec la catégorisation et la terminologie qui ont comme référence la «race», concept qui n'a jamais été radicalement mis en question dans les pays anglo-saxons, et qui y est au contraire reconnu comme une catégorie sociale pertinente. On utilise encore couramment dans le langage et le débat scientifiques des expressions comme *race relationships* (relations entre races) ou *race consciousness* (conscience de race), etc. (voir De Rudder et Godwin 1993).

On invente, en somme, les «groupes ethniques» pour les distinguer des groupes raciaux. En réalité, le classement ethnique reflète et rationalise la hiérarchie raciale qui était en vigueur dans le passé récent de l'Amérique, et qui plaçait les Noirs au bas de l'échelle. Ces derniers étaient ségrégués, subordonnés et infériorisés jusqu'à être parfois assimilés à l'animalité. En décrétant comme «la» norme le modèle *whasp* (blanc, Anglo-Saxon, protestant), considéré comme le vrai et unique modèle de «culture américaine», l'on placera dans une première catégorie ceux des immigrés (et de leurs descendants) qui sont «blancs» mais non-*whasp*, c'est-à-dire identifiés non par la «race» mais par la culture – les Italiens, les Polonais, les Juifs... mais aussi les Canadiens francophones – et, dans une seconde, ceux que rend reconnaissables un caractère somatique attribué à leur hérédité biologique: en premier lieu les Noirs – même anglophones, protestants, et dans certains cas *very American* par leur culture –, puis les Chinois, les Japonais, les Philippines, les Latino-Américains, etc.

Depuis une trentaine d'années, après une longue période caractérisée par une politique d'assimilation forcée des «groupes ethniques» et de ségrégation brutale des «groupes raciaux», un *revival* ethnique a pris naissance aux Etats-Unis, en même temps qu'un intérêt pour les différences qui verse souvent dans la rhétorique de l'ethnicité. Ce *revival* ethnique a inspiré une masse infinie de publications sur les minorités, auxquelles sont parfois attribuées des origines et des identités improbables. En même temps, on a assisté à une valorisation confuse des signes de différenciation ethnique, souvent réduits à du pur folklore. Ce mouvement a aussi

produit certaines formes outrancières de particularisme ethnique, qui ont parfois pour conséquence un risque accru de renforcement de la ségrégation. Que l'on pense à la revendication, issue de milieux afro-américains, de voir reconnu au titre de langue le *slang* des quartiers noirs, le *Black English Vernacular*. Cette revendication pourrait conduire à «expulser, de fait, de l'éducation tous les jeunes qui parlent le *slang*» (Ciafaloni 1992: 97).

Le *revival* ethnique est né sur les cendres du mythe du *melting pot*, ce creuset où devaient se fondre les ethnies pour donner naissance à une identité américaine supérieure, mythe qui a tenu bon pendant au moins cinquante ans. L'alambic mystérieux – dont il va sans dire qu'il excluait les Noirs et les Natifs, ceux qu'on nomme les Indiens d'Amérique – servait d'image à une théorie très optimiste de l'assimilation, qui comptait sur le fait que les groupes ethniques s'intégreraient tôt ou tard à l'*American way of life*. Le mythe eut une fortune extraordinaire, mais il n'était rien d'autre qu'une idéologie mystificatrice, qui servait à occulter la réalité, faite de lourdes discriminations raciales, de ségrégations et d'âpres conflits «ethniques» (voir Rivera 1989).

Ce sont le radicalisme *black* et les mouvements pour les droits civiques des années soixante qui détruisirent le mythe du *melting pot*. Ces luttes favorisèrent l'éclosion d'une multiplicité de mouvements de revendication, en particulier parmi les *Natives* américains et les Hispaniques. Une fois terminée la grande saison des luttes, l'ethnicité réapparaît de manière disséminée, sous forme de revendications et de conflits ne mettant en jeu souvent ni antagonisme social réel, ni projet politique, ou sous la forme de l'«*ethnic is beautiful*», un pluralisme culturel à l'eau de rose qui, une fois de plus, masque la structure hiérarchique de la société, l'inégalité dans l'accès aux ressources et au pouvoir, et la virulence du racisme, surtout envers les Noirs et les Hispaniques. Mais l'abandon de la perspective assimilationniste en faveur de la perspective pluraliste inaugure aussi la politique des «actions positives» en faveur des minorités «structurellement désavantagées», politique qui se fonde sur l'idée que la protection et la valorisation des identités ethniques contribuera à éliminer la discrimination dont sont victimes les groupes les plus faibles (voir Marta 1992). Il est difficile de démontrer la justesse de cette idée: la minorité noire ainsi que celles *native*, mexicaine et portoricaine occupent comme auparavant l'échelon inférieur de toutes les échelles de bien-être social, et même la ségrégation dans l'habitat et l'éducation n'est pas abolie, loin de là (Petrosino 1993: 140).

La question est assez controversée, et elle concerne tant les pays d'Amérique du Nord que les pays européens ayant adopté une politique de reconnaissance des minorités «immigrées» et de valorisation de l'ethnicité. En Suède, aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne prévaut le

modèle de l'«intégration collective», qui prévoit la reconnaissance et la défense de l'expression des identités d'origine dans la sphère publique. Ce modèle se distingue nettement du modèle français, individualiste et universaliste, qui tend vers l'intégration individuelle – en réalité vers l'assimilation – en rejetant les critères de distinction fondés sur l'ethnicité ou la religion, et ne reconnaissant pas aux minorités de droits collectifs.

En France, reconnaître une identité ethnique est réputé source possible de discrimination et de préjudice, de sorte qu'est jugée discriminatoire la mention de la nationalité d'origine, de l'«ethnie» ou de la religion d'une personne dans ses actes d'état civil ou ses documents officiels. Dans certains autres pays européens au contraire, recensements, documents officiels et actes administratifs mentionnent l'«origine ethnique» – et en Grande-Bretagne même la différence «raciale».

Le modèle d'intégration à la française montre aujourd'hui toutes ses limites. Après avoir effectivement assuré, par le passé, une certaine intégration à des millions d'immigrants, il continue d'exiger une assimilation à la culture nationale, sans toutefois parvenir à garantir une intégration sociale, ni l'égalité ou la protection des droits universels. Il n'est cependant pas certain du tout que l'autre modèle, «multiculturaliste» (ou «multiethnique», selon certains), soit destiné à réussir. La politique qui tend à accepter et à défendre les différences, à reconnaître les droits des minorités et à les promouvoir à travers les «actions positives», peut favoriser la radicalisation des conflits, la ségrégation et «une séparation encore plus nette de groupes qui tendent déjà à être séparés selon leur profil social et économique» du fait qu'ils jouissent d'un accès inégal au pouvoir et aux ressources (Petrosino 1991: 186).

Le risque d'une issue de type ségrégationniste menace constamment les sociétés ayant adopté le modèle multiculturaliste. La défense et la valorisation des différences ne garantissent pas la reconnaissance de l'égalité de tous. Elle a tendance, bien plutôt, à se transformer en rhétorique et à recouvrir des inégalités importantes dans la sphère des droits et des conditions de vie socio-économiques.

Conclusion: le binôme à risques ethnicité-politique

Dans un des essais qu'il a consacrés au racisme sud-africain, Claude Meillassoux (1988) fait une analyse magistrale du régime d'*apartheid*. Il s'agit d'un dispositif mis en œuvre par le capitalisme sud-africain pour l'exploitation maximale de la main-d'œuvre locale à des salaires minimaux. En prolétarisant les populations sud-africaines sans les urbaniser, il fut possible de séparer l'espace du travail de l'espace social, et ainsi, grâce au système de la migration des travailleurs, de faire entièrement

l'économie des coûts de reproduction de la force de travail. C'est à cela qu'a servi la création des *bantoustans* (ou *homelands*), qui n'étaient que des réserves qu'on faisait passer pour des nations ou des Etats aborigènes indépendants, et dans lesquelles étaient soumises à un régime de ségrégation des populations opportunément divisées en « ethnies », lesquelles n'étaient que de pures « inventions administratives sans fondements historiques ou sociaux vivants » (1988 : 14). Ce système d'exploitation des travailleurs, exemple accompli d'une idéologie raciste qui modèle un ordre social et politique, s'était donné à lui-même une idéologie culturaliste, qui parlait de *développement séparé* (voire de *liberté séparée*), sous le prétexte de défendre les spécificités culturelles de chacune des « races » ou « ethnies ».

Pour conclure son analyse, Meillassoux souligne combien ce fut une aliénation tragique pour les populations africaines colonisées et exploitées d'accepter et d'intérioriser ces catégories « ethniques », comme d'autres idéologies (il se réfère notamment aux nationalismes africains), qui prétendent elles aussi « faire de l'ethnicité ou de l'identité culturelle des critères d'appartenance politique » (1988 : 109). Et il ajoute quelques considérations générales qui, dépassant largement le cas sud-africain, résumant efficacement le sens de ce que nous avons tenté de dire jusqu'ici :

« Cette "culture", usée comme instrument d'identification politique, est vouée à la nécrose, au bétonnage des monuments, à l'enfermement des frontières, à la religiosité détournée vers des chefs d'Etats, à l'affrontement armé pour "défendre" ces valeurs fantomatiques qui servent désormais à en cacher d'autres bien plus substantielles [...]. Elle devient anticulture, prétexte à la haine et à la traque de tous ceux qui sont porteurs d'avenir. De ceux qui sont porteurs de cette pensée vivante qui naît non sur les ossements des mausolées, mais des contacts qui se nouent sans cesse entre hommes et femmes de toutes les origines et dont les pratiques, les connaissances et les arts les font se reconnaître dans leur diversité pour recréer, tous les jours, la civilisation » (Meillassoux 1988 : 109-110).

Idées racistes

ANNAMARIA RIVERA

Dans la discussion sur la pensée raciste contemporaine (nous nous concentrerons ici sur quelques moments clés), il faut résolument mettre à part la notion de race en tant que catégorie analytique ; toute discussion sur sa présumée validité risque en effet de nous égarer. Disons en passant qu'il s'agit d'une catégorie désormais largement abandonnée, même par ces sciences naturelles et sociales qui ont contribué à son élaboration ; abandonnée parce qu'on la considère en grande partie comme indéfinissable, inapplicable et non opératoire scientifiquement (voir Montagu 1952). Le concept de race, en réalité, est d'ordre métaphysique : c'est une catégorie qui ne sert pas à identifier une réalité empirique, mais à rendre absolues et radicales les différences au moyen d'une métaphore biologisante (voir Guillaumin 1972). Cette catégorie appartient au champ de l'imaginaire, à l'univers des représentations. Et c'est dans ce sens qu'il convient de l'analyser, afin de comprendre le rôle qu'elle a joué dans la construction des théories et des idéologies racistes. Nous l'examinerons donc non pour débattre « si les races existent ou non », mais pour analyser dans quels modes et sous quelles formes la notion de race a été employée dans la pensée raciste contemporaine.

Si l'on veut pouvoir analyser les idées racistes, il faut que « l'on récuse la pensée antisociologique qui confond le social et le biologique et subordonne le premier au second » ; et « qu'on affirme, sans ambiguïté, le caractère subjectif, construit socialement et historiquement, du recours à cette notion [de race] – qui relève du discours et de la conscience des acteurs, et assurément pas de l'analyse sociologique » (Wieviorka 1991 : 35 et 76). Ajoutons qu'une prudence analogue s'impose face à l'utilisation sur un mode essentialiste et substantialiste de notions plus neutres, moins compromises, comme celles d'ethnie, d'identité, de différence, de culture, que le discours néoraciste utilise souvent comme des substituts fonctionnels de « race » (voir articles « Culture » ; « Ethnie-ethnicité » ; et « Néoracisme »).