

## LA CONSTRUCTION DU RACISME

Étienne Balibar

Presses Universitaires de France | « Actuel Marx »

2005/2 n° 38 | pages 11 à 28

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130554257

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-11.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Étienne Balibar, « La construction du racisme », *Actuel Marx* 2005/2 (n° 38),  
p. 11-28.

DOI 10.3917/amx.038.0011  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

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

## La construction du racisme <sup>1</sup>

Etienne BALIBAR

D'où vient que nous rassemblons certaines attitudes sous le nom commun de « racisme » ? Pourquoi tout un ensemble, extrêmement divers, de discours qui tendent à isoler, stigmatiser, menacer, discriminer des groupes humains, des groupes sociaux, sont-ils considérés comme « racistes » ? Pourquoi qualifions-nous de « racistes » différentes pratiques, les unes spontanées, les autres institutionnelles, qui ont en commun d'engendrer l'oppression, l'hostilité et la méfiance mutuelles, débouchant à l'occasion sur l'extrême violence, et qui affectent toute sorte de sociétés dans l'histoire et dans l'actualité ? A ma grande surprise, l'énorme littérature qui, aujourd'hui, se consacre à l'étude du « racisme », discute du caractère antique ou moderne du « phénomène raciste », de ses variations qualitatives et quantitatives, etc., ne se pose pratiquement jamais cette question. Plus exactement, elle tend à considérer que la réponse est acquise, faisant de la catégorie de « racisme » un instrument dont l'utilisation aux fins d'analyse sociologique et politique ne fait pas problème. On passe directement à la discussion des différentes définitions, des théories concurrentes et de leurs limites de validité. Il y aurait au départ un *fait* incontestable : depuis plus ou moins longtemps, *un phénomène existe, auquel s'applique le nom de racisme* ; ses manifestations sont variées, il se transforme dans le

---

1. Le présent article constitue l'adaptation française de la communication présentée le 5 novembre 2003 à la journée d'études *Rassismen I Europa – kontinuität och förändring*, ABF-huset, Stockholm (Suède), sous le titre : « Racism Revisited – Sources, Relevance and Aporias of a Modern Concept ».

temps ; il ne coïncide pas pour autant avec *toute* forme de violence, ni même avec *toute* manifestation de haine collective. Mais ne faudrait-il pas se demander d'où procède cette évidence ?

S'il y a lieu ici de se poser la question, c'est aussi parce que, dans la plupart des sociétés contemporaines, le racisme fait l'objet d'une *interdiction* qui emporte des conséquences juridiques, bien qu'elles ne soient pas partout les mêmes et qu'elles donnent lieu à des appréciations contradictoires quant à leur légitimation, leurs modalités d'application, leurs limites. Peut-on dire dans le cours d'une campagne électorale qu'il y a « trop d'immigrants », ou « trop d'immigrants non Européens », ou de « Noirs », d'« Arabes », de « Musulmans », de « Juifs » ? Ou qu'ils sont « inassimilables » aux modèles culturels et aux institutions de « chez nous » ? Ou que sous tel aspect leur « culture » est « inférieure » ? Ces problèmes se posent quotidiennement, non seulement en termes moraux et politiques, mais en termes juridiques. Le fait que le racisme comme tel soit désormais interdit impose un cadre très contraignant aux débats concernant ses origines, sa nature et ses effets. Il nous empêche de considérer que la signification du mot « racisme » soit une affaire de pure convention, et que chacun pourrait circonscrire la compréhension du concept au gré de ses partis pris ou de ses postulats de recherche.

La question des origines et du sens de la catégorie de racisme est rendue plus aiguë encore par le fait que nous sommes sollicités par des évaluations totalement contradictoires concernant la place du « racisme » dans les sociétés contemporaines. Cette question est rien moins que purement formelle. Elle comporte elle aussi des conséquences politiques et institutionnelles. Certains analystes, certains essayistes voient dans le racisme un phénomène du passé, à l'importance déclinante, ou qui déclinerait naturellement s'il n'était revigoré de façon « artificielle » par des stratégies contre-productives et des « effets pervers » de définitions et de mesures institutionnelles : l'*affirmative action* pratiquée aux Etats-Unis et ses équivalents plus ou moins exacts de « lutte contre les discriminations » dans d'autres pays<sup>2</sup>. Ce ne sont pas seulement des conservateurs ou néo-conservateurs comme le sociologue américain Dinesh D'Souza, auteur d'un livre-manifeste sur « la fin du racisme » paru en 1995, qui croient pouvoir faire usage du concept de « race » ou de « différence raciale » tout en affirmant que les sociétés

---

2. Sur la rapport entre les politiques américaines et françaises de « discrimination positive », cf. V. De Rudder, C. Poiret, F. Vourc'h, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, PUF, 2000.

modernes sont en passe de surmonter les préjugés et discriminations<sup>3</sup>. Des penseurs appartenant à la gauche ne se font pas faute non plus d'affirmer que les différences professionnelles, ou les différences de génération et de sexe, tendent aujourd'hui à jouer dans la conflictualité sociale le rôle qu'y jouaient hier les différences raciales, en particulier les pays marqués par le colonialisme et par l'esclavage. Tantôt ils se présentent comme les défenseurs d'un universalisme républicain qui redoute de voir la défense des minorités et des groupes opprimés dégénérer en revendication « communautariste », tantôt ils cherchent à élaborer une politique d'émancipation « post-coloniale » et « post-moderne » qui permettrait de passer du discours de la race et du racisme à celui des identités multiples, « nomades » ou « diasporiques », qui subvertissent les conceptions traditionnelles, eurocentriques, de la communauté<sup>4</sup>. Un large éventail de discours suggère que, pour diverses raisons, la question du racisme n'a plus aujourd'hui qu'une portée historique rétrospective. Mais d'autres suggèrent l'inverse, de façon tout aussi insistante : non seulement différents types de racisme sont plus vivaces et meurtriers que jamais, mais ils ont, n'ayons pas peur de le dire, un bel avenir devant eux, qui n'aura rien à envier à leur passé. Peut-être n'est-ce qu'aujourd'hui, à cause des formes prises par la mondialisation, et de l'affaiblissement des forces politiques qui, naguère, lui ont fait échec, que le racisme va dominer nos sociétés, au Nord comme au Sud, à l'Est comme à l'Ouest.

Mais cette perspective inquiétante, à son tour, peut se présenter de diverses façons. Elles confirment le caractère conflictuel de la « sémantique » du racisme. Beaucoup de chercheurs insistent sur le fait que les développements contemporains reposent sur un déplacement des cibles, des intentions, des discours – bien que tout se tienne dans les limites générales d'un paradigme d'*exclusion de l'Autre*, sociale aussi bien que symbolique<sup>5</sup>. Ce constat conduit certains auteurs à développer le thème du « racisme culturel », du « racisme différentiel » (ou « différentialiste »), et même, pour souligner le paradoxe, du « racisme sans races ». En France, des chercheurs comme Pierre-André Taguieff (avant de passer à un autre type de discours, plus militant, à propos de la « nou-

3. Dinesh D'Souza, *The End of Racism. Principles for a Multiracial Society*, The Free Press, New York, 1995.

4. Je pense en particulier à l'œuvre récente de Paul Gilroy, *Against Race : Imagining Political Culture beyond the Colour Line*, Harvard University Press, 2002.

5. Cf. mon essai : « Difference, Otherness, Exclusion », in *Parallax*, 2005, vol. 11, nr. 1, pp. 19-34.

velle judéophobie ») <sup>6</sup> ont attiré l'attention sur les effets pervers de politiques et de discours « anti-racistes » qui laissent échapper ou euphémisent les formes « non biologiques » ou « non hiérarchiques » du discours raciste, fondées sur l'essentialisation de la différence culturelle <sup>7</sup>. Cependant, à mesure que des conflits ethno-religieux situés dans le « Nord » aussi bien que dans le « Sud » (à moins qu'ils ne traduisent leur interpénétration) engendraient génocides et politiques d'extermination, comme en ex-Yougoslavie et en Afrique orientale et centrale, ou projetaient dans le monde entier des phantasmes de conspiration et de choc des civilisations (comme dans le cas du conflit israélo-arabe), on voyait aussi se diffuser l'idée que le racisme en tant que tel est un phénomène permanent, dont le *retour* périodique traduirait l'incapacité des sociétés à « progresser » du point de vue de la civilisation, ou leur dépendance insurmontable par rapport à des structures archaïques de la mentalité collective.

On peut alors penser non seulement que les débats actuels autour de l'usage et des applications de la catégorie de « racisme » comportent d'extrêmes tensions, mais qu'ils menacent de sombrer dans la confusion. Or celle-ci est bien loin de n'avoir que des enjeux épistémologiques. Car le racisme est avant tout un objet politique, où les aspects de « théorie » et de « combat » sont inextricablement mêlés. Toute modalité d'utilisation publique entraîne immédiatement des effets en chaîne. Il suffit de rappeler ceux qu'a entraînés la Conférence organisée à Durban (Afrique du Sud) en 2001 sous les auspices communs de l'UNESCO et de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU. Il s'agissait, avec la participation de délégations officielles de tous les pays, mais aussi de nombreuses organisations non gouvernementales, et dans un lieu hautement symbolique du combat contre les pires discriminations héritées de la colonisation, de donner un nouvel essor à la lutte contre les préjugés de race qui constitue la préoccupation majeure de la politique des Droits de l'Homme <sup>8</sup>. Mais la Conférence,

---

6. Cf. mon essai : « Un nouvel antisémitisme ? », in *Antisémitisme : l'intolérable chantage. Israël-Palestine, une affaire française ?*, Editions La Découverte, Paris 2003, pp. 89-96.

7. Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au Racisme*, Editions La Découverte, Paris 1993.

8. Voir le volume officiel : *United to Combat Racism, Dedicated to the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*, Durban, South Africa, 31 August-7 September 2001, prefaces by Koïchiro Matsuura and Mary Robinson, UNESCO, Paris 2001. Pour une lecture critique par un protagoniste, discutable mais éclairante, cf. Michael Banton, *The International Politics of Race*, Polity Press, Cambridge, 2002.

au lieu de parvenir à une plate-forme d'action commune, ou du moins à une délimitation des problèmes principaux, ne put que se déchirer sur une série de problèmes : certaines délégations réclamaient l'assimilation du sionisme à une idéologie raciste, d'autres défendaient l'idée que l'anti-sionisme est la forme moderne de l'anti-sémitisme ; certaines délégations soutenaient et d'autres rejetaient l'idée que les conséquences économiques et culturelles présentes de la traite et de l'esclavage négrier appelaient les mêmes « indemnisations » que les génocides et notamment l'extermination des Juifs d'Europe ; certaines souhaitaient faire inclure les discriminations de castes dans les pays d'Asie du Sud-est (avant tout : l'Inde) parmi les manifestations du racisme, et d'autres s'y opposaient. Etc. Les conséquences de cet échec sont désastreuses. Il ne s'agit pas d'un épisode politique parmi tant d'autres dans l'histoire des organisations internationales. C'est le signe qu'il y a urgence à repenser ce que nous entendons par « racisme », comment nous articulons ce phénomène à d'autres qui le recourent historiquement (nationalisme, impérialisme, intolérance religieuse). Et pour commencer il faut examiner de façon critique l'histoire intellectuelle dont cette catégorie est elle-même le produit.

En guise de contribution préliminaire, je voudrais m'intéresser non pas à ce que certains auteurs ont appelé « l'invention du racisme », en tant que phénomène moderne, ou au contraire venu de très loin, ce qui suppose acquise la catégorie générale, surtout lorsqu'on pose que la réalité a précédé les mots<sup>9</sup>, mais à *l'élaboration de la catégorie elle-même*. Elle a coïncidé avec une refonte de l'idée même d'humanité, où l'accent était mis officiellement sur l'*égale dignité* des êtres humains, et sur l'*indivisibilité* de l'espèce humaine. Les conséquences épistémologiques de ce geste politique sont inséparables d'une refonte de l'anthropologie. Il s'agira d'en esquisser le sens, tout en marquant l'importance des résistances qu'il a entraînées, témoignant d'autres possibilités de théoriser les phénomènes visés. On se donnera ainsi, au moins en principe, les moyens de mieux comprendre les tensions internes au paradigme anthropologique, dont résulte finalement sa décomposition, en particulier sous la forme de l'émergence de l'idée de « racisme différentiel » et d'une nouvelle problématique de l'inclusion intérieure.

Il faut d'abord rappeler schématiquement comment le *mot* même de « racisme » a fait son apparition. La plupart des historiens attirent ici l'attention sur la dérivation de « racisme » à partir de « race » (terme

9. Ce qui est, par exemple, le point de vue de Christian Delacampagne dans *L'invention du racisme. Antiquité et Moyen Age*, Fayard, Paris, 1983.

dont l'étymologie est elle-même controversée). Les premiers usages critiques, dans les années 30, sont le fait d'auteurs allemands (fuyant les persécutions nazies) qui s'expriment en anglais ou sont traduits en anglais. En 1928, dans *Race and Civilization*, Friedrich Hertz n'utilise encore que de « haine raciale », mais dans son livre de 1933-34 traduit et édité en 1938 sous le titre *Racism*, Magnus Hirschfeld fait usage de ce terme et le distingue de « xénophobie »<sup>10</sup>. Par rapport au phénomène objectif lui-même l'usage est bien entendu tardif. Il « naturalise » l'expression de *Rassenlehre* dont se servent les nazis pour fonder leurs catégorisations héréditaires et leurs persécutions. D'un point de vue philologique, l'étape suivante serait constituée par le développement du débat lancé par des savants comme Julian Huxley (qui deviendra le premier directeur général de l'UNESCO) au sein de la communauté scientifique pour savoir si les nazis ont « détourné » de son usage légitime le concept biologique, en lui-même valable, ou bien si le concept même de race constitue une pseudo-notion scientifique, en réalité une construction « mythique » ou une « superstition » dénuée de valeur explicative, mais projetant dans le domaine de la vie des différences essentiellement culturelles et linguistiques (Aryens et Sémites, etc.)<sup>11</sup>. Enfin, dans une troisième étape, le débat gagnerait le champ de l'ethnologie et de l'anthropologie, confrontées aux vicissitudes de la colonisation et au caractère de plus en plus problématique de la distinction entre civilisation et barbarie : caractéristique de cette généralisation (et remarquable par la durée de son influence) serait notamment l'ouvrage de Ruth Benedict, *Race and Racism*, de 1942<sup>12</sup>. De là il n'y aurait guère plus qu'un pas à franchir pour aboutir aux définitions contenues dans les critiques « scientifiques » officialisées par les déclarations de l'UNESCO en 1950 et 1951 sur la « question raciale », lesquelles ont fourni leur étalon et leur repère pour toute une série d'usages éducatifs et politiques (que certains auteurs ont pu décrire comme un mouvement de « permanente inflation » de leur sens)<sup>13</sup>.

10. Références empruntées à Robert Miles, *Racism*, Routledge, 1989.

11. Une telle conception critique de la notion de race comme relevant de la « fausse science » conduit en particulier certains scientifiques à demander qu'il n'en soit pas fait usage, même de façon négative, dans des textes juridiques et politiques, ce qui conduirait à en accréditer l'illusion : on relira avec intérêt les débats du colloque organisé en 1992 à l'Université de Paris XII : « Sans distinction de... race », *Le mot race est-il de trop dans la Constitution française ?*, in *Mots – Les langages du politique*, n°33, décembre 1992.

12. Ruth Benedict, *Race and Racism* [1942], foreword by John Rex, London, 1983.

13. Cf. Robert Miles, ouvr. cit.

D'autres travaux obligent à apporter quelques inflexions à cette présentation trop linéaire, en s'appuyant notamment sur des sources françaises<sup>14</sup>. Le terme de *racisme* était déjà en usage à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans une acception *positive*, chez ceux des idéologues nationalistes qui voulaient marquer la supériorité de la « race française » sur des ennemis, présentés comme des « corps étrangers » de l'intérieur et de l'extérieur, qui la menaceraient de dégénérescence. Cet usage autoréférentiel ne fut abandonné que dans les années 30, lorsqu'il fallut marquer sa différence avec l'Allemagne nazie : on parla alors de « nationalisme » pour désigner un ensemble de valeurs politiques supposées typiquement « latines », par opposition au « racisme » ou « racialisme » présentés comme « germaniques ». Taguieff souligne l'importance de ce renversement pour illustrer l'ambivalence de la notion, oscillant constamment entre une identification autoréférentielle et un usage extrinsèque et polémique, tendant à reproduire en miroir la logique de stigmatisation qui est simultanément présentée comme son aspect central (de ce point de vue, il devient alors possible de caractériser sur un mode essentialiste certains peuples ou nations, de même que certains individus, comme intrinsèquement « racistes », ou plus naturellement « racistes » que d'autres).

Pour ma part je considère que tous ces usages appartiennent à une phase préparatoire, une « pré-histoire » de la catégorie historico-politique de racisme. Le tournant décisif me semble constitué par la définition d'un « mythe » ou « préjugé » qui, en tant que tel, affecterait universellement l'humanité tout au long de son histoire, et qu'il faudrait éliminer ou éradiquer au moyen d'une « politique des droits de l'homme » dont le cœur est la réfutation par des arguments scientifiques de l'idée selon laquelle les « inégalités » renvoient à des « différences de races » au sein de l'humanité. D'où le projet d'une éducation universelle, à développer par l'effort concerté des Etats démocratiques et des institutions nationales et internationales, contre le préjugé racial et les discriminations fondées sur la « race ». Or ceci n'a pas existé avant les deux Déclarations de 1950 et 1951, rédigées par un groupe de savants renommés (biologistes, anthropologues, sociologues et psychologues), rassemblés par l'UNESCO à la demande du Conseil économique et social des Nations Unies. Elles furent suivies par la publication en 1956 d'une série de brochures explicatives des mêmes auteurs (Juan Comas, Kenneth Little, Harry Shapiro, Michel Leiris, Claude Levi-Strauss, L. C. Dunn, Otto Klineberg, etc.), ultérieurement

---

14. Cf. P. A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Editions La Découverte, Paris 1988, pp. 122-151.

rassemblées en français dans une seule publication (*Le racisme devant la science, 1960*)<sup>15</sup>. Il s'agit là véritablement d'une « coupure épistémologique », ouvrant un nouveau paradigme intellectuel, et dont les caractéristiques remarquables demandent un examen plus attentif.

Cet événement a lieu dans un champ de « pouvoir-savoir », au sens de Foucault. Certes le statut historique d'institutions telles que l'ONU et l'UNESCO est complexe, non dénué d'ambiguïté. Leur autorité procède d'une délégation de pouvoir des Etats-nations, mais n'est pas purement politique, sans être scientifique pour autant. Disons qu'elle emprunte sa légitimité au pouvoir disciplinaire des sciences (biologie, sociologie, anthropologie, etc.), tout en se retournant vers elles pour mettre en cause leurs présupposés et les pousser à se réformer de façon à jouer un rôle actif dans le développement d'une politique des droits de l'homme. Pouvoir et savoir se renforcent donc circulairement, et les usages présents ou à venir de la catégorie de « racisme » ne peuvent s'extraire de ce cercle. Il y a lieu aussi de réfléchir sur le lien de cet événement épistémologique qu'est la « construction » ou « l'invention » du racisme avec une certaine conjoncture historique : celle qui succède immédiatement à la fin de la Deuxième guerre mondiale et voit se cristalliser les mouvements de libération des peuples colonisés et les mouvements pour les droits civiques dans les sociétés de ségrégation raciale comme les Etats-Unis. N'oublions pas que la réunion de l'UNESCO se produit aussitôt après la définition du nouveau crime de « génocide » par le tribunal de Nuremberg, reprise par les Nations Unies en 1948<sup>16</sup>.

La notion de « racisme » construite alors subsume sous un seul nom trois types de situations, qui vont apparaître dès lors comme autant de formes spécifiques de « racisme ». Ce sont *l'antisémitisme*, dont le nazisme allemand constitue le point d'aboutissement extrême, le *racisme colonial* impliquant la division de l'humanité en races « supérieures » et « inférieures », « civilisées » et « barbares » (les *subject races* du colonialisme britannique), enfin le *préjugé de couleur* lié à la ségrégation ou à l'institution de *l'apartheid* dans les sociétés post-

15. Les Déclarations de 1950 et 1951 figurent d'abord dans la brochure *The race concept*, UNESCO, Paris 1952 ; elles sont reprises, avec les deux suivantes (de 1964 et 1967), dans le volume français *Le racisme devant la science*, UNESCO/Gallimard, 1960 (dont il faut noter que le contenu évolue sensiblement au cours des successives rééditions, la dernière en date de 1975), et dans *Four statements on the race question*, UNESCO, Paris, 1969.

16. Cf. Yves Ternon : *L'innocence des victimes. Regard sur les génocides du XXème siècle*, Desclée de Brouwer, 2001.

coloniales qui assignent un statut inférieur aux descendants d'esclaves. Soulignons-le, ce regroupement permet de mettre au jour des analogies d'ordre social et idéologique qui font sens. Il conduit à s'interroger sur le lien entre l'institution de l'inégalité et le phénomène de l'extrême violence, soit sous la forme du travail forcé, soit sous celle de l'extermination. Mais il représente aussi un choix dans une conjoncture historique donnée, il traduit une perception et un tri dans la multiplicité des expériences collectives, qui sont constitutifs de la construction de la catégorie nouvelle de « racisme ».

D'où un troisième aspect de l'événement : on pose que les formes subsumées sous le même nom procèdent de l'application d'une même « théorie » (plutôt désignée en général sous le nom de « mythe »)<sup>17</sup>, qui est la *biologie des races humaines* : plus précisément une combinaison de l'idée que le moteur de l'évolution est la « lutte pour l'existence », que les dispositions culturelles et les capacités intellectuelles comportent un caractère « héréditaire », enfin qu'il faut défendre par des politiques eugéniques la supériorité des « populations » dominantes contre le péril de dégénérescence. C'est cette combinaison pseudo-scientifique qui aurait entraîné ou légitimé, d'une part, la thèse d'inégalité des races constituant la population humaine, en particulier la supériorité de la race « blanche » sur les races de « couleur » ; ensuite la hantise du métissage ; enfin l'imaginaire de la lutte entre les « Aryens » et les « Sémites » pour la domination du monde. Inversement sa critique implique la reconnaissance d'un principe *philosophique* : *l'unité indivisible de l'espèce humaine*, que nous pouvons aussi nommer le fondement « humaniste » de l'universalisme (par opposition à ses fondements religieux ou scientifiques). Il s'énonce de préférence sous forme négative, et devient alors l'équivalent d'un impératif catégorique : toute division de l'espèce humaine en groupes distincts, *essentiellement* différents, du point de vue culturel ou du point de vue biologique, est à la fois *impossible et inacceptable*.

Une telle affirmation, ne nous le cachons pas, n'a rien d'incontestable. Il faut se garder ici de l'illusion rétrospective. Non seulement elle se heurtait à des croyances invétérées, apparemment inséparables de la catégorie même de « civilisation », mais elle représente un équilibre

17. Cf. le titre de l'ouvrage de Léon Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et du nationalisme*, Calmann Lévy, 1971, qui se réfère à l'un des trois « mythes raciaux » distingués par Juan Comas en tête de la publication de l'UNESCO (mais fait aussi écho au *Mythe du XX<sup>e</sup> siècle* du théoricien nazi Alfred Rosenberg). L'anthropologue espagnol Juan Comas (1900-1979), devenu citoyen mexicain en 1940, joua un rôle déterminant dans la cristallisation de ces formulations.

instable entre la dénégation pure et simple des différences au sein de l'espèce humaine et leur interprétation en termes essentialistes et hiérarchiques. Dès lors, les sciences positives n'auront de cesse de démontrer qu'un tel équilibre peut recevoir un contenu précis, ce qui s'avère une tâche infinie. Mais il est impossible de ne pas remarquer aussi que, dès le début, la formulation de ce paradigme, à la fois politique, philosophique et scientifique, était affectée d'un conflit latent qui en induirait le déplacement et la reformulation, tout en les recouvrant de l'apparence d'une simple « mise à jour » scientifique. C'est ce qu'avait d'emblée illustré le fait étonnant que l'UNESCO *ne put se contenter d'une seule déclaration sur la « race » et le « racisme », mais dut en publier successivement deux* (1950, 1951). Différents corps savants (en particulier la British Royal Academy) avaient élevé des objections contre la première, soutenant qu'elle allait « trop loin » dans sa réfutation de l'existence de déterminants biologiques de la transmission des caractéristiques physiques et intellectuelles des individus, mais aussi qu'elle procédait à un renversement de l'idée individualiste de la « lutte pour l'existence » au profit d'un principe de « solidarité » au sein de l'espèce tout aussi dénué de fondement scientifique. On peut voir dans cette divergence initiale, exhibée par la juxtaposition des deux textes, le prototype des conflits et réécritures qui, jusqu'à nos jours, ont fait de la critique du racisme un processus inachevable, au sein duquel différents discours « universalistes » s'affrontent pour infléchir les politiques éducatives et les législations « anti-racistes ».

Si marginales qu'elles paraissent par rapport aux débats actuels, ces considérations sont indispensables pour articuler entre elles trois types de conséquences dont nous sommes les héritiers. D'abord des conséquences épistémologiques affectant l'organisation même du savoir contemporain sur « l'homme ». Ensuite le surgissement de résistances au paradigme dominant, qu'on peut dire « humaniste ». Enfin sa progressive transformation en un autre paradigme, celui du « racisme sans races » ou « racisme culturel » (racisme « différentialiste »).

Les conséquences épistémologiques ne sont pas seulement frappantes en ce qu'elles affectent l'organisation des sciences humaines, mais aussi en ce qu'elles démontrent que la question du racisme, philosophiquement interprétée comme une projection idéologique ou mythique de différences naturelles au sein de l'espèce humaine au détriment de son indivisibilité essentielle, se situe au cœur des présupposés de l'anthropologie, et ne relève pas seulement d'applications particulières. Je dirai qu'il s'agit d'une *révolution copernicienne dans*

*l'histoire de l'anthropologie*, qui la fait passer d'un point de vue « objectiviste » à un point de vue « subjectiviste » dans l'utilisation du concept de « race ». L'anthropologie, en effet, se détache de l'étude de la différence des races et de leur inégalité, considérées comme des phénomènes objectifs dont il faut repérer les conséquences dans le champ de la politique et de la culture, pour passer à l'étude du « racisme », c'est-à-dire de la *croyance* subjective en une inégalité des races, qui projette une grille d'interprétation « raciale » sur l'ensemble de l'histoire, ou *réduit* l'ensemble des différences humaines à un modèle *imaginaire* de différences supposées originaires et héréditaires.

Un tel changement de point de vue transforme toute la méthodologie des sciences de l'homme, bien que pas de façon univoque. Le primat du déterminisme biologique, et notamment du déterminisme évolutionniste darwinien ou pseudo-darwinien, s'en trouve remis en question. Mais pas nécessairement la possibilité d'inclure des conditions biologiques ou la représentation des races comme concept dérivé, phénomène de « population », dans des programmes de recherche en psychologie cognitive et affective. Surtout il n'impose pas une direction particulière dans laquelle rechercher les « racines » des préjugés raciaux : ce peuvent être des structures socio-économiques, au sens marxiste (la division du travail hiérarchique, plus ou moins fonctionnelle, des sociétés capitalistes)<sup>18</sup>, ou des structures symboliques et de systèmes de représentations projetés dans l'imaginaire, selon l'orientation privilégiée par les *cultural studies* (dont ce n'est évidemment pas un hasard si elles se constituent à partir d'une interprétation du racisme et plus généralement des figures de l'altérité dans les sociétés post-coloniales)<sup>19</sup>.

Je n'hésite pas à penser que ce changement marque un *recommencement* dans l'histoire de la discipline anthropologique. Mais il faut se demander s'il n'y a pas un *élément de continuité sous-jacent au renversement de l'objectivisme en subjectivisme* (nonobstant l'opposition des conséquences pratiques). L'anthropologie est toujours un projet de connaissance ou de reconnaissance de soi de l'humanité, ou d'identification de l'humain dans l'homme, elle cherche à répondre à la

---

18. L'œuvre de Immanuel Wallerstein (cf. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, en collaboration avec E. Balibar, Editions La Découverte, 1988) en est une bonne illustration, de même que celle de Robert Miles (*Capitalism and Unfree Labour*, Routledge 1987 ; *Racism after « Race relations »*, Routledge, 1993).

19. Voir avant tout l'œuvre de Stuart Hall (je renvoie à son article « Race, articulation, and societies structured in dominance », *Sociological Theories : Race and Colonialism*, UNESCO, 1980). Lévi-Strauss lui-même, en cherchant à distinguer racisme et xénophobie, est allé dans ce sens.

question de l'identité et des différences au sein du « monde humain » comme monde historique, géographique, culturel. *Qui sommes-nous et où sommes-nous les uns par rapport aux autres ?* A cette question, du XVIII<sup>e</sup> siècle au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans un monde dominé par une philosophie de l'histoire eurocentrique, c'est l'histoire naturelle, la biologie et la psychologie des races qui ont prétendu apporter une réponse. Après la Deuxième guerre mondiale, et même s'il y a des préfigurations du renversement copernicien dans la critique du déterminisme biologique par le culturalisme (il conviendrait ici de s'intéresser particulièrement, aux Etats-Unis, aux œuvres symétriques de W. E. B. Du Bois et de Franz Boas), le point de vue passe brutalement à l'étude du « racisme » et à sa théorisation. *L'humanité* comme telle n'est plus alors cette espèce dont le développement est commandé par les différences de race, mais cette espèce composée d'individus et de groupes *capables de développer le racisme*, peut-être même inévitablement amenés à construire des *mythes racistes* (et plus généralement des illusions « xénophobes », « hétérophobes ») sous l'effet d'une sorte d'illusion transcendantale, ou en conséquence de son organisation en cultures, sociétés et communautés séparées par des rapports de domination objectifs. C'est ce qu'on pourrait appeler le « théorème de Sartre », en pensant à la façon dont, au même moment, dans ses *Réflexions sur la question juive* (1946), celui-ci pose que « Le Juif n'existe pas », que « c'est l'antisémite qui fait le Juif ».

Mais, on le voit bien, dans les deux cas c'est la « science » ou la « connaissance scientifique » qui sont supposées fournir la réponse ultime. Bien entendu formuler cette observation n'est pas disqualifier l'idée et la possibilité de la connaissance scientifique, c'est suggérer que la critique épistémologique appliquée aux « théories raciales » pourrait avoir à se retourner aussi contre leurs héritières, les théories du « racisme historique ». Surtout, c'est mettre en question le « double empirico-transcendantal » (Foucault, à nouveau) qui concerne ici, non pas l'individu, mais le « Genre humain » (*Gattungswesen*), à partir d'un principe moral et philosophique de l'unité de l'humanité, assignant aux disciplines anthropologiques la tâche d'expliquer le surgissement des préjugés raciaux, c'est-à-dire de sujets ou de subjectivités « racistes ». Il est clair que cette fonction est marquée d'une ambiguïté à laquelle, peut-être, il nous est impossible d'échapper. Conformément à ce qui était le programme initial des institutions internationales, elle s'inscrit dans une perspective de progressive abolition du racisme par la science et la vulgarisation scientifique, la pédagogie et la législation, qui reproduit l'idéal d'auto-éducation de l'humanité hérité des Lumières. Mais d'un autre côté, dans le cadre de sociétés qui pourraient être

caractérisées comme des « Etats raciaux » (au sens de David Goldberg)<sup>20</sup>, elle s'inscrit dans un programme de régulation des « race relations », c'est-à-dire des *conflits et des représentations racistes*. En ce sens *tous* les Etats contemporains, même si le racisme n'y est pas *institutionnalisé* comme fondement idéologique de la citoyenneté – sont des « Etats raciaux », ils comportent des inégalités et des conflits sociaux représentables en termes de différences raciales ou de leur équivalent : la différence ethnique, la condition migratoire, et ils sont engagés dans une entreprise politique et juridique de *rétablissement de l'égalité*, au moins formelle. Ils se consacrent donc à la tâche de « combattre le racisme », de « l'extirper » de l'espace public et des institutions de la communauté politique. Ce qui entraîne d'importantes conséquences pratiques, à commencer par le développement de toute une jurisprudence ayant à voir avec les formes de discrimination raciale et avec les modalités du racisme. Il se pourrait bien que nous ayons affaire ici à l'autre versant – institutionnel – de la révolution épistémologique dont je faisais précédemment état.

C'est pourquoi il importe aussi, pour finir, de rapprocher l'identification d'une telle révolution épistémologique, qui fait de l'étude du « racisme », en tant que phénomène idéologique, le cœur de la discipline anthropologique, et pose simultanément que le racisme, dans ses causes, ses variantes, ses transformations historiques, relève d'une explication anthropologique (de modèles universels de structures sociales et symboliques), des *résistances qu'elle suscite et des exceptions qu'elle comporte*. Elles sont aussi anciennes que le modèle anthropologique lui-même, dont elles mettent en question la domination, la légitimité institutionnelle conférée par des organismes culturels et politiques<sup>21</sup>. Elles proposent donc des modèles alternatifs pour l'intelligence des attitudes et des représentations racistes, et elles s'interrogent sur la validité même de la catégorie de « racisme » en tant que catégorie universalisante.

Ayant suggéré que le paradigme anthropologique était lié à un « impératif catégorique » de signification humaniste, dont dérive une représentation de la politique comme « politique des droits de l'homme », nous pourrions évidemment nous demander si les résistances au paradigme anthropologique, les critiques implicites de sa

20. David Goldberg : *The Racial State*, Blackwell Publisher, 2002.

21. Voire par ce que, dans le cas de l'UNESCO, nous pourrions appeler sans exagération des « organismes philosophiques » (cf. Patrice Vermeren, *La philosophie saisie par l'Unesco*, UNESCO, 2003).

validité, correspondent en philosophie à un point de vue *anti-humaniste*. Mais je ne crois pas que les choses soient aussi simples. Je voudrais seulement suggérer ici que de telles critiques doivent, inévitablement, mettre en question la cohérence des principes humanistes en philosophie et dans le champ politique, à moins qu'elles ne conduisent au contraire à les pousser à la limite, ce qui veut dire qu'ils n'apparaissent plus comme des « évidences », des « vérités indiscutables » (*self-evident truths*), mais comme des postulats ou des hypothèses risquées. Disons un mot rapide de celles qui se sont fait jour *dans la période même de la construction du paradigme de l'UNESCO*, immédiatement après la Deuxième guerre mondiale. Plusieurs cas, dont la disparité même est significative, viennent ici à l'esprit.

On pense à l'exemple d'écrivains comme Robert Antelme en France (son livre *L'espèce humaine* écrit en 1947, fut publié seulement en 1957)<sup>22</sup>, ou comme Primo Levi en Italie (son livre *Se questo è un'uomo* paraît à Turin également en 1947)<sup>23</sup>. Dans leur recherche d'une expression « littéraire » de l'expérience du système concentrationnaire et des camps, qui rendrait perceptible leur *inhumanité* excédant les possibilités d'une explication « causale », ces auteurs peuvent ou non faire usage de la catégorie de « racisme » (c'est le cas chez Levi, pas chez Antelme), mais de toute façon (le titre d'Antelme ne doit pas nous induire en erreur) le problème qu'ils posent n'a rien à voir avec la question de la division hiérarchique de l'espèce humaine : il concerne la possibilité contradictoire de *dénier à des êtres humains leur qualité d'hommes*, ou de les « expulser » de la condition humaine, non seulement par le discours mais par la pratique. Il s'agit donc de penser une *expérience limite*, celle d'une destruction du lien d'humanité, qu'il faut invoquer pour réaffirmer l'indivisibilité de l'espèce humaine de façon problématique, peut-être désespérée – sur le mode d'un *pari* pascalien. L'opposition au paradigme anthropologique réside ici, semble-t-il, en ceci qu'il faudrait repartir de telles expériences limite pour interpréter les potentialités exterministes inhérentes aux cultures ou aux structures racistes, alors que le paradigme anthropologique en un sens s'épuise à faire l'inverse, c'est-à-dire à expliquer structurellement le développement du racisme pour en approcher la « cause » et décrire à partir de là les conditions d'une transgression radicale de l'impératif humain.

On pense ensuite à l'exemple de Frantz Fanon, et tout particulièrement à son premier livre : *Peaux noires, masques blancs*, publié en 1952, alors que l'auteur, médecin et écrivain français né en Martinique,

22. Edition revue et corrigée, Gallimard, 1994.

23. Trad. française, *Si c'est un homme*, Julliard, 1987.

venait de prendre son poste comme médecin-chef de l'hôpital psychiatrique de Blida avant de rallier la lutte de libération du FLN algérien pour qui il devait écrire ensuite le célèbre essai *Les damnés de la terre* (1961) préfacé par Jean-Paul Sartre<sup>24</sup>. A beaucoup d'égards l'œuvre de Fanon apparaît de façon précoce comme un *renversement du renversement* qui avait fait passer de l'analyse scientifique de la « race » à celle du « racisme ». Il ne s'agit pas, évidemment, de rétablir une définition objective de la « race », mais de développer un usage qu'on peut dire « performatif » des *noms de la race* tels que « le nègre » (déjà mis en œuvre par le discours de la « négritude », mais de façon beaucoup plus ambiguë, prise dans le paradigme culturaliste), de façon à porter le défi au cœur du discours discriminatoire qui, pour le Noir, n'est jamais extérieur, mais introjecté, constitutif de sa « personnalité », et à faire entendre non seulement un « point de vue », mais le *tremblement de la voix* des opprimés eux-mêmes<sup>25</sup>. Ainsi, contre les représentations aseptisées de la « société démocratique » qui triomphent au lendemain de la victoire sur le nazisme et tendent à recouvrir la réalité persistante du colonialisme, Fanon insiste-t-il non seulement sur le fait que le racisme est bien une *structure sociale* (et que les individus sont « racistes » parce que les sociétés elles-mêmes reposent sur la distinction absolue entre les « maîtres » et les « esclaves »), mais sur *l'ambivalence* des effets psychologiques de ce racisme structurel, qu'il s'agit de décrire phénoménologiquement. Ce qu'il appelle une *aliénation* vaut, on le sait, aussi bien pour le colonisé que pour le colonisateur, même si ce n'est pas de la même façon, elle est centrée sur le phénomène de la « conscience divisée » et sur la perversion des rapports et des fantasmes sexuels, touchant parfois à la psychose, qui imprègnent les représentations mutuelles du dominant et du dominé, et l'identification fétichiste avec leur propre « couleur »<sup>26</sup>.

24. Frantz Fanon : *Peau noire, masques blancs*, rééd. Editions du Seuil, Paris 1971. Voir la biographie récente d'Alice Cherki : *Frantz Fanon, portrait*, 1952, Le Seuil, 2000, et ci-après l'article de Françoise Vergès,

25. Cette problématique est prolongée aujourd'hui par des auteurs comme Fred Moten, qu'inspire la déconstruction : *In the Break : The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minnesota, 2003.

26. La théorisation de Fanon, qui attend encore un grand commentaire philosophique, puise à la fois à la source de la phénoménologie hégélienne du « maître » et de « l'esclave », telle que relue par Kojève, Sartre et Simone de Beauvoir (dans *Le Deuxième sexe*, 1949), et à la psychosociologie de la « *double consciousness* » dans l'œuvre de W. E. B. Du Bois (*The Souls of Black Folk*, 1903 ; *Dusk of Dawn*, 1940), réinterprétée du point de vue d'un « clivage du moi » psychanalytique.

C'est dans les mêmes années, enfin, que Hannah Arendt publie *Les origines du totalitarisme* (1951), dans lequel il est loisible de lire l'illustration d'un point de vue de *philosophie politique* (en dépit de ses réticences par rapport à ce terme, dans son usage universitaire) en face du point de vue *anthropologique*<sup>27</sup>. Fondamentalement Arendt s'intéresse non à une structure mais à une *histoire singulière* de l'Europe dans laquelle « l'antisémitisme » vient à *rencontrer* le colonialisme et l'impérialisme développés de façon indépendante, élaborant ainsi une genèse empirique de « l'Etat racial » dans sa forme d'*état d'exception*. Ce qui la conduit à opérer un *renversement* du rapport traditionnel entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen » ou droits *politiques*, ce qu'on pourrait appeler le « théorème d'Arendt », d'où procède son insistance sur la question des « sans Etat », ou des individus et des groupes qui sont privés de leurs droits fondamentaux, et pratiquement exclus de la condition humaine après avoir été successivement dépossédés de leur statut de personnes juridiques et transformés en apatrides. D'où le critère du « droit aux droits », dont elle fait le cœur de sa conception de la communauté politique. Le racisme – à nouveau pensé ici en fonction de ses formes « exterministes », qui plongent dans l'histoire impériale et coloniale (c'est même de là, plutôt que des formes classiques de l'antisémitisme, que proviennent ses modèles et ses techniques de masse, ultérieurement perfectionnées et généralisées par le nazisme) – est un *phénomène institutionnel*, affectant la construction des « communautés politiques » (ce qui n'est pas exactement la même chose que des « sociétés », même si le rassemblement politique a des bases et produit des effets sociaux)<sup>28</sup>.

La disparité de ces « résistances » à l'extension universelle du paradigme anthropologique (qui n'en sont pas de pures et simples négations, mais permettent plutôt d'en penser les *limites*) est elle-même évidente, ce qui veut dire aussi qu'il ne saurait être question de les additionner tous pour en faire les aspects complémentaires d'un paradigme alternatif également cohérent. Ce qui retient néanmoins

27. Il aura fallu attendre 2002 pour que paraisse une traduction complète et fiable de *The origins of Totalitarianism* (par les soins de P. Bouretz, Quarto-Gallimard). En revanche son ouvrage d'« anthropologie philosophique », *The Human Condition* (1958), avait été traduit dès 1961 sous le titre *Condition de l'homme moderne* ; je ne m'en occupe pas ici – consacré pour une part importante à la critique de la philosophie marxiste au nom d'un concept néo-classique de la *praxis*, il ne concerne pas directement la question du racisme.

28. Cf. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt*, Payot, Lausanne, 2000.

l'attention est le fait qu'elles posent toutes le problème de la *communauté humaine* plutôt que celui de *l'espèce* ou du *genre humain* : une « communauté » paradoxale, à la fois *réelle* et, en un sens, *impossible* comme telle, c'est-à-dire comme « totalité » sans exclusion ni frontières, ce qui se manifeste précisément dans les situations limite, où elle est confrontée à la menace de sa propre destruction réelle ou imaginaire. Il apparaît alors que l'affirmation du principe humaniste de l'indivisibilité de l'espèce ne suffit pas à déterminer les conditions sous lesquelles *peut exister quelque chose comme une communauté humaine, ou universelle*. Ce principe n'en réfléchit que l'aspect transcendantal, il pose l'élément « commun » à tous les êtres humains sous l'angle de l'origine et de la destination finale, évidemment pas sous celui des structures politiques ou sociales effectives. Ou encore il ne réfléchit que la nécessité d'imaginer un élément commun, une communauté idéale, comme une fin morale qui sous-tend la construction de communautés particulières fermées sur elles-mêmes et exclusives les unes des autres. Il se pourrait que cette limitation ait à voir avec le fait que les principes qui sous-tendent la définition officielle du racisme ont été énoncés par une institution qui, elle-même, représentait des *Etats-nations*, conduits par les circonstances à tenter de soumettre plus étroitement leurs relations au droit international. Or c'est justement ce modèle, associant une communauté humaine privée de puissance institutionnelle à des communautés empirico-historiques (les Nations), et déplaçant idéalement la représentation politique au-dessus des différences anthropologiques, des « divisions » de l'humanité (si complètement subjectives, idéologiques, imaginaires qu'on les pense), qui perd son sens dans les « états d'exception », lorsque des Etats coloniaux, des régimes d'*apartheid*, des politiques d'extermination prennent le dessus sur la forme de « l'Etat de droit ».

Concluons provisoirement. Il n'était certes pas question de donner ici une présentation complète du paradigme anthropologique et des problèmes qu'il pose, ou des transformations qu'il subit lorsque la définition du « racisme » se trouve confrontée à des situations historiques nouvelles, mais seulement d'en indiquer la nécessité. La question se pose de savoir si la catégorie même de racisme n'atteint pas aujourd'hui un point de décomposition et de déconstruction. Deux problèmes épistémologiques se posent, qu'il faut essayer de penser ensemble. D'un côté, *au sein même du paradigme anthropologique, l'intelligence du racisme évolue* en direction d'un concept de « racisme culturel », ou de « racisme différentiel ». En un sens cela représente l'achèvement de la coupure qui avait fait passer du point de vue naturaliste au point de

vue historique et à l'analyse des représentations collectives, caractéristiques du paradigme anthropologique. Mais du même coup il devient problématique d'assigner des limites à la catégorie, dont dépendent pourtant son usage scientifique, sa valeur analytique : tout phénomène de discrimination, toute violence symbolique semble en relever. La réversibilité même du racisme et du sexisme a tendance à être noyée sous leur analogie. De l'autre, de nouveaux « cas », de nouveaux « exemples » tendent à se substituer, en partie au moins, au système ternaire qui sous-tendait la définition initiale (antisémitisme, colonialisme, *apartheid*). Et dans le même temps la question des discriminations institutionnelles liées à la déstabilisation des communautés politiques (à commencer par les nations) se fait de plus en plus insistante au sein des sociétés post-coloniales et des ensembles transnationaux ou post-nationaux. Ce qui relègue au second plan le critère de la division « naturelle » de l'espèce humaine (ou des croyances, des mythes qui l'invoquent). D'autres critères de définition de structures, de discours et de comportements racistes surgissent au premier plan, qui n'ont pas besoin de se référer aux « races », en apparence au moins : comme le critère de *l'exclusion*, ou mieux de *l'exclusion intérieure*. Il faudrait donc en examiner la constitution et le fonctionnement dans les travaux contemporains en prolongeant l'enquête esquissée ici <sup>29</sup>.

---

29. Voir les formulations très intéressantes sur ce point de Wulf D. Hund, « Exclusion and Inclusion : Dimensions of Racism », in Max Sebastian Hering Torres et Wolfgang Schmale (dir.), *Rassismus* (numéro spécial de la *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 3. Jahrgang 2003, Heft 1, Studien Verlag, Innsbruck, 2003).