

1. NOMMER, INTERPRÉTER. LE SENS COMMUN DE LA QUESTION RACIALE

[Didier Fassin](#)

in [Éric Fassin et al., De la question sociale à la question raciale](#)

La Découverte | « Cahiers libres »

2006 | pages 17 à 36

ISBN 9782707158512

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/de-la-question-sociale-a-la-question-raciale---page-17.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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

I

Racismes et races

Nommer, interpréter.
Le sens commun de la question raciale

DIDIER FASSIN

« **L**e problème de la race et du racisme constitue un défi pour la conscience du sociologue, de la même façon que le problème des armes nucléaires représente un défi pour le physicien. Cela ne signifie pas que la sociologie puisse dicter aux hommes et aux nations comment ils devraient se comporter les uns avec les autres, pas plus que le physicien n'a de compétence spéciale pour dire au président des États-Unis s'il devrait ou non lâcher la bombe atomique sur les Japonais. Mais cela revient à dire que, pour autant que des populations entières ont été systématiquement discriminées, exploitées et souvent exterminées, on pourrait légitimement attendre du sociologue qu'il rende compte de ces événements et en dévoile les causes. » Cette citation de John Rex ¹, qui fut le principal artisan de la constitution, au sein de la sociologie britannique, d'un champ de recherche fécond désigné sous le nom de « *race relations* », date de 1970, mais conserve toute sa pertinence dans le contexte présent. Aujourd'hui comme hier, le premier devoir des sciences sociales à l'égard de ce qui est pensé en termes de « race » et de ce qui est agi dans la logique du « racisme », c'est d'essayer de décrire, d'abord, d'expliquer, ensuite – plutôt que d'éluder ce qui pose « problème » ou, à l'inverse, de se contenter de le dénoncer.

Or, la chose est moins aisée qu'il n'y paraît. D'une part, les mots se dérober. À commencer par le mot « race » lui-même qui fait l'objet d'un rejet assez consensuel dans la société française (du moins dans les discours

1 John REX, *Race Relations in Sociological Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970.

qui accèdent à l'espace public), alors même qu'on ne sait comment dire la manière dont s'opèrent des différenciations sociales dans les discours et les pratiques à l'encontre de certaines catégories de population. Parler d'« ethnies » est à la fois un contresens et un faux-semblant : le mouvement social qui se réclame d'un passé commun d'esclavage et de colonisation peut difficilement être présenté comme définissant une « ethnies noires » et, s'il s'agit de qualifier le critère sur la base duquel on rejette le curriculum d'un Africain à la recherche d'un emploi, affirmer, avec nombre d'institutions chargées de combattre le phénomène, qu'on a affaire à des « discriminations ethniques » relève d'une euphémisation qui évite la réalité contre laquelle on prétend lutter. D'autre part, les notions s'obscurcissent. La notion de « racisme » elle-même ne se laisse plus saisir sous la forme étroitement biologique ou nécessairement hiérarchique qui l'a longtemps caractérisée, mais qui, pour autant, ne peut être écartée si aisément. Parler de « xénophobie », comme certains continuent de le faire, c'est oublier tout simplement que les victimes des discriminations sont le plus souvent françaises et, s'agissant par exemple des Antillais, le sont depuis de nombreuses générations.

Si nommer et interpréter est donc problématique, c'est que les mots et les notions s'inscrivent dans un passé (qui constitue leur référentiel historique) et un présent (qui fournit leur trame contextuelle) qu'il s'agit précisément de saisir. À l'évidence, évoquer des « statistiques raciales » ne soulève pas les mêmes questions aux États-Unis, où elles appartiennent au système public d'information, qu'en France, où elles relèvent d'un tabou national. Et l'on sait le débat sans issue et sans fin sur le fait de savoir s'il faut parler de « race » pour combattre le « racisme », que ce soit dans les textes constitutionnels ou réglementaires, français ou européens².

2 L'article 1 de la Constitution du 4 octobre 1958 stipule : « La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. » Un colloque intitulé « Sans distinction de... race » s'est tenu à Paris les 27 et 28 mars 1992. Danièle Lochak y discutait la « race comme référence ambiguë de la législation antiraciste », alors qu'Étienne Balibar y affirmait que « le mot race n'est pas "de trop" dans la Constitution française ». Voir *Mots. Les langages du politique*, n° 33, 1992. L'intitulé de la Directive européenne du 20 juin 2000 fait référence à « la mise en œuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique ». L'article 6 du texte précise : « L'Union européenne rejette toutes théories tendant à déterminer l'existence de races humaines distinctes. L'emploi du mot "race" dans la présente directive n'implique nullement l'acceptation de telles théories. » Sur la genèse de cette directive, voir Virginie GUIRAUDON, « Construire une politique européenne de lutte contre les discriminations : L'histoire de la directive "race" », *Sociétés contemporaines*, n° 53, 2004.

Comment donc décrire ce qu'on ne peut guère nommer sans susciter la polémique ou la méprise ? Comment analyser ce qu'on ne peut interpréter qu'au risque de la simplification ou de la caricature ? Telles sont les questions auxquelles je voudrais essayer d'apporter des éléments de réponse.

Je les aborderai en préférant, à la tentation de la condamnation morale, la tentative de rendre intelligibles les processus dialectiques de discrimination et d'identification, de qualification et de disqualification. Autrement dit, je m'attacherai aux discours et aux pratiques et à ce qu'ils nous livrent de significations du monde social³. J'essaierai d'abord de montrer que la difficulté de dire nous place devant une obligation de penser, autrement dit que notre maladresse pour désigner ces questions et ces catégories « raciales » n'est pas un handicap qu'il faudrait surmonter, mais une vérité que l'on doit appréhender. Je tenterai ensuite de m'interroger sur les liens entre « races » et racismes, en montrant qu'à côté de la classique combinaison du racisme racial il existe une racialisation non raciste, mais aussi un racisme sans races. Je m'efforcerai enfin de montrer en quoi la position du sujet sur la scène de la discrimination influe sur sa perception de l'objet « racial », autrement dit comment l'objectivation procède d'une subjectivation. Il s'agira donc de se livrer à cet exercice qui, selon Michael Herzfeld, constitue le fondement même de l'activité anthropologique⁴ : une « critique du sens commun », entendu comme ce qui va de soi dans un moment et dans un lieu donnés, comme ce qui est « inscrit à la fois dans l'expérience sensorielle et la pratique politique » de notre vie quotidienne.

La difficulté de dire : une obligation de penser

« Qu'est-ce donc un Noir ? Et d'abord, c'est de quelle couleur ? » lance Jean Genet dans un propos placé en exergue de sa « clownerie » intitulée *Les Nègres*. La formule était provocante. Elle est pourtant plus heuristique qu'on ne pourrait l'imaginer. La provocation est du reste à double détente. D'abord, par l'usage même des termes « Noirs » et « Nègres » qui, au moins dans le contexte présent, semblent renvoyer à un passé d'esclavagisme et de

3 Les enquêtes dont certains éléments sont mentionnés ici ont été conduites principalement en région parisienne, dans le cadre d'un programme de recherche que j'ai animé sur « Le sens social des discriminations raciales » grâce à un soutien de la MiRe au ministère des Affaires sociales. Y participaient Stéphane Beaud, Lise Gagnard, Sarah Mazouz, Olivier Noël, Patrick Simon.

4 Michael HERZFELD, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell Publishing-Unesco, Malden, Mass., 2001.

racisme, de domination et de stigmatisation : ce sont des mots qu'on n'utilise pas – ou plutôt qu'on n'utilisait plus en France jusqu'à une période récente, lorsque des « associations noires » ont commencé à poser publiquement la « question noire ». Ensuite, par l'interrogation incongrue sur ce qui peut sembler tellement évident : que la racialisation va de pair avec la pigmentation – et donc qu'un « Noir » est noir.

Or non seulement les enquêtes historiographiques sur les pays qui ont institué ce que Michael Omi et Howard Winant appellent une « dictature raciale », à savoir les États-Unis et l'Afrique du Sud, nous montrent que les classifications théoriques et les classements pratiques ont toujours posé des problèmes aux experts en raciologie et donné lieu à des demandes nombreuses de révision de la part des personnes concernées⁵, mais symétriquement, dans des pays comme la Grande-Bretagne et l'Afrique du Sud, les mouvements d'émancipation se sont construits sur une critique de la vision pigmentaire du racisme qu'ils ont transformée en une « couleur politique d'opposition », comme le disent John Solomos et Les Back, les « Noirs » devenant alors tous ceux qui sont rejetés comme non-Blancs⁶. Autrement dit, être « noir » est un trait social, d'une part, politique, d'autre part, et qui, d'ailleurs, peut être imposé par d'autres ou au contraire revendiqué par soi : ce n'est pas une caractéristique naturelle.

Le constat vaut d'ailleurs pour les Blancs tout autant et l'on sait notamment qu'aux États-Unis les Italiens et même les Irlandais n'étaient initialement pas « rangés » parmi les Blancs, cependant qu'au début du xx^e siècle des Asiatiques et des Indiens se sont vus « rétrogradés » parmi les non-Blancs à la suite d'un jugement de la Cour suprême⁷. Les mots ne disent donc pas ce qu'on croit qu'ils disent : ce n'est que dans leur écart à la réalité que le monde social devient intelligible.

5 Voir Michael OMI et Howard WINANT, *Racial Formation in the United States : From the Sixties to the Nineties*, Routledge, New York, 1986. Pour les États-Unis, cette période de dictature raciale s'étend de 1607 à 1865. Pour l'Afrique du Sud, on peut reprendre ce concept et le situer de 1652 à 1994.

6 Voir John SOLOMOS et Les BACK, « Theorizing race and racism. Introduction », in John SOLOMOS et Les BACK (dir.), *4 Theories of race and racism*, Routledge, Londres, 2000. En Afrique du Sud, sous l'apartheid, il n'y avait pas de « Noirs », mais, dans la classification raciale, des Blancs (*Whites*), des Asiatiques (*Indians*), des Métis (*Coloured*) et des Africains (*Africans*). Le terme « noir » a été utilisé dans le cadre de la lutte contre le pouvoir blanc, par exemple dans le cadre du Black Consciousness Movement.

7 Voir David ROEDINGER, *Towards the Abolition of Whiteness. Essays on Race, Politics, and Working Class History*, Verso, Londres, 1994. Il montre en particulier comment les immigrants européens, arrivant aux États-Unis, apprennent à racialiser leur vision du monde et à se voir eux-mêmes comme « blancs ».

Dans ces conditions, de quoi parle-t-on lorsqu'on parle de « races » et de racismes ? Peut-être fut-il un temps, la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, où les choses étaient plus « faciles ». Le support biologique de la race et le paradigme évolutionniste du racisme fournissaient un langage cohérent pour nommer des catégories de la pensée et du jugement qui relevaient toutefois aussi largement des registres des sentiments et des émotions⁸. Aux États-Unis jusque dans les années 1960 et en Afrique du Sud jusque dans les années 1990, l'inscription de l'inégalité raciste dans la loi entérinait et délimitait un périmètre des races et du racisme.

Du moins en apparence, car on comprend mieux aujourd'hui que, même dans ces modèles apparemment simples, la théorisation du racialisme, de la ségrégation et de la discrimination procédait souvent de prémisses de sens commun et de logiques pragmatiques bien plus que de principes juridiques ou de postulats théoriques⁹. Derrière la biologie et l'évolutionnisme qu'on invoquait volontiers comme cautions scientifiques, c'étaient souvent de banals rapports de domination et d'exploitation, des préjugés de classe et des intérêts économiques qui étaient à l'œuvre. La justification raciale venait *a posteriori* autant qu'elle était posée *a priori*. Et, du reste, on pouvait même s'en écarter lorsqu'elle se révélait trop contre-productive au regard des objectifs économiques, démographiques ou militaires. Plus qu'à une rationalité racialiste, on avait affaire à une rationalisation raciste.

Mais aujourd'hui, même cette rationalisation n'existe plus. Ou tout au moins, lorsqu'elle existe, elle prend souvent des formes moins ouvertes, plus subtiles, et ceci particulièrement dans le monde occidental où l'horizon universaliste des droits de l'homme nourrit la rhétorique publique et où les partis en rupture avec cette doctrine se trouvent mis au ban du monde politique légitime. Un cordon antiracialiste et antiraciste protège, au moins formellement, l'hygiène morale des sociétés contemporaines. La chose ne peut plus être dite. Mais a-t-elle pour autant disparu ? Doit-on admettre que ce qu'on ne nomme plus n'existe plus ?

Pour les sciences sociales, comme plus largement pour le corps social, la question est désormais : comment nommer l'innommable ? Ou peut-être, plus banalement : comment dire l'indicible ? Car il ne s'agit pas seulement d'un problème éthique, qui tiendrait à la réprobation entourant la notion

8 Sur cette construction de la race physique et du racisme biologique, on peut se référer à Michael BANTON, *The Idea of Race*, Tavistock Publications, Londres, 1977.

9 Sur cette prééminence du sens commun, voir notamment Deborah POSEL, « Race as common sense : racial classification in twentieth-century South Africa », *African Studies Review*, 44 (2), p. 87-113.

de race et l'idée du racisme, mais aussi tout simplement d'un problème pratique, qui relève de la complexité des faits et des logiques qui les sous-tendent. Les études qui cherchent à qualifier et plus encore à quantifier ces faits, qu'il s'agisse de les décrire comme la Direction de la recherche et des études économiques et sociales dans son enquête sur les relations avec les autres ou de les dénoncer comme la Commission nationale consultative des droits de l'homme dans le sondage annuel sur le racisme, se heurtent aux mêmes difficultés : la première n'en dit pas assez en interrogeant sur des préjudices subis en raison de l'apparence physique (mais sans distinguer parmi les victimes celles qui le sont parce qu'elles sont obèses ou petites et celles qui le sont parce qu'elles sont « noires » ou « barbus ») ; la seconde en dit trop en entérinant les catégories de sens commun qu'elle veut combattre (« Arabes », « Noirs », « Asiatiques », « Beurs », et même « Français de souche » sont des désignations présentées dans le questionnaire comme allant de soi)¹⁰. Ces difficultés ne tiennent pas – en tout cas pas seulement – à une mauvaise façon de poser les questions, mais au fait que les réalités sociales ne se laissent pas saisir de façon simple et univoque.

Les « populations », comme l'on dit, celles et ceux dont on parle, qui sont victimes de discriminations, qui font l'objet parfois de politiques spécifiques, on ne sait pas les désigner. Il suffit de constater, même dans les enquêtes réalisées par des institutions officielles, les confusions existant entre « immigré » et « d'origine immigrée », « étranger » et « d'origine étrangère », qui se déclinent notamment en « Maghrébins » et « d'origine maghrébine », dans des textes où les auteurs passent parfois d'un terme à l'autre en une même phrase, mêlant ainsi parcours biographique (immigré), statut juridique (étranger), aire géographique (Maghrébin) et hypothétique racine (origine déclinée selon les trois modalités précédentes)¹¹. Confusions qui, d'ailleurs, laissent le plus souvent échapper ce que l'on voudrait véritablement mesurer : associer dans la même catégorie d'« immigré » les personnes

10 La Direction de la recherche et des études économiques a développé un volet sur les « relations avec les autres » au sein de l'enquête « Histoire de vie » de l'INSEE en 2003. Une présentation partielle en est donnée dans Élisabeth ALGAVA et Marilyne BEQUE, « Le vécu des attitudes intolérantes ou discriminatoires : des moqueries aux comportements racistes », *Études et résultats*, 2004, n° 290. La Commission nationale consultative des droits de l'homme publie chaque année un rapport intitulé *La Lutte contre le racisme et la xénophobie* à la Documentation française, comprenant un sondage sur les « opinions » de nature raciste ou xénophobe. Pour une analyse critique de cette enquête, voir Alain MORICE et Véronique DE RUDDER, « À quoi sert le sondage annuel sur le racisme ? », *Hommes et migrations*, 2000, n° 1227.

11 Pour une illustration de ces confusions, voir par exemple le rapport du Haut Conseil à l'intégration, *Lutte contre les discriminations : faire respecter le principe d'égalité*, La Documentation française, Paris, 1998.

nées en Suède et au Mali, dans le même groupe d'étranger les personnes de nationalité allemande et turque, voire sous le même vocable « d'origine » les personnes dont les parents sont européens et maghrébins, c'est évidemment, sur un plan statistique, non seulement associer des situations très différentes conduisant à construire des populations hétérogènes, mais aussi s'exposer à occulter les phénomènes que l'on prétend analyser puisque les bonnes performances des uns gommement les mauvaises des autres. Mais là n'est pas l'essentiel. La difficulté à dire nous en dit peut-être plus qu'on ne le pense généralement.

La proposition que je voudrais faire est la suivante : l'embarras pour désigner les réalités de la question raciale, embarras de nature à la fois éthique et pratique, n'est pas un obstacle à la connaissance de ces réalités, il en est la condition. Notre incapacité à nommer implique une obligation de penser. Penser le contenu des catégories raciales et des pratiques racistes, qui ne se présentent pas toujours comme telles aujourd'hui et qu'il faut exhumer de faits et de discours qui les recouvrent et les occultent. Penser les relations entre la question raciale ainsi constituée et la question sociale dont elle est étroitement dépendante, selon l'articulation classique mais toujours à réexaminer empiriquement entre race et classe. Penser le travail des acteurs qui tout à la fois produisent et déconstruisent la race et le racisme, qui les euphémisent pour mieux s'en servir comme ces employeurs de la banlieue parisienne qui disent qu'ils ne veulent pas embaucher de « jeunes », ou à l'inverse qui les exaltent pour les détourner comme les Africains qui se désignent comme « Nègres », les Amérindiens qui parlent d'eux-mêmes comme des « Indios », même les jeunes Français d'origine maghrébine qui se traitent pour rire de « sales Arabes ». Penser le dilemme des institutions qui, pour lutter contre les discriminations raciales doivent utiliser, malgré qu'elles en aient, le lexique de la race pour faire de la discrimination positive, comme aux États-Unis avec l'*affirmative action* ou en Afrique du Sud avec le *black empowerment*, au risque d'être paradoxalement accusées de pratiquer le racisme à l'envers par des critiques qu'on avait généralement connus moins prompts à le dénoncer lorsqu'il était, si l'on peut dire, à l'endroit.

Il faut donc être reconnaissant au langage, à ses lapsus et ses bégaïements, à ses locuteurs maladroits ou cyniques, pour ce qu'ils nous livrent de vérité sur un monde social qui, en la matière, résiste à toute réduction descriptive, précisément parce que le social n'est jamais totalement soluble dans sa naturalisation. Contre une vision commune qui cherche à traquer, dans le discours, les contradictions ou les glissements, il s'agit d'adopter une démarche inverse : le langage ne ment pas, il dit le vrai. Comme l'écrit

Colette Guillaumin, « le discours est un perpétuel champ de la vérité ¹² ». Allons plus loin, pourtant. Le langage ne dévoile pas seulement ce qu'on voudrait cacher – le racisme. Il énonce aussi ce qui résiste à la catégorisation et à la désignation – la complexité et l'ambiguïté du rapport à soi et aux autres.

Dans un entretien, le responsable d'un plan local d'insertion par l'économique, dont l'activité consiste à trouver des emplois aux personnes réputées « inemployables », explique les difficultés rencontrées par son public, notamment parce que ce sont en majorité, commente-t-il, des jeunes, des femmes, avec un faible niveau de qualification, à quarante pour cent étrangers. Puis il hésite et ajoute : « Mais si je regarde les noms tout simplement, ça doit représenter, enfin je ne sais pas... ce qu'on appelle aujourd'hui les minorités visibles, je n'ai pas compté, mais c'est massif. » Le phénomène de la discrimination raciale ne lui a pas échappé, mais à peine l'a-t-il énoncé qu'il se défend : « Moi, je n'utilise pas ce terme, c'est comme d'origine étrangère. » Et de revenir sur la description strictement économique du bassin d'emploi et de la dynamique du recrutement. Très vite pourtant cette réalité semble le rattraper : « Parmi les milieux populaires, pour les populations immigrées... enfin, issues de l'immigration, se pose la même problématique que pour les milieux populaires en général, avec la particularité que, comme ils ont ce stigmate... ils sont français, mais malheureusement, je crois qu'il faut cinquante mille ans à une latitude tempérée pour devenir blonds et blancs... leur problème, c'est que le marché du travail classique leur est fermé, même quand ils sont diplômés... et il semble que le stigmate, je dis bien il semble que le stigmate de la couleur de peau constitue une barrière presque insupportable... enfin presque indépassable. » Cela fait près d'une heure que nous parlons et il commence seulement à admettre la réalité et la profondeur du problème, ne parvenant toutefois à le nommer qu'au prix de détours et d'efforts, de louvoiements maladroits et de remarques ironiques.

Cette hésitation au moment de reconnaître et d'énoncer la dimension raciale de l'exclusion du monde du travail, cette ambivalence qu'il manifeste au moment d'analyser les racines du mal et d'y apporter des réponses sont assurément une forme de résistance à l'emprise de la question raciale. Mais il y a aussi, dans cette gêne à reconnaître et à qualifier le constat désespérant des discriminations, une profonde vérité sur le monde social : vérité

12 Colette GUILLAUMIN, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, Paris, 2002 (1^{re} édition, 1972). S'appuyant sur la psychanalyse, elle poursuit : « Freud a montré que nous ne pouvons rien nous cacher et qu'il suffit de savoir entendre nos paroles et leurs manques ; plus encore, nous sommes incapables de mentir. »

du caractère multidimensionnel des obstacles que son public rencontre, dominé cependant par la question raciale qui redouble et enserme la question sociale ; vérité de sa réticence à dire, et pour commencer à lui-même, ce qu'il en est de cette inégalité qui ne tient pas seulement au fait d'appartenir à des milieux populaires, de vivre dans des quartiers défavorisés, de souffrir d'un manque de qualification professionnelle, mais à cette autre chose qui concerne des Français qui sont différents des autres par ce qu'il se refuse à nommer, tout simplement parce qu'il ne veut pas penser son activité de placement de demandeurs d'emploi dans une logique de traitement spécifique de certaines catégories qui seraient racialement définies.

Plus généralement, toute la confusion qui règne aujourd'hui entre les catégories « étranger » et « immigré », « étranger » et « d'origine étrangère », « racial » et « ethnique » ne résulte pas d'erreurs au regard de ce que serait une définition correcte de ces catégories (il ne suffit pas, comme l'affirment certains, de remplacer l'expression malheureuse « Français de souche » par l'expression erronée « Français de France » pour avoir résolu le problème, à savoir qu'il s'agit tout simplement de désigner des individus qui se voient comme « Blancs »). Elles disent une vérité profonde et inacceptable, à savoir que la nationalité effective importe bien moins que l'altérité perçue, que des personnes françaises continuent d'être vues comme n'étant pas d'ici. Lorsqu'en septembre 1996, à Marseille, un adolescent fut tué par un jeune de son âge, on laissa dire sans l'interrompre au président du Front national, lors d'une émission télévisée, qu'il s'agissait d'un crime raciste commis par un Marocain contre un Français : on ne savait imaginer que cet enfant au teint mat dont les parents venaient de l'autre rive de la Méditerranée était en fait un Français né en France. Quand, en mai 2005, des émeutes éclatèrent à Perpignan, à la suite de l'assassinat d'un Franco-Marocain, entre deux groupes, on parla de violences entre Maghrébins et Gitans : personne ne se soucia de faire remarquer que la grande majorité des personnes impliquées étaient en réalité françaises¹³.

Les hésitations du vocabulaire qui font d'un fils ou d'une fille d'immigrés quelqu'un que l'on désigne comme « issu de l'immigration » ou « de deuxième génération » ou « minorité visible », que l'on dit « Beur » et qui se dit « Rebeu », qui peut être français mais se déclarer algérien, autrement dit pour lequel on introduit une différence surdéterminante, sans pourtant savoir comment la qualifier, nous informent mieux sur la façon

13 Voir les articles du *Monde* du 14 septembre 1996, où il est rappelé que, contre l'avis de la famille de la victime, un défilé avait été organisé en raison de l'« origine » du meurtrier ; et du 31 mai 2005, où il est question des affrontements entre les « communautés gitane et maghrébine ».

dont en France on continue de poser ces questions en termes d'immigration – alors qu'il s'agit désormais d'autre chose – que ne le ferait la vérification de l'adéquation des mots à ce qu'ils qualifient. Les gens ne se trompent pas, ils commettent des actes manqués. Pour le sociologue, mais certainement aussi pour le citoyen, il n'est pas indifférent que l'on parle de Maghrébins pour désigner certains Français qui, lorsqu'on les interroge, affirment eux qu'ils sont algériens ou marocains, et il n'est pas anodin que les mêmes individus puissent dans certaines situations se revendiquer comme Noirs, alors que, dans d'autres, ils rejettent la distinction raciale dans laquelle on croit pouvoir les enfermer. Bien entendu, il ne s'agit pas d'entériner soi-même les catégories réifiant des groupes d'appartenance et des modes d'identification, mais de faire de la manière dont la société problématise cette question la matière même de notre problématisation.

Un racisme sans races, des races sans racisme

Lors d'une émission radiophonique durant la campagne électorale de 1979, Margaret Thatcher décrivit la Grande-Bretagne comme « submergée » par les immigrés et leur culture, rapporte Martin Barker dans les premières pages d'un ouvrage qui eut un important retentissement outre-Manche¹⁴. Le lendemain, en une du *Sun*, l'éditorialiste commenta avec enthousiasme ces propos qu'il jugea « responsables » précisément parce qu'ils participaient de la lutte contre les risques de dérives xénophobes, en nommant ce qui devait l'être. En pages intérieures du journal, un article consacré au National Front présentait à l'inverse ce parti comme « raciste », parce qu'il encourageait les réactions de haine et les préjugés à l'encontre des Noirs.

La rhétorique était ainsi parfaitement au point. Contre une extrême droite dangereuse pour la démocratie, les conservateurs garantissaient la cohésion nationale. C'est parce qu'on parlait ouvertement des problèmes endurés par les citoyens britanniques à cause des étrangers et parce qu'on luttait énergiquement contre une immigration devenue intolérable à la majorité qu'on allait tout à la fois faire reculer le racisme et le parti qui le portait en étendard. La ligne de partage ainsi instituée permettait de rejeter le racisme

14 Martin BARKER, *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, Londres, 1981. La citation complète du Premier ministre britannique était : « Il y a des gens qui se sentent submergés si les rues dans lesquelles ils ont habité toute leur vie sont désormais totalement différentes. » On en trouvera sans peine des équivalents chez des Premiers ministres français.

dans un ordre idéologique au-delà de l'espace politique. Or, affirme le sociologue anglais, il est aussi dangereux de promouvoir des préjugés à l'encontre de certains groupes (racisme historique) que de justifier des frontières au sein de la société (entre les nationaux et les immigrés), car « une théorie sur les races peut se dissimuler sous un langage apparemment innocent ». En réduisant le racisme à son expression biologique et à sa logique hiérarchique, qui en a été la forme paradigmatique pendant un siècle, on se prive de comprendre ses métamorphoses contemporaines sous des formes d'autant plus insidieuses qu'elles se donnent pour le contraire de ce qu'elles sont, en étant revendiquées comme des instruments contre le racisme.

Lutter contre l'immigration clandestine, c'est permettre une meilleure intégration des immigrés réguliers, disait-on en France dans les années 1990. Combattre l'immigration tout court, c'est éviter de futurs désordres sociaux, affirmait-on au lendemain des émeutes de l'automne 2005 que le gouvernement avait présentées, contre l'évidence des faits, comme étroitement liées à la présence de jeunes étrangers dans les cités. Ce glissement par lequel, d'une part, un péril extérieur se transforme en ennemi intérieur et, d'autre part, le discours xénophobe se présente comme un rempart contre le racisme constitue certainement l'une des évolutions majeures du débat public au cours des deux dernières décennies dans les pays européens. L'efficacité de ce mouvement se nourrit à la fois de son incorporation d'une thématique qui était jusqu'alors l'apanage de l'extrême droite et de sa dénonciation des risques bien plus grands que fait courir le laxisme des positions libérales ou progressistes. Tous ne s'y trompent cependant pas et il est remarquable que, lors des premières Assises nationales du Conseil représentatif des associations noires (CRAN), en avril 2006, la critique du projet de loi visant à restreindre un peu plus l'immigration, notamment le regroupement familial, ait été au cœur des débats : la stigmatisation des immigrés, principalement africains, comme responsables du malaise social français était pour beaucoup indissociablement liée à la condition de l'ensemble des « Noirs » et donc à la cause qu'ils entendaient défendre.

C'est donc aux avatars contemporains de la race et du racisme qu'il faut s'attacher plutôt que de continuer à ressasser un vieux modèle qui ne sert qu'à rassurer celles et ceux qui s'y réfèrent : les races sont définitivement écartées, se disent-ils, et le racisme est derrière nous. Pour dépasser ce paradigme, il est nécessaire de reconsidérer les deux termes et les relations qu'ils entretiennent. En effet, races et racismes sont généralement considérés ensemble. Et il est vrai qu'historiquement la naturalisation de catégories humaines dans le langage de la race est allée de pair avec la hiérarchisation des groupes sociaux ainsi qualifiés. Dans une définition classique et déjà ancienne, Albert Memmi essayait déjà de séparer les deux termes : « Le

racisme, écrivait-il, est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression¹⁵. » Ainsi les différences peuvent-elles ne pas être biologiques et les rapports entre les groupes ainsi constitués ne sont-ils pas réduits à une question de supériorité. Prolongeons cette réflexion. Si l'on veut aujourd'hui saisir les enjeux de races et de racismes, il faut peut-être pouvoir penser que les deux réalités sont potentiellement et pratiquement séparables. Il existe une pensée raciale sans racisme et il existe un racisme sans support racial. Du moins est-ce la proposition théorique que je voudrais avancer.

Tout d'abord, contrairement à ce que l'on croit souvent, on est loin d'en avoir fini avec les races ou plus précisément avec la pensée raciale, c'est-à-dire la croyance et l'affirmation de l'existence de différences biologiquement constitutives de populations. Cette croyance et cette affirmation n'impliquent pas de présupposés hiérarchiques mais simplement des distinctions réputées naturelles. Si cette préoccupation de différenciation biologique est constitutive de l'histoire des sciences de la vie, un renouvellement théorique et empirique important lui a été apporté avec la mise en œuvre du *Human Genome Diversity Project* qui, au sein du Morrison Institute de l'université Stanford, étudie les variations des groupes humains sur la base de lignées cellulaires qui sont collectées au Centre d'étude du polymorphisme humain, à Paris : il s'agit notamment de s'efforcer de caractériser les variations génomiques entre populations réputées homogènes, telles que les Bantous, les Mayas ou les Basques¹⁶.

Dans le cadre de la maladie, les catégories raciales sont depuis longtemps d'usage courant dans la description des pathologies et enseignées en tant que telles dans les facultés de médecine, y compris en France : drépanocytose des « Noirs », maladie de Tay-Sachs des « Juifs », mucoviscidose des « Caucaisiens », comme on continue de nommer les populations blanches, sont des associations qui vont de soi, au point du reste que, dans le cas de la drépanocytose, sa survenue chez une personne réputée blanche, loin de contredire l'assignation raciale, vient la renforcer en conduisant à suspecter une goutte de sang noir jusqu'alors inaperçue¹⁷.

15 Albert MEMMI, *Le Racisme. Description, définitions, traitements*, Gallimard, Paris, 1982.

16 Pour une présentation du projet, voir le site <http://stanford.edu/group/morrinst/hgdp.html>. Pour une approche critique, voir Jonathan MARKS, « Human genome diversity project : impact on indigenous Communities », *Encyclopedia of the Human Genome*, Macmillan Publishers, Londres, 2003.

17 Voir notamment Hannah BRADBY, « Genetics and racism », in Theresa MARTEAU et Martin RICHARDS (dir.), *The Troubled Helix. Social and Political Implications of the New Human Genetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 295-316.

Pour ce qui est du médicament, on a récemment vu, aux États-Unis, proposer un traitement spécifiquement destiné aux populations africaines-américaines, conduisant une revue internationale à dénoncer dans un éditorial une « race-related therapeutics » : il s'agissait en l'occurrence d'un traitement de l'insuffisance cardiaque pour lequel on suspectait le laboratoire, à la suite d'un essai clinique conduit sur des groupes racialement définis, de vouloir redonner quelques années de brevet à un médicament qui risquait de passer dans le domaine public des génériques¹⁸.

Dans tous ces cas, la race, au sens strictement biologique, mais en même temps grossièrement phénotypique puisque, contrairement aux promesses de la génomique, elle revient généralement à une simple différence de couleur de peau ou d'origine ethnico-religieuse, est un signifiant qui trouve dans l'espace social non seulement de la biomédecine, mais aussi du public, une certaine reconnaissance, comme un fait d'évidence naturelle à quoi il faudrait bien revenir. Même l'anthropologie, en Amérique du Nord surtout, demeure marquée par ce qu'on a pu qualifier de « persistance de la pensée raciale » au sein d'une discipline où continuent de se côtoyer anthropologie physique et anthropologie sociale¹⁹. Comme si, au cœur du travail scientifique, se maintenait l'idée commune de la race désormais déliée du stigmate raciste. En septembre 2005, le président de l'American Anthropological Association s'efforçait de donner des réponses claires aux trois questions auxquelles sa discipline était soumise²⁰ : oui, les êtres humains présentent des différences biologiques ; non, l'idée de race n'est d'aucune utilité pour catégoriser ces différences ; oui, la notion de race est utile pour rendre compte d'expériences vécues, d'injustices sociopolitiques et du racisme.

Mais on doit aussi s'interroger sur l'existence en quelque sorte symétrique d'un racisme sans race. Que le racisme biologique dans sa forme la plus pure soit en recul ne peut suffire à nous rassurer sur la fin du racisme en tant que tel. De même qu'on a pu, il y a quelques années, s'efforcer de le traquer dans ses formes différentialistes fondées en culture comme elles

18 Le cas est cependant loin d'être isolé. Une consultation de la base de données Pubmed avec le mot clé « *race-related therapeutics* » donne accès à 2 221 articles scientifiques concernant de très nombreuses maladies.

19 S.O.Y KEITA et Rick KITTLES, « The persistence of racial thinking and the myth of racial divergence », *American Anthropologist*, 1997, 99 (3), p. 534-544.

20 Alan GOODMAN, « Three questions about race, human biological variation and racism », *Anthropology News*, septembre 2005, p. 18-19. Il faut préciser que, dans les regroupements disciplinaires nord-américains, anthropologie physique et biologique et anthropologie sociale et culturelle sont associées (avec l'archéologie et la linguistique). Cet auteur appartient au premier de ces quatre sous-ensembles.

l'avaient été auparavant en nature²¹, il nous faut certainement aujourd'hui en repérer les manifestations changeantes. Mais bien entendu, dès lors que l'on quitte les bases raciologiques du racisme, il faut trouver d'autres traits, qui lui sont peut-être plus consubstantiels encore pour le définir. Je ferai donc cette proposition : on pourra parler de racisme lorsqu'on a affaire à un rapport à l'égard d'autres dont la différence est à la fois réifiée et radicalisée : réifiée signifiant qu'il existe des traits définis comme une essence de l'altérité ; radicalisée supposant une surdétermination de ces traits par rapport à toute autre forme possible de caractérisation²².

Au cours de la période récente, la différence religieuse a pu ainsi constituer un rapport durci à l'altérité, tout particulièrement à l'égard de l'islam. L'expression la plus manifeste et à bien des égards la plus étonnante par la publicité et même la légitimité qui lui ont été données dans l'espace public est l'islamophobie qui n'est pas seulement le rejet d'un fondamentalisme religieux, mais qui mêle souvent des formes explicites d'exclusion de l'Autre racialisé : on a trouvé qu'il était sinon acceptable, du moins possible de lui ouvrir les colonnes de certains grands journaux et hebdomadaires²³. Mais au-delà de cette forme virulente et facilement condamnable, il faut s'interroger sur des processus plus profonds et donc à la fois moins visibles et plus efficaces qui ont conduit à constituer l'islam en problème et à faire de la « question musulmane » ainsi posée le cœur de la question raciale²⁴ : de ce point de vue, l'émergence de la polygamie comme explication dominante des émeutes de l'automne 2005, dans les milieux politiques comme dans les sphères intellectuelles, se situe à l'exact lieu de convergence de la question musulmane, de la question raciale et de la question immigrée.

Et quoi que l'on pense de l'affaire dite du « voile islamique » et de sa traduction législative, on ne peut sociologiquement expliquer la façon de la traiter comme une priorité nationale, avec un déchaînement de passions qui est apparu incompréhensible à l'étranger, qu'en la resituant par rapport

21 Pierre-André TAGUIEFF, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris, 1987.

22 Cette définition s'éloigne de la seule dimension de naturalisation, habituellement associée au racisme. Elle rejoint la formule de David Theo GOLDBERG, *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell Publishers, Malden, Mass., 1993 : « Le savoir racial consiste dans l'établissement d'une différence *a priori*. »

23 De façon régulière, s'agissant du *Point*, à travers les éditoriaux de son directeur, Claude Imbert. De façon occasionnelle, pour ce qui est du *Monde*, avec notamment une tribune du psychanalyste Patrick Declercq, « Je hais l'islam, entre autres... », parue le 12 août 2004.

24 Sur la question musulmane, voir le débat autour de l'article de Matti BUNZL, « Between anti-Semitism and islamophobia. Some thoughts on the new Europe », *American Ethnologist*, 2005 (4), p. 499-508.

à cette construction sociale d'une « question musulmane » qui, comme chaque fois que dans l'histoire un groupe minoritaire pose problème à la majorité, se définit en termes de menace et produit des effets de disqualification. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir comment cette construction a permis de donner libre cours, dans le monde du travail, à des pratiques d'exclusion ou de discrimination des femmes et des hommes musulmans. La force du stigmatisme est telle que, lors d'entretiens réalisés dans une grande ville de banlieue, des responsables de mission locale, qui ont pour objectif d'aider les jeunes en difficulté, expliquent comment elles ont renoncé à présenter, pour des stages de formation ou des offres d'emploi, celles et ceux qui portent le voile ou la barbe, tant il est évident pour elles qu'ils seront partout rejetés par les responsables des ressources humaines, y compris dans des métiers sans aucune relation avec le public.

Que race et racisme puissent être séparés empiriquement – et doivent l'être analytiquement – ne signifie pas qu'ils le soient nécessairement, bien au contraire. Dans nombre de contextes et de situations, l'un et l'autre continuent de faire bon ménage. L'essentialisation de la différence et sa naturalisation trouvent un prolongement idéologique dans la justification des ordres violent ou séparé. Les deux paradigmes – celui de l'agression et celui de l'exclusion – sont en effet possibles. Soit les deux observations suivantes, tirées de mes travaux dans la région parisienne.

La première étude de cas porte sur le procès de cinq policiers pour violences²⁵. La veille du jour de l'an, ils sont appelés pour une rixe dans une cité localement considérée comme dangereuse. Passablement éméchés, de leur propre aveu, ils se rendent sur les lieux en nombre. Alors que plusieurs habitants s'enfuient en voyant arriver les cars de police, les forces de l'ordre chargent, parviennent à intercepter deux personnes et les rouent de coups, blessant assez grièvement l'un d'eux. Il s'avérera ensuite qu'aucun des deux n'avait à voir avec l'affaire pour laquelle la police avait été appelée. L'un était turc, l'autre antillais. Lors du procès, il fut établi que des violences illégitimes avaient été commises lorsqu'il s'avéra que des coups avaient été administrés aux hommes déjà menottés. L'enquête avait d'ailleurs permis d'apprendre des policiers incriminés que leur chef, un major présenté comme ayant trente-sept années d'expérience, les avaient galvanisés, au moment de charger, avec ce cri : « On a perdu la guerre d'Algérie il y a quarante ans, on a baissé notre froc, c'est pas aujourd'hui qu'on va recommencer. Pas de prisonniers, on trique ! » On ne saurait exprimer de façon plus claire et brutale la relation entre violence raciste et passé colonial.

25 Sur ce thème, voir l'enquête de Fabien JOBARD, *Bavures policières ? La force publique et ses usages*, La Découverte, Paris, 2002.

Pourtant, la qualification raciste de l'agression, qui aurait constitué une circonstance aggravante compte tenu des modifications récentes de la législation, ne fut pas retenue par le tribunal correctionnel. À vrai dire, le procureur de la République lui-même ne croyait pas les éléments dont il disposait suffisamment convaincants.

Le discours racial et la pratique raciste ne prennent cependant pas toujours cette tournure hostile : ils peuvent même être présentés par leurs auteurs comme étant au service des minorités. La seconde scène en fournit l'illustration. Elle concerne le développement de l'ethnopsychiatrie comme mode de réponse spécifique aux manifestations multiples de déviance, pathologique ou sociale, des immigrés ou de leurs enfants, pour l'essentiel d'origine africaine²⁶. Si son fondateur, en France, a connu un succès auprès des structures sanitaires et des médecins, des services sociaux et des éducateurs, des collectivités locales et des juges, confrontés à des publics souvent en difficulté sociale, c'est que son approche « culturelle » paraissait assurer une prise en charge adaptée dans un contexte où le désintérêt des institutions françaises à l'égard des problèmes socio-sanitaires des populations étrangères trouvait sa justification dans l'application inégale d'un universalisme de principe. À l'usage, il s'avéra toutefois que, bien au-delà de la nécessaire adaptation de la réponse aux publics et à leurs problèmes, le dispositif fonctionnait sur un double principe d'essentialisation de la différence et de promotion de la séparation. D'un côté, les individus sont enfermés dans leur nature : « un Dogon reste un Dogon et un Bozo un Bozo », la culture elle-même devenant un espace clos, puisque « constituée par l'ensemble de tous les individus culturellement semblables ayant en commun des caractères qui les distinguent des autres êtres humains et capables d'engendrer des individus culturellement semblables » ; autrement dit, « personne ne fabrique seulement un garçon ou une fille... les uns fabriquent des Grecs, les autres des Juifs, d'autres encore des Mossis, des Mandings, des Inuits, des Hurons » qui doivent rester ce qu'ils sont à leur naissance. De l'autre côté, le maintien de la pureté des groupes ethniquement ou, parfois, racialement définis suppose une organisation sociale et spatiale séparée, et notamment la création de « ghettos afin de ne jamais contraindre une famille à abandonner son système culturel » ; de ce point de vue, le principal ennemi politique est la République avec ses « machines à abrasion des systèmes culturels que sont l'école et la médecine », accusées de faire des enfants africains « des

26 Sur ces pratiques, voir Didier FASSIN, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies britanniques aux banlieues parisiennes », *L'Homme*, 2000, 153, 231-250. Les citations données sont tirées de Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994.

janissaires blanchis » qui, une fois devenus adultes, seront « les plus insidieuses de tous les Blancs ». C'est donc pour leur salut qu'il faut instituer cette ségrégation raciale et le racisme promu procéderait d'un amour de l'Autre. Pour extrême qu'elle soit, cette politique de la différence est significative d'une tentation à la fois culturaliste et séparatiste encore très prégnante dans maintes institutions françaises de prise en charge des familles en difficulté, qui, souvent à leur insu, participent ainsi de la transformation de la question sociale en une question raciale.

Nommer, interpréter. Mais aussi comprendre. En entendant ce mot dans son acception wébérienne : restituer le sens qu'ont les faits pour les agents sociaux qui les vivent. Me revient cette phrase prononcée par la ministre de la Santé sud-africaine, quelques mois après la fin de l'apartheid, à l'intention d'une jeune femme médecin, militante convaincue du mouvement démocratique et activement engagée dans la médecine sociale. À bout d'argument, dans une discussion qui portait sur les politiques de lutte contre le sida, elle ne sut que lui dire, exaspérée : « Vous ne pouvez pas comprendre, parce que vous êtes blanche. » La formule était en l'occurrence injuste, mais elle n'est pas tout à fait inexacte.

Le fait racial – et, dans sa forme violente, le racisme – c'est d'abord une expérience : celle de la victime de l'assignation raciale ou de l'acte raciste. W.E.B. Du Bois l'a, le premier, reconnu : « Entre moi et les autres, il y a cette question qui ne m'est jamais posée et qui pourtant est toujours dans l'air : qu'est-ce que cela fait d'être un problème ?... Et c'est vrai qu'être un problème est une étrange expérience²⁷. » La « double conscience » du monde social, comme il la nomme, cette présence à la fois comme membre de la société et comme membre de sa minorité, est devenue un lieu commun des études sur la question raciale. Elle n'en garde pas moins toute sa force de vérité. C'est en s'y référant que la sociologue néerlandaise Philomena Essed a développé son concept de « racisme au quotidien », car il y a quelque chose d'irréductible, affirme-t-elle, dans « la connaissance que les Noirs ont de la reproduction du racisme²⁸ ».

Il ne s'agit certes pas de construire de nouvelles frontières, cognitives et donc sociales, dans le monde ordinaire comme dans le savoir scientifique, entre une majorité qui serait imperméable à la question raciale et une minorité qui en serait à l'inverse totalement imprégnée. Bien au contraire. C'est

27 W.E.B. DU BOIS, *The Souls of Black Folks*, Dover Publications, New York, 1994 (1^{re} édition 1903), trad. fr. *Les Âmes du peuple noir*, Rue d'Ulm, Paris, 2004.

28 Philomena ESSED, *Understanding Everyday Racism, An Interdisciplinary Theory*, Sage, Thousand Oaks, Ca, 1991.

en reconnaissant cette différence entre les deux régimes de connaissance – disons, pour simplifier : objectif et subjectif, tout en sachant que les victimes ont potentiellement accès aux deux – qu'un savoir partagé devient possible. À condition aussi de ne pas enfermer les membres des minorités dans une position de victimes dans laquelle beaucoup ne se reconnaissent pas. Trop longtemps, trop souvent aujourd'hui encore, les dominants – et leurs élites savantes peu ouvertes aux minorités – ont dénié, et continuent de dénier, aux dominés cette double conscience, se privant alors eux-mêmes de la compréhension des phénomènes qu'ils prétendent penser et parfois transformer.

Il y a quelques années, j'ai conduit une enquête sur les « écoutants » du 114, numéro téléphonique anonyme et gratuit qui recueillait les plaintes exprimées par les personnes victimes ou témoins de discriminations raciales. La consigne qu'ils avaient tous reçue et qu'ils appliquaient avec rigueur était de ne jamais manifester de doute à l'égard du sentiment que leur interlocuteur exprimait que le traitement défavorable qui avait été le sien ou auquel il avait assisté relevait bien de la discrimination raciale. Dans les entretiens, cependant, lorsque mes questions se faisaient plus précises, deux groupes se dessinaient clairement parmi les « écoutants ». Pour une partie d'entre eux, il y avait bien des cas où les plaignants ne parvenaient pas à emporter leur réelle adhésion : ils ne le leur disaient pas, mais ils pensaient que la réalité de la discrimination était loin d'être avérée. Pour les autres, en revanche, il n'y avait généralement pas d'hésitation quand la personne répondait à leurs interrogations sur le caractère racial ou raciste de l'acte rapporté : « Je ne saurais pas vous le prouver, mais j'en suis certain, ce sont des choses qu'on sent. » Formule qui emportait leur intime conviction. Le premier groupe était composé de jeunes dont il était raisonnable de penser qu'ils n'avaient pas été eux-mêmes exposés à des discours racistes ou des pratiques discriminatoires. Le second groupe était constitué de jeunes dont l'histoire et l'apparence laissaient deviner qu'ils avaient pu en avoir l'expérience. Ce qu'ils confirmaient du reste : « Moi, je comprends ce qu'ils veulent dire », assuraient-ils en parlant de leurs interlocuteurs. Que les juges aient besoin de preuves pour condamner, on ne saurait le mettre en cause. Mais pour ce qui est du sociologue ou du citoyen, de l'historien ou du journaliste, ne pas entendre ce qui se joue dans cette différence de perception de la réalité, c'est renoncer à une certaine intelligence du monde social – ce qui nous est commun.