

Ecole doctorale de l'EHESS

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités -
Fonds Yan Thomas

Doctorat

Discipline : sociologie

NOEMI CASATI

UNE PAROLE RACISTE DÉCOMPLEXÉE ?

*Référence aux appartenances ethno-raciales
et réflexivité dans deux villes européennes
gérées par l'extrême droite*

Thèse dirigée par: Cyril Lemieux

Date de soutenance : le 22 novembre 2023

Rapporteurs 1 Patrick Simon, INED
2 Tommaso Vitale, Sciences-Po Paris

Jury 1 Michel de Fornel, EHESS
2 Carole Gayet-Viaud, CNRS
3 Ann Morning, New York University
4 Camille Hamidi, Université de Lyon

Table des matières

REMERCIEMENTS	5
RÉSUMÉ	7
ABSTRACT	9
RIASSUNTO	11
INTRODUCTION : DES EMBARRAS LANGAGIERS DE LA SOCIOLOGIE A CEUX DU SENS COMMUN	13
D'UNE SOCIOLOGIE DU RACISME A UNE SOCIOLOGIE DES JUGEMENTS DE RACISME.....	19
<i>L'analyse critique du discours et les études sur le « nouveau racisme »</i>	19
<i>Les approches interactionnelles : l'intérêt d'une analyse séquentielle</i>	25
<i>Parler des groupes sans les essentialiser : en quête d'une terminologie adéquate.....</i>	30
<i>Propositions pour une analyse socio-pragmatique du discours</i>	37
METHODOLOGIE.....	48
<i>Ethnographie « diffuse » et contraintes de variation</i>	48
<i>Descriptions minces, enregistrements et transcriptions.....</i>	56
<i>Les entretiens praxéologiques pour dépasser l'étude des « représentations »</i>	59
<i>Parole privée, parole publique : y a-t-il des interactions « plus vraies » que d'autres ?.....</i>	62
<i>La comparaison internationale pour prouver la causalité.....</i>	65
<i>Quelle éthique d'enquête pour les « objets détestables » ?</i>	67
LA REFERENCE AUX APPARTENANCES ETHNO-RACIALES : UNE COMPETENCE SOCIALE ?	69
PREMIÈRE PARTIE - L'AUTRE : UN SUJET « DÉLICAT ».....	75
CHAPITRE 1 - « JE NE SUIS PAS RACISTE, MAIS... » : LES PRECAUTIONS	79
<i>Introduction : pourquoi ne pas le dire tout simplement ?</i>	79
<i>Les hypothèses stratégiques et psychologiques</i>	80
<i>Des disfluences plus fréquentes que prévu</i>	84
<i>Béziers, ville du politiquement correct ?.....</i>	91
<i>Qu'est-ce qui est « délicat » ?.....</i>	95
<i>Conclusion : pourquoi ne le dire tout simplement pas ?.....</i>	99
CHAPITRE 2 - « IL NE FAUT PAS L'INTERPRETER COMME ÇA » : LES ATTRIBUTIONS DE RACISME ET D'HYPOCRISIE.....	101
<i>Introduction : des disfluences aux sanctions</i>	101
<i>Dévoiler le « racisme » par interdiscursivité directe... ..</i>	104
<i>...par interdiscursivité indirecte.....</i>	110
<i>...et par interdiscursivité diffuse.....</i>	115
<i>Dévoiler l' « hypocrisie » par des procédés similaires.....</i>	121
<i>Conclusion : qu'est-ce qui compte comme « contexte » ?</i>	127

CHAPITRE 3 - « ON EST BIEN OBLIGÉ DE LE DIRE À UN MOMENT DONNÉ » : L'APPEL À LA DISTANCIATION.....	129
<i>Introduction : (im)pertinence des catégorisations ethno-raciales.....</i>	129
« Communauté gitane », « habitants du quartier » ou « biterrois » ?	130
Un quartier « populaire », « joyeux » ou « maghrébin » ?	134
Dire ou ne pas dire « Arabe » : un débat entre enfants.....	138
Se rappeler les dangers et les idéaux discursifs	141
Conclusion : Qu'est-ce qu'on entend dans une prise de parole ?.....	147
CHAPITRE 4 – « JE NE PARLE PAS DE ÇA (AVEC EUX) » : LA SÉLECTION DES INTERLOCUTEURS	149
<i>Introduction : se mettre à l'abri des soupçons.....</i>	149
Distinguer entre « amis » et « connaissances ».....	150
Tous les « amis » ne sont pas pareils, tous les « collègues » non plus.....	156
Se « tromper » d'interlocuteur : connivences rejetées...et connivences inattendues.....	165
Conclusion : différentes communautés de parole.....	169
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	171
DEUXIÈME PARTIE - DE LA PROBLÉMATISATION DU FAIT, À LA POLITISATION DE LA PAROLE SUR LE FAIT	177
CHAPITRE 5 – CHRISTINE ET SES VOISINS : L'ESSENTIALISATION MALGRÉ SOI	180
<i>Introduction : « Aux prochaines élections je serai bien embêtée ».....</i>	180
« Il m'appelle bourgeoise » : des tensions entre amis	182
Devant Christine on ne peut plus rien dire ?	186
Un problème de voisinage : arbitrer entre « incivilité » et « culture »	190
Ne pas dire la culture c'est « se voiler la face »	194
Conclusion : se dire raciste faute de mieux.....	197
CHAPITRE 6 – TYPHAÏNE ET SES COLLÈGUES : L'INDIVIDUALISATION COMME IDÉAL.....	199
<i>Introduction : une communiste à la Devèze.....</i>	199
« Heureusement que je ne suis pas raciste ! ».....	201
« Il faut oser le dire » : une réputation difficile à l'école.....	205
Mobiliser la loi pour faire passer du « nous » au « je »	211
Les limites du raisonnement individualisant.....	216
Conclusion : l'insatisfaction avec l'informel.....	220
CHAPITRE 7 - FOUAD ET SON ASSOCIATION : ALTERNER LES DISCOURS POUR BIEN PROBLÉMATISER.....	222
<i>Introduction : différents périmètres de dicibilité</i>	222
Un diagnostic social très négatif	223
Identifier la parole contreproductive	225
Comment parler aux jeunes.....	230
Qui a le droit de dire ça ?.....	234
Conclusion : si personne d'autre en parle... ..	238

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE : LA PAROLE INDIVIDUALISANTE COMME FREIN AU RAISONNEMENT SOCIOLOGIQUE ET A LA POLITISATION	241
TROISIÈME PARTIE – AILLEURS PARLE-T-ON PAREIL ?	246
CHAPITRE 8 - « RAGUSE, ILE DANS L'ILE » : LES EFFORTS COLLECTIFS POUR LA NATURALISATION	251
<i>Introduction : Pourquoi ne parlent-ils pas des « problèmes » ?</i>	251
<i>Une ville exceptionnelle (dans un pays exceptionnel)</i>	252
<i>Les mobilisations ordinaires de l'histoire et de l'anthropologie</i>	259
<i>Les efforts collectifs derrière le « mythe » : désamorcer la pauvreté et la criminalité</i>	262
<i>Apprendre à naturaliser (et à rigoler): les discussions sur les (dis)services publics</i>	270
<i>Conclusion : remonter la chaîne de causalité jusqu'à la « culture »</i>	272
CHAPITRE 9 – BEAUCOUP DE « CULTURES », PAS DE « RACISME »	277
<i>Introduction : les Siciliens ne peuvent pas être racistes</i>	277
<i>Désamorcer les problématiques à l'égard de l'immigration</i>	278
<i>...naturaliser la séparation en communautés</i>	284
<i>...et essentialiser les « mentalités » des groupes ethno-raciaux</i>	289
<i>Pourquoi est-ce si important de culturaliser ? La production sociale du désintérêt</i>	296
<i>Conclusion : le lien entre culturalisation et fatalisation</i>	303
CHAPITRE 10 - UN SYSTEME DE PAROLE CALIBRE DIFFEREMMENT	307
<i>Introduction : l'Autre comme sujet non-délicat</i>	307
<i>« Bien » catégoriser pour « bien » essentialiser</i>	308
<i>Phénotype, appellation et famille par-dessus tout</i>	314
<i>Le cas des blagues à connotation ethno-raciale</i>	323
<i>Rigoler du discours raciste : le rôle de l'ironie</i>	327
<i>Conclusion : valoriser les appartenances ethno-raciales pour être jugé compétent</i>	330
CHAPITRE 11 – UNE REFLEXIVITE LANGAGIERE SITUEE AILLEURS	332
<i>Introduction : Peut-on dire n'importe quoi ? À la recherche des sanctions</i>	332
<i>Pas de « parole raciste » sans hostilité</i>	333
<i>Négocier la différence entre description et critique</i>	338
<i>Sanctionner les précautions</i>	343
<i>Le rapport Sicilien-Italien : un objet de réflexivité aiguë</i>	345
<i>Conclusion : l'Italien comme Autre</i>	348
CHAPITRE 12 – SANDRA ET LES PARENTS D'ELEVES : LE HOLISME ESSENTIALISANT COMME POSTURE COMPREHENSIVE	351
<i>Introduction : Une école « de frontière » est une école vertueuse</i>	351
<i>L'humanitarisme pratique sans militantisme</i>	353
<i>Mettre en avant les appartenances ethno-raciales pour bien comprendre</i>	355
<i>Les risques du raisonnement individualisant</i>	362
<i>« Si ça leur va pas, qu'ils rentrent chez eux ! »</i>	365

<i>Conclusion : parler des appartenances ethno-raciales pour ne pas perdre du temps avec la politique</i>	<i>371</i>
CHAPITRE 13 - GAETANO ET LES AMIS DE FAMILLE : LES DEFATS DE HOLISME QUI GACHENT LES RELATIONS	373
<i>Introduction : Un rapport ambigu avec le fascisme.....</i>	<i>373</i>
<i>« Même le plus intégré des Albanais reste toujours un Albanais »</i>	<i>376</i>
<i>Un problème avec des locataires : composer avec la culture des Autres</i>	<i>382</i>
<i>Aider Moustafa et Aysha : histoire d'un quiproquo.....</i>	<i>385</i>
<i>Si seulement les étrangers savaient bien culturaliser !.....</i>	<i>388</i>
<i>Conclusion : « Il vaut mieux rester séparés ».....</i>	<i>394</i>
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE : LA PAROLE ESSENTIALISANTE COMME FREIN AU RAISONNEMENT SOCIOLOGIQUE ET A LA POLITISATION	396
QUATRIÈME PARTIE – DE LA CONFIGURATION DE LA SITUATION A LA CONFIGURATION DE LA NATION	398
CHAPITRE 14 - DES CONFIGURATIONS LOCALES DIFFERENTES	404
<i>Introduction : trois processus entrelacés.....</i>	<i>404</i>
<i>Hétérogénéisation : immigration et mobilité interne.....</i>	<i>406</i>
<i>Individualisation : cohésion familiale et liens communautaires</i>	<i>419</i>
<i>Égalisation : interactions et ségrégations ordinaires.....</i>	<i>426</i>
<i>Conclusion : du local au national.....</i>	<i>438</i>
CHAPITRE 15 : L'INSTITUTIONNALISATION DES PROCESSUS CONFIGURATIONNELS	441
<i>Introduction : le rôle du droit.....</i>	<i>441</i>
<i>Hétérogénéisation : le droit d'acquisition de la citoyenneté</i>	<i>442</i>
<i>Individualisation : le droit sur les discours de haine et la liberté d'expression</i>	<i>452</i>
<i>Égalisation : le droit contre les discriminations</i>	<i>457</i>
<i>Conclusion : comprendre les poussées réactionnaires.....</i>	<i>465</i>
CHAPITRE 16 - PEUT-ON PARLER D'UN LIEN DE CAUSALITE ?	467
<i>Introduction: de la comparaison géographique à la comparaison historique</i>	<i>467</i>
<i>Micro-trottoir, Paris, 1961 : « Les Français sont-ils racistes ? »</i>	<i>468</i>
<i>Sondage sociologique, Raguse, 1959 : « Distance entre types ethniques »</i>	<i>470</i>
<i>Conclusion : une question d'intégration</i>	<i>474</i>
CONCLUSION DE LA QUATRIEME PARTIE	476
CONCLUSION GÉNÉRALE : POUR UNE AUTRE SOCIOLOGIE DES EXPÉRIENCES DE L'ALTÉRITÉ ET DE LEUR GESTION POLITIQUE	479
<i>QUELS EFFETS PREVISIBLES DES PROCESSUS D'INTÉGRATION SUR LA PAROLE POLITIQUE ?</i>	<i>482</i>
<i>CRITIQUE DES RAPPORTS SOCIAUX ET AUTO-CRITIQUE DE LA SOCIOLOGIE</i>	<i>485</i>
RÉFÉRENCES	490

Remerciements

Les lecteurs remarqueront qu'un certain nombre de passages de cette thèse ont dû être rédigés à la première personne du singulier. Cela ne rend pas justice à tou.te.s celles et ceux qui ont participé à ce travail. Au risque de me voir reprocher une incohérence de style, lorsque les phrases le permettaient j'ai remplacé le « je » par le « nous » : cette thèse n'existerait simplement pas si je n'avais pas été entourée par de très nombreuses personnes qui, à différents moments et de différentes manières au cours de ces années, m'ont aidée à penser, à explorer, à écrire, à relire, à couper et, enfin, à avoir le courage de mettre un point final, ne serait-ce que provisoire, à ce travail. J'espère qu'il sera à la hauteur de tout ce que vous lui avez apporté.

Une immense partie des idées qui seront présentées dans cette thèse ont eu leur origine au *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités* du 10, rue Monsieur-le-Prince. Je suis consciente de la chance qu'il y a de faire partie d'un véritable collectif de recherche.

Mes tous premiers remerciements vont à mon directeur de thèse. C'est classique de commencer ainsi, mais ces lignes se veulent plus qu'un simple exercice rituel. Il y a quelque temps, une amie m'a demandé ce que c'était que de faire une thèse et d'avoir un directeur de recherche. Je lui ai répondu ainsi : « Discuter de ton travail avec Cyril Lemieux c'est comme avoir quelqu'un qui entre avec toi dans ton petit studio et te montre qu'il y a une énorme pièce à vivre cachée dans un coin dont tu ne t'étais jamais aperçue. Et pendant que tu tentes de reprendre ton souffle, ton cerveau à la fois enthousiasmé et épuisé, sûr d'avoir touché la limite ultime de ses capacités de raisonnement, Cyril est déjà en train d'abattre un autre mur pour te montrer qu'en fait il est bien possible d'aller plus loin ». Je ne saurais même pas mesurer tout ce que j'ai appris de ces discussions. Je n'aurais pas pu rêver d'un meilleur directeur de thèse.

Je n'aurais jamais fait une thèse tout court sans Silvia Pasquetti. Depuis dix ans désormais, Silvia est pour moi une source d'inspiration professionnelle et personnelle inépuisable. Son soutien et son amitié ont été tout simplement essentiels tout au long de mon parcours.

Avec Silvia, Lori Allen et Riccardo Ciavolella ont été les premières personnes à me donner envie de faire des sciences sociales – je leur suis énormément reconnaissante.

Je ne saurais trop insister sur le fait que cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans la générosité intellectuelle et le soutien – et bien souvent les relectures ! – des chercheur.se.s, collègues et ami.e.s membres du LIER. Asmaa Martah, Auréliane Couppey, Baptiste Legros, Bastien Massé, Édouard Gardella, Florian Houssais, Manuel Houssais, Marguerite Déon, Mischa Dekker, Pierre Nocérino, Séverine Chauvel, Simone Leotta, Théo Leschevin, Thomas Mattei, Wenting Wang et Yannick Barthe. Je suis honorée d'avoir pu partager autant de moments de discussion et d'amitié avec vous.

Un énorme merci aussi à Florence Lafine, Sébastien Cousin et Geovanna Marques-Ferraz. Ma recherche doit beaucoup à votre aide, à votre gentillesse et à votre bonne humeur.

Je tiens à remercier aussi les très nombreuses personnes qui m'ont aidée directement sur le terrain : Sabine, Kate, Cyril, Marie-Ange, Irene, Cristina, Ivana, Peppe, Susanna et Guglielmo, ainsi que toutes celles qui m'ont

accordé leur temps et confié leurs expériences, leurs doutes et leurs réflexions au fil des mois. Toutes leurs histoires n'ont pas pu trouver une place dans ces pages. Mais elles sont rentrées, d'une façon ou d'une autre, dans cette thèse. J'espère qu'elle sera à la hauteur de leur générosité.

Un remerciement particulier à Rémi Lemaitre, qui n'a pas seulement relu et commenté une très large partie de ce travail, mais qui montre par l'exemple que la sociologie est une discipline vraiment vivante et utile.

Merci à mes parents, Maria Pia Pellegrino et Carlo Casati, les premiers à m'avoir appris à penser.

Et à Mohamad Aljasem, dont la sagesse dépasse régulièrement celle des livres.

Peut-être que vous retrouverez une partie de vous-mêmes dans ces pages – une histoire, une remarque, un mot. Cette thèse a été écrite avec vous. Merci.

Résumé

Comment se fait-il qu'à Béziers, ville française gérée par une mairie apparentée Front National, les habitants formulent des constats opposés quant à l'emploi des catégories ethno-raciales au quotidien, d'aucuns dénonçant « une parole raciste de plus en plus libérée » tandis que d'autres se plaignent qu'« on ne peut plus rien dire » ? Et comment se fait-il que, dans une ville italienne également administrée par une mairie proche de l'extrême droite, les habitants ne semblent pas du tout se poser les mêmes questions à propos de ces catégories ?

Cette thèse analyse la façon dont les habitants de Béziers, ville moyenne française qui depuis les élections municipales de 2014 s'est souvent vue qualifier de « raciste » dans le discours public et médiatique, évoquent au quotidien les appartenances ethno-raciales et réfléchissent aux normes de parole censées réguler leur expression. Nous dressons ensuite une comparaison avec l'expression quotidienne des appartenances ethno-raciales à Raguse, une ville moyenne de Sicile (Italie) qui partage avec Béziers plusieurs indicateurs démographiques et socio-économiques, mais aussi politiques, notamment en raison de son administration municipale apparentée *Fratelli d'Italia*, parti national d'extrême droite. Sur la base de cette ethnographie comparative, à partir de données recueillies lors d'interactions formelles et informelles, publiques et privées, nous décrivons les jugements de compétence et d'incompétence discursive que les habitants s'adressent mutuellement lorsqu'il s'agit de penser l'altérité, en s'accusant tantôt de « racisme », tantôt de « bien-pensance ».

Lorsqu'un voisin les empêche de dormir en jouant de la guitare jusqu'au petit matin, quelle pertinence les habitants accordent-ils au fait que ce voisin se dise « Gitan » ? Lorsque des élèves demandent s'ils « peuvent manger » le plat qui leur est offert à la cantine, quelle importance les institutrices accordent-elles à l'appartenance religieuse de ces familles ? Et lorsqu'un groupe d'anciens habitants d'une « cité » fonde une association pour aider les jeunes du quartier à « s'en sortir », quelle place font-ils dans leurs diagnostics à l'origine familiale et à la culture religieuse de ces jeunes ? Contrairement à ce que tend à indiquer une grande part de la littérature en sciences sociales disponible sur ce sujet, nous montrons que les habitants, confrontés à ces préoccupations de leur quotidien, sont loin d'ignorer les enjeux qui s'attachent à la façon d'en parler. En particulier, nous mettons en lumière qu'ils se montrent facilement insatisfaits, en privé, tant par les limites des discours *individualisants*, consistant à renvoyer celui dont il est question à un statut d'individu abstrait et pleinement autonome, que par celles des discours *essentialisants*, consistant à l'assigner mécaniquement à des déterminismes liés à son appartenance ethno-raciale.

Nos deux terrains se distinguent toutefois nettement concernant la parole qui finit par prévaloir *en public*. Dans le cas biterrois, les habitants tendent en effet à se rappeler davantage les dangers du discours essentialisant, le discours individualisant étant jugé somme toute préférable. L'inverse se produit en revanche dans le cas ragusain, où les habitants tendent plutôt à se rappeler la fausseté d'une conception individualisante et à adopter avec moins d'hésitation, même en public, le discours essentialisant, jugé finalement plus acceptable quoique pas non plus totalement satisfaisant. La posture sociologique – en ce qu'elle se démarque tant des discours individualisants que de ceux essentialisants – peine alors à se faire

une place dans la parole publique ordinaire des deux villes, mais pour des raisons différentes que nous essayons de mettre au jour.

Il s'agit finalement d'essayer d'expliquer et de rendre prévisibles ces différences entre Béziers et Raguse. Nous montrons en quoi elles ne dépendent pas seulement de la configuration propre aux situations d'interaction (leur degré d'hétérogénéité ethno-raciale, notamment), mais encore de la configuration sociale d'ensemble de nos deux terrains, c'est-à-dire de la place qui revient à l'individualisme normatif dans les idéaux des habitants des deux villes, que nous analysons comme étant dépendante de l'organisation sociale et de son évolution. Nous tentons de rendre compte de cela en revenant sur la structuration spatiale des rapports sociaux qui est prédominant à l'intérieur des deux villes étudiées, ainsi que sur les modalités historiques de leur insertion politico-économique dans le territoire et sur le type d'intégration juridique à la nation offerte aux populations d'origine étrangère dans chacun des deux pays. Nous défendons à cet égard que le type de réflexivité langagière qui prime sur ces questions ne puisse s'analyser pleinement qu'à condition de considérer la place que l'Autre occupe dans les processus de *différenciation et d'intégration sociales*, tel que ces processus se déploient non seulement au niveau local, mais encore au niveau national, et dans la relation entre ces deux niveaux.

Mots-clés : *parole raciste ; réflexivité langagière ; race et ethnicité ; sociologie de la connaissance ; sociologie politique ; analyse de discours.*

Abstract

Why is it that the inhabitants of Béziers, a French town run by a mayor associated with the extreme right-wing party *Front National*, have such opposing views on the use of ethno-racial categories in everyday life, with some denouncing 'increasingly free racist speech' and others complaining that 'we can't say anything anymore'? And how is it that, in an Italian town also governed by a mayor close to the extreme right, the inhabitants do not seem to question these categories in the same way at all?

This dissertation analyses the way the inhabitants of Béziers, a medium-sized French town often labelled as racist in the media and public discourse since the 2014 municipal elections, evoke ethno-racial belonging on a daily basis, and how they reflect on the speech norms that, according to them, should regulate its expression. The situation in Béziers regarding the daily expression of ethno-racial belonging will be compared with that of Ragusa, a medium-sized Sicilian town that shares not only a number of demographic and socio-economic indicators with Béziers, but also political ones, as its municipal administration is affiliated with the far-right party *Fratelli d'Italia*. On the basis of this comparative ethnography, using data collected during formal and informal, public and private interactions, the dissertation describes the judgments of discursive competence and incompetence that the inhabitants pass on each other when it comes to thinking about otherness, sometimes accusing each other of 'racism', sometimes of 'self-righteousness'.

When a neighbour keeps them awake by playing his guitar until the early hours of the morning, what relevance do residents attach to the fact that this neighbour calls himself a 'Gypsy'? When pupils ask if they 'can eat' the canteen food, what importance do the teachers attach to the religious affiliation of these pupils' families? And when a group of former residents of a *cité*, or housing project, founds an association to help young people in the neighbourhood 'get out', what weight does this group attach to the family background and religious culture of these young people? This dissertation shows that, contrary to what much of the available social science literature on the subject indicates, local residents, confronted with these problems in their daily lives, are far from unaware of the stakes involved in talking about them. In particular, the dissertation will show that in private they are often dissatisfied both with the limits of an individualising discourse that refers to the person in question as an abstract and fully autonomous individual and with those of an essentialising discourse, which mechanically assigns the person with determinisms linked to his or her ethno-racial background.

The two towns differ markedly, however, in regards to what is said in public. In Béziers, inhabitants tend to bear in mind the dangers of the essentialising discourse, and the individualising discourse is considered preferable. The opposite is true in the case of Ragusa, where the inhabitants tend rather to consider the individualising conception of individuals as false and consequently adopt with less hesitation, even in public, the essentialising discourse, deemed ultimately more acceptable though not entirely satisfactory. The sociological posture—which distances itself from both individualising and essentialising discourse—thus struggles to find a place in the ordinary public discourse of both towns, but for different reasons in each. This dissertation seeks to highlight these different explanations.

Ultimately, the aim of this dissertation is therefore to explain the differences between Béziers and Ragusa. We will see how these differences depend not only on the specific configuration (namely the given degree of ethno-racial heterogeneity) of the situations in which social interactions take place, but also on the overall social configuration of the two cities: that is, the divergence between Béziers and Ragusa also depends on the importance accorded to normative individualism in the ideals of their inhabitants. This factor is analysed here as an element dependent on social organisation and its evolution. The disparity between the two cities will therefore be explained by considering the ways social relations are spatially structured in the two cities, the historical modalities of each city's political and economic integration in its respective territory, and the type of legal integration offered to populations of foreign origin in each of the two countries. Finally, the dissertation argues that the type of linguistic reflexivity with regard to these issues that prevails in both cities can be fully understood only if we take into account the place that the Other occupies in the processes of differentiation and social integration not only at the local but also at the national level, and in the relationship between these two.

Keywords: *racist speech; linguistic reflexivity; race and ethnicity; sociology of knowledge; political sociology; discourse analysis.*

Riassunto

Per quale motivo a Béziers, città francese amministrata da un sindaco legato al partito di estrema destra *Front National*, gli abitanti hanno opposte opinioni sull'uso delle categorie etno-razziali nella vita quotidiana al punto che alcuni denunciano "una parola razzista sempre più in libertà" mentre altri lamentano che "non si può più dire niente"? E perché invece in una città italiana pure amministrata da un sindaco vicino all'estrema destra, gli abitanti non sembrano porsi le stesse domande su queste categorie?

Questa tesi analizza il modo in cui gli abitanti di Béziers, città francese di medie dimensioni che dopo le elezioni comunali del 2014 è stata spesso etichettata come "razzista" nel dibattito pubblico e mediatico, fanno quotidianamente riferimento alle appartenenze etno-razziali e il modo in cui riflettono sulle norme del discorso che dovrebbero regolarne l'espressione. La situazione di Béziers riguardo alla maniera comune di riferirsi alle appartenenze etno-razziali sarà messa a confronto quella di Ragusa, città siciliana di medie dimensioni che condivide con Béziers una serie di indicatori demografici e socio-economici, oltre che politici dal momento che la sua amministrazione comunale è affiliata al partito di estrema destra Fratelli d'Italia. Sulla base di questa etnografia comparativa, utilizzando dati raccolti durante interazioni formali e informali, pubbliche e private, la tesi descrive i giudizi di competenza e incompetenza discorsiva che gli abitanti si rivolgono l'un l'altro quando si tratta di pensare l'alterità, accusandosi ora di "razzismo", ora di "buonismo".

Quando un vicino di casa li tiene svegli suonando la chitarra fino all'alba, quale rilevanza attribuiscono i residenti locali al fatto che questo vicino si definisce "Gitano"? Quando gli alunni chiedono se "possono mangiare" il cibo della mensa, che importanza attribuiscono gli insegnanti all'appartenenza religiosa delle famiglie di questi alunni? E quando un gruppo di ex-residenti di un quartiere popolare fonda un'associazione per aiutare i giovani del quartiere a "tirarsene fuori", che peso attribuisce questo gruppo all'origine familiare e alla cultura religiosa di questi giovani? Contrariamente a quanto tende a indicare gran parte della letteratura in scienze sociali disponibile sull'argomento, questa tesi dimostra che i residenti locali, messi di fronte a questi problemi nella loro vita quotidiana, sono tutt'altro che ignari delle difficoltà che comporta il parlarne. In particolare, la tesi mostrerà che nel privato essi sono spesso insoddisfatti sia dei limiti del discorso individualizzante, che consiste nel riferirsi alla persona in questione come individuo astratto e pienamente autonomo, sia dei limiti del discorso essenzializzante, che consiste nell'assegnare meccanicamente la persona a determinismi legati alla sua appartenenza etno-razziale.

Le due città si distinguono tuttavia nettamente quando si consideri ciò che viene detto in pubblico. A Béziers, gli abitanti tendono a tenere presente i pericoli del discorso essenzializzante, mentre il discorso individualizzante è considerato tutto sommato preferibile. Il contrario avviene invece nel caso di Ragusa, dove gli abitanti tendono piuttosto a tenere in considerazione la falsità di una concezione individualizzante degli individui e di conseguenza adottano con meno esitazioni, anche in pubblico, il discorso essenzializzante che è ritenuto più accettabile benché non del tutto soddisfacente. La posizione sociologica – che prende le distanze sia dal discorso individualizzante che da quello essenzializzante – fatica dunque a trovare spazio nel discorso pubblico ordinario delle due città, ma per ragioni diverse che la tesi cerca di mettere in luce.

In definitiva, l'obiettivo del presente lavoro è dunque di spiegare e di rendere prevedibili le differenze tra Béziers e Ragusa. Vedremo allora come esse dipendano non solo dalla specifica configurazione delle situazioni di interazione (soprattutto dal loro grado di eterogeneità etno-razziale), ma anche dalla configurazione sociale complessiva delle due realtà, cioè dall'importanza accordata all'individualismo normativo negli ideali degli abitanti delle due città, che analizziamo come elemento dipendente dall'organizzazione sociale e dalla sua evoluzione. Cercheremo di spiegare questa dinamica guardando alla strutturazione spaziale delle relazioni sociali che risultano prevalere all'interno delle due città studiate, alle modalità storiche della loro integrazione politica ed economica nel territorio e al tipo di integrazione giuridica offerta alle popolazioni di origine straniera in ciascuno dei due Paesi. Vedremo infine che il tipo di riflessività linguistica prevalente riguardo a questi temi può essere compreso appieno soltanto se si considera il posto che l'Altro occupa nei processi di *differenziazione* e *integrazione sociale* non solo a livello locale ma anche a livello nazionale, e nella relazione tra questi due livelli.

Parole chiave: *discorso razzista; riflessività linguistica; razza ed etnia; sociologia della conoscenza; sociologia politica; analisi del discorso.*

Introduction : Des embarras langagiers de la sociologie à ceux du sens commun

« Tu vas revenir de terrain experte en insultes racistes ! » me lance Arnaud, 33 ans, journaliste, en prenant une gorgée de bière. « C'est clair ! Elle a choisi la ville la plus raciste de France ! », surenchérit Léonore, 32 ans, docteure en philosophie, suscitant les gloussements de tout le monde autour de la table. Lorsqu'en 2018 je me préparais à partir pour la première fois à Béziers pour commencer mon enquête de terrain, ces boutades étaient monnaie courante. Ma thèse devant initialement porter sur l'accueil des réfugiés, j'avais identifié un terrain potentiel à Béziers en raison des prises de position contraires de la part de la Mairie. Cependant, en tant qu'Italienne n'ayant jamais eu de contact avec la ville auparavant, les informations dont je disposais à l'époque ne dépassaient pas ce que pouvaient en dire les médias.

Avant mon départ, une image de Béziers avait peu à peu commencé à prendre forme. Ville moyenne d'Occitanie, il s'agissait de « la plus grande ville Front National » du pays, le « laboratoire de l'extrême droite » et le symbole de « la France qui ressemble à Marine Le Pen » (Alonso 2017). Cela notamment depuis 2014, à la suite de l'élection du maire Robert Ménard, un candidat formellement indépendant, mais soutenu par différents partis d'extrême droite, dont le Front National. Depuis son élection, cet ancien militant d'extrême gauche et cofondateur de Reporters Sans Frontières, une ONG internationale pour la liberté de la presse, n'avait pas cessé de faire parler de lui. Il était rapidement devenu le « symbole de la crispation xénophobe », de la « lutte au communautarisme musulman » et des « déclarations fracassantes » (de Coppet 2015 ; Alonso 2017). Sa communication officielle sur différents sujets, y compris les demandeurs d'asile, faisait régulièrement scandale.

En 2015, la mairie de Béziers avait publié dans le journal municipal¹ un dossier sur l'inefficacité du système d'accueil pour demandeurs d'asile et sur l'arrivée imminente de plusieurs « migrants » dans la ville. Intitulé « CADAstrophe² », il contenait plusieurs photomontages d'une foule de femmes voilées et de jeunes hommes à capuches en train d'assiéger la Cathédrale de Béziers accompagnés par la légende « Ça y est, ils arrivent... Les migrants dans notre centre-ville ! ». En 2017, une vidéo officielle avait été diffusée dans laquelle le maire en personne, écharpe tricolore

¹ Un magazine d'environ 30 pages à couleurs sur papier glacé, distribué gratuitement tous les 15 jours dans toutes les boîtes aux lettres (et disponible dans tout établissement géré par la Mairie).

² Il s'agit d'un jeu de mots : la graphie du mot « catastrophe » étant modifiée pour inclure l'acronyme de Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile, « CADA ».

bien en vue, intimait un « Vous n’êtes pas les bienvenus à Béziers ! » à des demandeurs d’asile syriens³ qui avaient occupé un immeuble HLM délaissé dans un quartier périphérique.



Figure 1 - Communications de la Mairie au sujet des demandeurs d'asile. Dans l'ordre : la une du n°19 du journal municipal ; un exemple de photomontage se trouvant à l'intérieur du même numéro ; une capture d'écran de la vidéo de 2017 pour l'évacuation d'un groupe de demandeurs d'asile syriens du squat qu'ils avaient occupé.

Un autre épisode avait également fait l'objet d'une controverse au niveau national et même donné lieu à une enquête judiciaire. Lors d'une prise de parole publique, en invoquant un problème de « mixité » dans certaines parties de la ville, le maire avait affirmé qu'il y avait « 64,6% » d'enfants de confession musulmane à Béziers. Cette déclaration avait provoqué beaucoup de questionnements sur l'origine de ces statistiques, entraînant notamment la suspicion d'un « fichage municipal des enfants musulmans ». Le maire expliqua ensuite avoir tiré cette estimation de la liste des prénoms dans les registres de classe, ce qui déclencha à son tour des critiques et des manifestations publiques au sujet de l'impossibilité d'inférer l'appartenance religieuse uniquement sur la base des prénoms (Le Monde 2015).

Si l'attention médiatique se concentrait sur la figure du maire, la ville de Béziers tout entière semblait avoir été dotée d'une aura d'exotisme raciste aux yeux de l'opinion publique française. Certains attiraient également mon attention sur le triste primat de Béziers en tant que l'une des villes les plus pauvres de France. Un jour où j'avais dit que j'allais partir dans « le Sud de la France » pour mon terrain, une connaissance m'avait par exemple fait remarquer que cette formule s'appliquait difficilement à Béziers : « En France quand on dit 'le Sud' on pense plutôt à la Côte d'Azur ! Après c'est vrai que souvent on oublie qu'il y a aussi 'le Sud-Sud', là où ça craint, avec les gros beaufs racistes et tout ! ».⁴ Ce serait alors dans la misère matérielle et intellectuelle qu'il

³ Il s'agissait de ressortissants syriens arrivés en France en passant par un autre pays européen, ce qui leur empêchait d'avoir accès au système de demande d'asile en France (et donc aussi à l'hébergement en centre d'accueil).

⁴ Certains médias aussi faisaient remarquer déjà depuis 2015 que la montée de l'extrême droite dans le Midi ne pouvait pas s'expliquer uniquement par un vote contestataire, mais qu'il s'agissait d'une tendance de long cours (De Coppet

faudrait chercher la source de l'hostilité envers les immigrés et de l'adhésion aux partis populistes d'extrême droite, eux qui arrivaient manifestement à dire « tout haut ce que les gens pensent tout bas »⁵.

Une image floue de la ville avait alors commencé à prendre corps pour moi aussi : un lieu où non seulement l'orientation politique des habitants, mais aussi les discours qui y circulaient, relevaient d'une exception locale sur laquelle le reste du pays, dépité, ne pouvait que s'interroger. Je me préparais à entamer malgré moi une immersion dans la parole raciste décomplexée.

*

En février 2018, lors de ma première arrivée à Béziers, je comptais encore enquêter sur le rapport entre population locale et demandeurs d'asile. En continuité avec mon travail de Master sur un village agricole de Sicile, je souhaitais explorer la façon dont les riverains vivaient la présence de centres d'accueil. Dans le contexte sicilien, l'ouverture de deux structures d'hébergement avait agi comme catalyseur de beaucoup de réflexions morales au sujet de la distribution des ressources et des groupes sociaux les plus légitimes à être considérés comme « victimes ». Mes carnets ethnographiques de l'époque, ainsi que les retranscriptions d'entretiens, contenaient bon nombre de propos ouvertement hostiles à la présence de migrants. Je me proposais donc de continuer l'enquête sur un terrain français. Mais après plusieurs semaines passées à chercher ce même genre de discussions et de registres à Béziers, je dus réaliser que les choses ne se passaient pas du tout comme prévu.

Malgré mes efforts pour varier les sites d'observation, les réfugiés et les demandeurs d'asile semblaient être bizarrement absents des discussions biterroises. Lorsque j'expliquais aux habitants que je m'intéressais aux « problèmes de la ville », les réponses ne se faisaient pourtant pas attendre : de longues listes de plaintes m'étaient fournies aussitôt, mais la présence de centres d'accueil n'y figurait jamais. Même lorsque je posais des questions explicites à ce sujet, les réactions me surprenaient : un nombre considérable de mes interlocuteurs ne connaissait pas l'acronyme « CADA⁶ », que je tendais initialement à utiliser en donnant pour acquise son incorporation au lexique local. Et même une fois les termes explicités, les habitants me rassuraient : non, les demandeurs d'asile ne posent aucun problème. Laurent, ancien cheminot de 62 ans, par exemple, m'explique que :

Oui, je les vois parfois au supermarché. Ça se voit qu'ils ne sont pas d'ici... Après bon, ils posent pas vraiment de problème. Ils viennent de Syrie, de l'Afrique, mais pas forcément

2015). Tendance qui se verra confirmée – on pourrait dire – par les élections municipales de 2020, où Robert Ménard sera réélu au premier tour, avec 69% des voix.

⁵ D'après l'expression de Jean-Marie Le Pen, fondateur du Front National (Ambroise-Rendu 1983), et régulièrement reprise pour expliquer le vote d'extrême droite (par exemple, Laemmel 2012 et Riché 2016).

⁶ Centre d'accueil pour demandeurs d'asile.

de l'Afrique du Nord. La seule chose que tu vas entendre, ça oui, je te le dis, je veux te dire la vérité, ce que les gens disent, c'est que les réfugiés d'avant étaient de religion catholique, alors que là maintenant ils sont pour la plupart de religion islamique. Mais sinon... Non les réfugiés, c'est pas eux qui causent le plus de problèmes.

Déterminée à trouver un contre-exemple, je tente une expérience. Je sais que l'un des CADA de Béziers se situe dans un quartier résidentiel au nord de la ville. Je repère la ligne de bus qui mène jusqu'à cette zone et je vérifie l'itinéraire : un arrêt est prévu juste en face du centre d'accueil. Un matin, je monte donc dans ce bus, j'attends quelques arrêts pour me rapprocher du quartier en question, et je demande à un groupe de passagers, en l'occurrence quatre femmes blanches et plutôt âgées, si elles peuvent me renseigner sur l'arrêt à laquelle il faut descendre pour se rendre au CADA. Elles ne savent pas de quoi je parle. Le centre d'accueil pour demandeurs d'asile, j'explique. Les dames, qui ne se connaissent visiblement pas entre elles, se concertent, mais aucune ne sait me renseigner. Elles affirment ne pas être au courant de la présence d'un centre d'accueil dans leur quartier. L'une propose de demander directement au chauffeur. Il ne sait pas non plus. « Vous êtes sûre qu'il y a un centre d'accueil de ce côté-là ? », me demande-t-il. D'autres usagers de la ligne sont interpellés : est-ce que quelqu'un connaît un centre pour demandeurs d'asile dans le quartier ? Après encore quelques minutes de discussion peu concluante, je réfléchis à voix haute : « C'est intéressant que personne ne sache... On pourrait s'imaginer que ce genre de lieu serait au centre des discussions... ! » Une des dames se retourne vers moi et me reproche aussitôt : « Comme quoi à Béziers nous ne sommes pas les fachos qu'on vous présente ! ».

Le jour suivant, en entretien, le directeur de l'un des CADA de la ville et membre actif d'une association anti-Mairie FN évoquera une frustration similaire vis-à-vis des médias :

La presse est venue ici, on a même eu la BBC ! Maintenant, quand les journalistes viennent on veut plus répondre. Les journalistes ne comprennent pas. (...) Et c'est des fois très dur, parce qu'en plus les journalistes ils se présentent tous comme « Mais non, ne vous inquiétez pas, je vais faire mon axe... ». 'Fin, en gros ils disent : « Je suis de gauche et je vais casser Ménard ». Oui, mais on s'en fout que tu es de gauche et que tu veux casser Ménard, là ! (...) Les journalistes qui viennent ici, ils veulent qu'on leur dise : « Ah, Béziers c'est horrible ! Quand on est étranger à Béziers on se fait insulter... ! » Mais non, non, c'est pas ça !

Si ce militant identifie bien un problème dans la communication municipale, qu'il qualifie volontiers de « dégueulasse », le problème ne serait finalement pas si simple. D'autant plus qu'à la différence de l'ancienne mairie⁷, la nouvelle municipalité FN ferait bien plus attention à son discours.

Si vous voulez, le maire précédent il y allait un peu frontalement : « C'est les Roms. Je refuse de scolariser les enfants ». Pour nous c'était assez facile de le foutre au tribunal. ... Quand on a vu arriver Ménard, nous on s'est dit: « Bon, restons calmes. Il n'y a pas besoin

⁷ Gérée par Raymond Couderc, encarté du parti de centre-droite UDF puis UMP, de 1995 à 2014.

de s'énervé, on l'aura sur les dossiers – comme l'autre, quoi ». Mais y'a pas de dossier ! C'est là, c'est là toute la finesse de Ménard. C'est-à-dire que Ménard véhicule un discours, mais dans les faits, il n'y a pas grand-chose à reprocher. (...) Et même dans le discours, évidemment, il est toujours très très fin. Il est pas « Il faut foutre les étrangers dehors ». Il dit pas ça comme ça !

Alors que ce directeur de CADA se dit convaincu de l'existence à Béziers d'un « discours de haine » entretenu par le nouveau maire, il m'explique également que celui-ci chercherait surtout à « faire le *buzz* ». Bien qu'il ait multiplié les affiches contre l'arrivée des demandeurs d'asile, le maire ne serait finalement jamais venu « les embêter » concrètement. L'un des CADA de la ville est même présidé par le maire lui-même : « Il pourrait le fermer, si vraiment il le voulait ! Mais ça l'intéresse pas ». De même pour les familles syriennes installées dans le squat : trois ans après la vidéo postée sur le site de la municipalité, elles seraient toujours au même endroit. « Moi, je ne sais pas si on peut dire... S'il était vraiment d'extrême droite, il ferait tout pour les virer ! Il les ferait chier, il amènerait les huissiers... Il est passé à autre chose. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas les Syriens, c'est de pouvoir montrer la vidéo ! ».

Ne sachant pas comment le désintéret général pour la présence de demandeurs d'asile pouvait aller de pair avec la réputation si répandue de Béziers comme « ville raciste », j'essaie d'ouvrir ma focale d'enquête et de multiplier les interlocuteurs. C'est ainsi que, quelques jours après, je me retrouve à faire un tour du centre-ville avec Nathan, urbaniste, qui m'explique les différents travaux de rénovation municipale en cours. Nous nous arrêtons dans un petit square en plein chantier : la Mairie est en train de refaire le pavé et de poser de nouveaux bancs. Les ouvriers doivent être partis déjeuner, le square est complètement vide et silencieux. À travers les échafaudages, nous apercevons une jeune fille à l'air débraillé sortir de l'immeuble en face. Elle doit avoir environ seize ans. Les cheveux, attachés en queue de cheval basse, lui arrivent jusqu'au bas du dos. Le bord de sa grosse jupe balaye le sol. Elle donne un coup de pied à une canette vide qu'elle croise sur son chemin avant de rejoindre la rue principale et sortir de notre champ de vision. Nathan l'observe en train de s'éloigner. « Quelle misère... ! », soupire-t-il. Je me tourne vers lui : « Pourquoi 'quelle misère' ? » - « Non, mais tu vois dans quelles conditions vivent ces gens... ! ». Je me retourne à nouveau en direction de la fille, pendant que Nathan me demande : « T'as vu quoi là, par exemple ? » - « Euh...j'ai vu une fille donner un coup de pied à une canette vide » - « Eh ben voilà ! Tu ferais ça, toi ? C'est ça la misère ! Tu vois une canette devant chez toi, tu t'en fiches, tu donnes un coup de pied... Cette ville, y'a plein d'incivilités, tu verras ! Mais puisqu'on peut pas le dire... ! ». Sur ce, Nathan se remet à marcher et à parler des travaux en cours, me laissant songeuse sur le sens de sa dernière phrase.

Ce soir-là, de retour à l'Airbnb où j'étais logée, mon hôte Stéphanie me demande comment s'est passée ma journée. Elle sait que je suis là pour une enquête de sociologie sur la ville, et j'en profite

pour lui parler de l'épisode du square. « Ça devait être une gitane », établit rapidement Stéphanie après m'avoir demandé de lui décrire la fille, ce que je n'avais initialement pas pensé à inclure dans mon résumé. « Tu sais, ici depuis quelques temps la parole raciste s'est libérée », me dit-elle.

Les habitants de cette ville ne prêtaient visiblement pas attention aux mêmes choses que moi. La question n'était même pas de déterminer si la fille était effectivement gitane, ni si cela avait réellement joué un rôle dans les remarques de Nathan. Il me fallait reconnaître que, ce cadrage ne faisant à l'époque pas partie de mes ressources interprétatives, la catégorie « gitane » ne m'avait même pas traversé l'esprit.

Il ne me fallait pas simplement apprendre à voir les choses comme les habitants, mais aussi à les *entendre* comme eux. Ce n'était sans doute pas anodin si Nathan et Stéphanie avaient tous les deux fait référence à la parole – interdite ou libérée. Au fil de temps, je me rendrai compte que les habitants de Béziers manifestaient une attention aigüe pour les prises de parole qui évoquaient, de près ou de loin, des questions ethno-raciales. À mon oreille, ils ne faisaient qu'hésiter sur des mots, se reprendre mutuellement sur les termes, repérer des insinuations « racistes » dans les conversations avec des connaissances tout en accusant d'autres de tenir des discours « bien-pensants ». Ils pouvaient tantôt se plaindre de ne plus pouvoir « rien dire », tantôt dénoncer une « parole raciste de plus en plus décomplexée ».

Comment expliquer la présence de toutes ces méta-réflexions langagières dans les échanges biterrois, y compris même ceux qui se passaient dans des contextes relativement privés ? Et pourquoi en Sicile, au contraire, ces sujets n'apparaissaient presque pas dans les conversations locales, même les plus publiques ?

D'une sociologie du racisme à une sociologie des jugements de racisme

L'analyse critique du discours et les études sur le « nouveau racisme »

L'analyse des « discours sur la race », la « race talk » et la « parole raciste » ont fait l'objet d'un intérêt croissant et soutenu au fil des dernières années. Comme le remarque Kevin Whitehead (2017), nous pouvons parler, au cours des dernières décennies, d'un véritable « tournant linguistique » ou « discursif » au sein des études sur le racisme, qui se sont de plus en plus intéressées aux façons dont le langage peut contribuer à construire et à reproduire (mais aussi, potentiellement, à déconstruire et à subvertir) les structures raciales et les idéologies racistes.⁸

La branche de la sociologie qui s'y est intéressée de plus près est sans doute l'analyse du discours⁹, et plus précisément l'analyse critique du discours (*Critical Discourse Analysis*), proche du champ de la *Critical Race Theory* (Delgado et Stefancic 2023). En intégrant analyse linguistique et théorie sociale, cette discipline part du postulat que le langage est à la fois constitué et constitutif du monde social. En particulier, le discours « est assemblé, construit, à des fins et pour obtenir des conséquences particulières » (Wetherell et Potter 1988, p. 171). L'analyse du discours s'intéresse à la fonction que les choix de langage - y compris les choix partiellement inconscients - ont sur le monde social. Comme le résumant Wetherell et Potter « pour l'essentiel, l'analyse du discours consiste à élaborer des hypothèses sur les objectifs et les conséquences du langage » (*ibid*, p. 170). En partant d'un produit langagier fini, généralement écrit, l'analyse du discours s'interroge sur la façon dont le choix d'un mot « révèle » une vision du monde particulière de la part de l'auteur (ou de la société dans laquelle il a été produit), sur ce qui a été dit et ce qui n'a donc pas été dit, sur ce que le produit fini laisse dans l'ombre, ainsi qu'éventuellement les effets de ce produit.

Dans ce cadre, à l'instar des travaux de Michel Foucault, l'Analyse Critique du Discours¹⁰ s'intéresse notamment à la façon dont ces « objectifs et conséquences de la langue » sont liés aux dynamiques de pouvoir. Cela amène les auteurs à s'interroger, par exemple, sur quels discours sont « puissants » et donc audibles dans la société et lesquels n'arrivent pas à avoir de voix (Fairclough 1989). En partant de la reconnaissance que le discours est à la fois socialement conditionné et

⁸ Tout au long de la thèse, c'est nous qui traduisons les citations de sources en langue anglaise ou italienne (sauf si le texte en bibliographie est déjà la version traduite en français d'un original en langue étrangère).

⁹ Si la littérature peine à fournir une définition univoque de ce mot (Reisigl 2015), Margaret Wetherell et Jonathan Potter parlent du « discours en tant que pratique sociale en soi, par opposition à un émetteur neutre, avec ses propres caractéristiques et conséquences pratiques » (1988, p. 168). Autrement dit, à la différence de certaines traditions de la discipline linguistique, l'analyse du discours s'intéresse non seulement au « texte », mais au « texte en contexte » (van Dijk 1990, p. 164).

¹⁰ Bien qu'il y ait eu des tentatives de définition (Fairclough 2010 ; Blommaert 2008), il est difficile d'établir des frontières disciplinaires nettes. Jan Blommaert, par exemple, rappelle que – si l'on prend le qualificatif critique comme indiquant des approches qui visent à effectuer des analyses qui « exposent et critiquent les maux existants dans la société », il y a sans doute davantage d'approches « critiques » que celles qui rentrent dans la CDA à proprement parler (2008, p. 6).

socialement constitutif, l'objectif de l'analyse critique du discours est d'analyser «les relations structurelles opaques et transparentes de domination, de discrimination, de pouvoir et de contrôle telles qu'elles se manifestent dans le langage » (Wodak 2001, p. 2), en soulignant la façon dont même des discours bien intentionnés peuvent avoir des conséquences discriminatoires (Wetherell et Potter 1988 ; Però 2007). Le discours est appréhendé avant tout en tant qu'instrument de pouvoir qui donne lieu à des inégalités et dont le mode de fonctionnement est parfois « caché ». Les approches critiques du discours se donnent alors comme objectif de dévoiler les rapports entre discours et structures sociales et de situer la dimension critique de leur analyse dans la critique de ces rapports (Blommaert 2008). Plus largement, l'analyse critique du discours considère que le dévoilement de ces fonctionnements devrait amener à « donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas (*empowering the powerless*), donner une voix à ceux qui n'en ont pas, dénoncer les abus de pouvoir et mobiliser les gens pour remédier aux injustices sociales » (Blommaert et Bulcaen 2000, p. 449).

Depuis surtout les années 1990, la question du racisme figure parmi les sujets privilégiés par cette branche de la littérature (Billig 1988 et 2001 ; Martìn-Rojo et van Dijk 1997; Reisigl et Wodak 2005 ; van Dijk 1987, 1991 et 1993b ; van Leeuwen et Wodak 1999 ; Wodak 2000 et 2009 ; Wodak and Reisigl 1999 et 2015). Ces études se sont initialement penchées sur les discours institutionnels ou d'« élite » (notamment van Dijk 1993 et 1995, Wodak et van Dijk 2000) en tant que discours qui – bien que particuliers dans leur forme travaillée et souvent écrite¹¹ – informeraient et influenceraient les discours plus informels. En attirant l'attention sur la distribution inégale de la parole (notamment de la parole institutionnelle), les analyses critiques du discours ont le mérite non seulement d'avoir mis en cause l'idée de la « neutralité » du langage, mais encore d'avoir considéré les pratiques langagières comme des *actions* à part entière.

Cependant, on a pu reprocher à ces approches de négliger l'aspect interprétatif : au lieu d'aborder la signification d'un discours comme étant un objet d'interprétation située, de négociation et de débat – en un mot, comme des significations à saisir dans leur dimension pragmatique – l'analyse du discours tend à réduire l'analyse à une sémantique fixe. Le linguiste Henry George Widdowson (1995), par exemple, a reproché à l'analyse critique du discours de produire des « interprétations biaisées » sous la guise d'une analyse critique, en ne prenant pas en compte le fait qu'un texte puisse être lu de plusieurs manières. Plus précisément, on pourrait dire que ces analyses reconnaissent la possibilité de lectures différentes, mais finissent néanmoins par imposer la lecture de l'analyste en tant que lecture plus correcte. Comme Banks (1994) le relève à propos de l'ouvrage de van Dijk *Elite discourse and racism* (1993), par exemple, l'auteur ne justifie pas le

¹¹ Ce qui a néanmoins l'avantage de faciliter la comparaison historique par la possibilité de remonter dans les archives.

choix des supports discursifs étudiés, ne mentionne aucun contre-exemple possible, ne fournit aucune information sur les contextes situationnels dans lesquels les supports ont été (ou sont généralement) reçus par les auditeurs/lecteurs et ne donne pas d'indication que ses interprétations ont été testées par rapport aux interprétations d'autres personnes.

L'Analyse Critique du Discours et, plus généralement, les très nombreux travaux qui proposent des analyses du discours dans le filon de la sociologie dite « critique »¹² opèrent en effet des démonstrations avant tout du point de vue de l'analyste. Cette tendance est particulièrement remarquable lorsque l'objet de l'enquête est le « discours raciste ». La qualification de « raciste » tend à être traitée soit comme une évidence – le rôle de l'analyste se réduisant alors à une ratification de cette évidence – soit comme quelque chose qu'il reviendrait à l'analyste de définir au préalable, pour ensuite comparer cette définition à ce qui se produit sur le terrain (Essed 1991 ; Marfouk 2018 ; Hochschild 2016 ; Wieviorka 1992a et 1992b).¹³ Cela donne parfois lieu à des effets tautologiques : Rachad Antonius, par exemple, qualifie de « racisme respectable » les « discours et pratiques qui seraient certainement qualifiés de racistes en fonction de n'importe quelle définition raisonnable du racisme, mais qui ne sont pas perçus comme tels par les courants politiques et intellectuels dominants » (2002, p. 254). Autrement dit, c'est l'analyse qui a la tâche de faire le travail d'interprétation et d'indexicalisation pour arriver à stipuler si le discours auquel on a affaire est ou non raciste.¹⁴

Un filon particulièrement nourri de cette littérature porte sur ce qui est appelé, dans les études anglophones, la « *race talk* », initialement définie par Toni Morrison comme « l'insertion explicite dans la vie quotidienne de signes et de symboles raciaux qui n'ont d'autre signification que de reléguer les Afro-Américains au niveau le plus bas de la hiérarchie raciale » (1993, p. 57). Le terme a ensuite été repris et intégré dans des définitions plus larges. Myers et Williamson, par exemple, utilisent « *race talk* » pour indiquer « tout propos dégradant sur la base de la race ou de

¹² Tous les auteurs cités par la suite ne se revendiquent en effet pas de l'Analyse Critique du Discours (ACD) à proprement parler en tant que discipline d'étude spécifique. Cependant, nous faisons le choix de les inclure dans cette discussion de la littérature dans la mesure où, dans leurs travaux, ils proposent des analyses du discours et prennent une posture critique ayant les mêmes traits analytiques que ceux de l'ACD. Nous utiliserons néanmoins la formule « analyse critique du discours », en minuscule, afin de marquer la différence.

¹³ Hochschild par exemple définit le racisme comme « la croyance en une hiérarchie naturelle qui place les Noirs au bas de l'échelle, et la tendance des Blancs à juger de leur propre valeur en fonction de la distance qui les sépare de ce bas de l'échelle. Selon cette définition, de nombreux Américains, au nord comme au sud, sont racistes » (2016, p.147).

¹⁴ Il s'agit d'une tendance qui n'est pas propre aux travaux sur la *parole*, mais qui est présente dans bien de littérature sur le « racisme » en général. Partir de la catégorie « raciste » en l'utilisant comme catégorie d'analyse porte néanmoins parfois ces auteurs à formuler des hypothèses de recherche qui finissent par ressembler à des tautologies. Dans un article sur les attitudes des Européens à l'encontre d'une proposition de loi pour arrêter l'immigration musulmane, nous pouvons par exemple lire que l'hypothèse de départ de la recherche est que : « les personnes qui ont des convictions racistes, qui expriment une forte phobie de l'immigration, qui s'opposent à l'immigration sous toutes ses formes, qui sont favorables à une politique d'admission restrictive des réfugiés, qui s'opposent à la diversité culturelle, qui sont plus âgées, au chômage, qui ont moins de contacts personnels avec les minorités, qui ont un niveau d'éducation relativement faible, qui se situent plus à droite sur l'échelle idéologique gauche-droite et qui ne sont pas elles-mêmes immigrées seront plus susceptibles de s'opposer à l'immigration des musulmans » (Marfouk 2019, p. 1757).

l'appartenance ethnique » (2001, p. 4), dans l'effort de lier l'analyse des pratiques langagières à une réflexion sur les inégalités structurelles : « En s'engageant dans un discours quotidien sur la race, les gens contribuent à entretenir un climat d'hostilité raciale. Ils légitiment et reproduisent également la structure raciste existante en la considérant comme allant de soi » (Myers et Williamson 2001, p. 6 ; voir aussi Bonilla-Silva 1999; Bonilla-Silva et Forman 2000; Doane 1996; van Dijk 1993). Ces approches visent alors à rappeler que « la façon dont les libellés raciaux sont employés ou évités dans des événements discursifs affecte la production culturelle de la différenciation raciale systématique » (Applebaum 2006 in Anderson 2008).

Le point de vue des acteurs figure dans ces études de façon différentielle, parfois délibérément asymétrique. Celui des acteurs définis au préalable par l'auteur comme relevant des groupes dominants (par exemple, « les Blancs ») est parfois rapporté, mais généralement pour être discrédité ou « corrigé ». Dans son ouvrage *The Language of White Racism* (Hill 2008), par exemple, l'auteure admet que les interprétations qu'elle propose de certains énoncés sont régulièrement niées par ses acteurs (y compris, parfois, par les cibles potentielles de ces « discours racistes »). Pour ne prendre qu'un exemple, Hill affirme que, aux États-Unis, l'insertion de mots espagnols dans des discussions ordinaires en anglais (du type « Let's have a *cerveza* ») renverrait au stéréotype négatif du « *drunken Mexican* ». Quelques pages plus tard, Hill admet que ses acteurs (et ses lecteurs, y compris parmi ses collègues) disent ne pas toujours partager cette signification, en revendiquant d'autres interprétations possibles de ces pratiques langagières. Cependant, Hill maintient que ces pratiques sont rendues possibles par des idéologies langagières qui dépassent l'individu et qu'elles ont des effets de reproduction de ces idéologies au-delà des intentions de ceux qui s'y engagent. Le point de vue des dominants se voit ainsi renvoyé à leur stratégie présumée – quoique potentiellement inconsciente – de préserver leurs privilèges structuraux.

Il en va de même pour le point de vue des acteurs définis au préalable comme relevant des groupes « dominés ». Celui-ci est davantage pris en compte dans la mesure où l'un des arguments pour « prouver » la portée raciste d'un discours résiderait dans le fait que les personnes racisées ressentent cela comme raciste (Essed 1991 ; Eberhard 2022). Si cette méthode fonctionne bien lorsque l'interprétation des dominés correspond peu ou prou à celle l'analyste, une impasse est atteinte lorsque cela n'est pas le cas. L'interprétation des acteurs tend alors à être discréditée en tant qu'exemple de fausse conscience. Ainsi, par exemple, dans son travail sur la perception du racisme ordinaire auprès de 55 femmes noires hautement qualifiées, Philomena Essed (1991) explique que la définition d'une situation comme « raciste » serait toujours une question de pouvoir. Si un incident que l'analyste considère comme « raciste » n'est pas considéré comme tel par les interviewées et potentielles victimes, cela serait dû au fait que ces actrices sont prises dans l'idéologie dominante, où la parole et la vision des Blancs seraient considérées plus légitimes.

Le problème avec cette méthode interprétative est que la façon dont le chercheur comprend les réponses de ses interlocuteurs contrôle la compréhension des acteurs eux-mêmes. Le rôle de l'analyste devient celui de rompre avec les interprétations ordinaires – prisonnières de l'idéologie dominante. Comme Fairclough le résume, c'est l'analyste qui permet de passer d'une analyse « non-critique », qui serait propre aux acteurs, à une analyse « critique » qui serait, elle, l'apanage du chercheur (2010). Autrement dit, l'interprétation de l'analyste devient la seule correcte : le processus dialogique en ressort fermé, et le chercheur devient l'arbitre ultime des significations. Le paradoxe est que, tout en se donnant comme objectif l'*empowerment* des acteurs dont la voix n'est pas audible, ce genre d'analyse critique du discours risque d'imposer une vision en surplomb et de réduire le domaine de ce qui est audible et légitime à la seule voix autorisée de l'analyste.

Malgré ces limites épistémologiques, ces travaux ont apporté une contribution importante en termes de demande de réflexivité, notamment vis-à-vis des « dominants ». L'un des points fondamentaux défendus par ce filon de la littérature est que même des éléments langagiers à l'apparence neutres et ordinaires relèvent d'idéologies linguistiques qu'il convient de mettre au jour (Gal et Irvine 1995). Ces travaux invitent les lecteurs à prendre conscience des prénotions qu'ils peuvent reproduire, même inconsciemment, par le langage (Hill 2008).¹⁵ Cela permet alors de faire un pas important pour dépasser la focale d'un racisme en tant qu'attitude psychologique individuelle ou que sentiment de haine ou de peur vis-à-vis de l'Autre, et rejoindre plutôt une conception systémique du racisme en tant que reproduction d'un système de vision et division du monde (Essed 1988 ; Bonilla-Silva et Baiocchi 2001 ; Brun et Simon 2022). Le racisme n'est alors plus conçu comme une propriété individuelle, mais comme une propriété des rapports sociaux. Ces travaux ont donc apporté une contribution très importante en déplaçant le « racisme » d'une propriété individuelle à une propriété du système social : comme l'écrit Bonilla-Silva, « ce ne sont pas les individus qui créent des systèmes plus vastes tels que le 'capitalisme', le 'patriarcat' ou les 'systèmes sociaux racialisés', mais ils sont les 'rouages' (*cogs*) qui permettent à ces systèmes de fonctionner » (2006, p. 221 ; voir aussi Bonilla-Silva 2021).

Le risque reste néanmoins de ne pas dépasser les analyses fonctionnalistes, en postulant que les façons de parler ne seraient que des stratégies – que ce soient celles des acteurs ou du système de domination – pour communiquer et maintenir le racisme ou le « privilège blanc ». Par exemple, dans son ouvrage *Discourse and the denial of racism*, devenu un classique de l'analyse critique du discours, Teun van Dijk (1992) propose une très riche typologie des façons dont les personnes nient leur racisme – que ce soit en conversation, dans les médias ou dans les discours politiques. Si van Dijk démontre bien la présence de différentes formes de « dénis de racisme », ceux-ci ne

¹⁵ Dans son ouvrage *Ce que parler veut dire*, Pierre Bourdieu (1982) avait déjà défendu cette idée avant que ce courant n'apparaisse.

seraient pour l'auteur que des formules rhétoriques et des stratégies de gestion de la face : puisque les gens n'apprécient pas d'être qualifiés de « racistes », ces formulations permettraient de *faire semblant de* respecter les normes sociales de tolérance, tout en reproduisant le discours raciste. Le déni de racisme aurait enfin pour *fonction* de perpétuer l'idéologie raciste et reproduire les inégalités, tout en permettant aux acteurs de prétendre se conformer aux normes sociales acceptées (voir aussi, entre autres, Nowicka 2017 et Oliveri 2009).

Le livre de van Dijk a ouvert la voie à une analyse des « nouvelles formes de racisme » (Barker 1981). Cette littérature part du contact que, au cours des dernières décennies, le racisme « flagrant » est devenu largement inacceptable voire « tabou » dans la plupart des contextes, étant notamment associé à des groupes marginaux ou extrêmes qui opèrent en dehors des normes sociales dominantes (Billig 1988 et 1991 ; van Dijk 1992 ; Verkuyten et al. 1994). Toutefois, au lieu de disparaître complètement face à ces changements normatifs, le discours raciste aurait simplement assumé des formes voilées, subtiles et plus sophistiquées. En plus des stratégies de déni (Augoustinos et Every 2007a, 2007b, 2010 ; van Dijk 1992 et 1993 ; Durrheim et Dixon 2000 ; Wetherell et Potter 1992), le nouveau racisme se caractériserait notamment par le remplacement des discours biologiques sur la « race » par des discours sur la « culture » (Balibar 1991 ; Durrheim et Dixon 2000 ; Mamdani 2005 ; Stolcke 1995 ; Wetherell et Potter 1992). Ces changements ont suscité beaucoup d'intérêt au cours des dernières années et la terminologie pour indiquer ces nouvelles formes de racisme - qualifiées de « couvertes » (Clyne 1995), « voilées » ou « subtiles » (Pettigrew et Meertens 1993 et 1995), « feutrées » (Bataille 2003 ; Eberhard et Rabaud 2013), « respectables » (Antonius 2002 ; Peretti-Ndiaye 2015), « quotidiennes » (Essed 1991 ; Oliveri 2009), « aversives » (Dovidio et Gaertner 2004), « modernes » (McConahay 1986), « *colorblind* » (Bonilla-Silva 2006 ; Carr 1997) – n'ont fait que se multiplier.

Un autre filon de cette littérature fait néanmoins état d'un mouvement inverse, en constatant au contraire une « libération de la parole raciste » et des discours de haine, qui se verraient de plus en plus « normalisés » et « banalisés » (Poinsot 2019 ; Dematteo 2007 ; Touil 2011 ; Wieviorka 1992a et 1996), certaines catégories éminemment phénotypiques se voyant également réhabilitées (voir Poiret 2010 sur le cas des « Noirs » en France). Certains auteurs remarquent aussi que les *accusations* de racisme sont elles-mêmes de moins en moins acceptables (Augoustinos et Every 2007 et 2010 ; Eberhard 2022 ; Goodman et Burke 2010 et 2012 ; van Dijk 1992, p. 90) : elles sont dénoncées en tant que façons illégitimes de « jouer la carte de la race » (ou de la « victime ») pour mettre fin à un débat qui se voudrait « raisonnable ». Il s'agit, pour ces auteurs, de l'essor d'un versant « offensif » en complément de la rhétorique « défensive » du déni du racisme. Comme dans le cas du racisme flagrant, l'inadmissibilité croissante des accusations de racisme aurait par effet un processus d'euphémisation : de la même façon que la parole raciste

devient plus feutrée, les accusations de racisme seraient elles aussi progressivement plus euphémisées et indirectes, afin d'éviter aux locuteurs de devenir l'objet d'accusations en retour. Nous sommes alors pleinement dans ce que la sociologie pragmatique a appelé la « forme affaire » propre aux sociétés modernes, qui se manifeste dans un dissensus sur « ce qui mérite, en définitive, d'occuper la place de la victime et celle du coupable » (Lemieux 2018, p. 47).¹⁶

Les travaux d'analyse critique du discours sur la parole raciste soulèvent un point important en détectant les transformations des registres de parole jugés acceptables sur ces questions et donc d'un changement dans la sensibilité collective. Cependant, en imposant une définition en surplomb de ce qui compte comme « discours raciste », cette littérature ne se donne pas les moyens de voir que la présence ou l'absence de « racisme » dans un propos est un objet de construction sociale variable – exactement de la même façon que le contenu de la catégorie « race » et sa gestion interactionnelle varient considérablement entre différents pays (Morning et Maneri 2022) et époques (Noiriel 2006 ; voir aussi Hall 2019 [1994]).

Les approches interactionnelles : l'intérêt d'une analyse séquentielle

Il convient alors de prendre le « racisme » non pas comme une catégorie d'analyse, mais comme une catégorie de la pratique, dont le contenu et la pertinence en situation font l'objet de négociations pour les acteurs eux-mêmes (Augoustinos et Every 2010 ; Condor et al. 2006, p. 548 ; Mazzega 2016 ; Cresswell et al. 2014). Pour cela, on ne peut plus se contenter des analyses axées sur des bouts d'énoncés pris individuellement : il devient nécessaire d'adopter une approche plus résolument interactionnelle.

Des contributions récentes en psychologie sociale, une discipline qui a elle aussi fait l'expérience d'un « tournant discursif » au cours des dernières années (Whitehead 2017), ont proposé par exemple de déplacer la focale de l'identification d'un supposé « discours raciste » en soi à l'analyse de ce qu'ils appellent « *race trouble* », à savoir les interactions dans lesquelles la race est, explicitement ou implicitement, en jeu (Durrheim et al. 2011 ; Cresswell et al. 2014). Ces auteurs ne se proposent pas de comprendre les éventuelles « dynamiques racistes » des conversations. Ils souhaitent simplement respecifier l'objet d'étude : il s'agit de comprendre les contestations autour de ce qui compte comme du racisme et comprendre « les façons dont la race 'trouble' les gens » (Durrheim et al. 2015, p. 84). Ces auteurs visent donc à examiner les pratiques à travers lesquelles les « *race troubles* » sont produites et gérées par les acteurs – sans définir *a priori* le contenu du

¹⁶ La « forme affaire » diffère donc de la « forme scandale » en ceci que cette dernière se caractérise au contraire par la manifestation d'un *consensus* par lequel « la communauté réaffirme ses normes partagées par la condamnation unanime de celui qu'elle accuse de les avoir transgressées » (Lemieux 2018, p. 47).

trouble et ses origines. En ceci, l'approche proposée nous paraît plus inductive et donc plus à même d'honorer l'objectif de « suivre les acteurs » dans leur définition de la situation.

Ce courant de la psychologie sociale s'est notamment appuyé sur les méthodes de l'analyse de conversation. À l'instar des thèses séminales de Bakhtine, d'après qui « la véritable substance de la langue est à chercher dans l'interaction (1977 [1929], p.136), l'analyse de conversation reconnaît que « nul ne parle seul et c'est dans l'interaction que le sens advient et se transforme » (Laforest et Moïse 2013, p. 1). Ce n'est donc pas à partir d'un mot ou d'une expression que nous pouvons formuler une analyse, mais uniquement à partir de sa forme dialogique, de la manière dont ce propos est entendu et interprété par l'interlocuteur.

Il y a là une première différence avec les approches généralement employées en analyse du discours. Ce qui intéresse l'analyse de conversation n'est pas tant l'énoncé (ou le « tour de parole ») en soi, que la *réaction* à cet énoncé (et la réaction à la réaction).¹⁷ En reprenant la formulation proposée par George Herbert Mead, il s'agit de voir l'action comme « la relation ternaire entre le geste d'un individu, la réaction que fait à ce geste un deuxième individu et l'achèvement de l'acte commencé par le geste du premier » (2006 [1934], p. 163). Cette perspective est à la base de l'approche par organisation séquentielle employée en analyse de conversation : pour attribuer une signification à un tour de parole (T1) on ne peut pas s'arrêter à l'énoncé en tant que tel ; il faut regarder avant tout le sens que l'interlocuteur, par sa réponse, attribue à ce tour de parole (T2) ; mais il faut également regarder ensuite la réaction que cette réponse suscite à son tour (T3), ce qui permet de confirmer (ou, au contraire, de rectifier) le sens qui avait été attribué par le T2 à la première action. La prise en compte de ces trois éléments consiste à saisir les actions à partir de leur enchaînement ou, autrement dit, de conceptualiser chaque action conversationnelle dans une perspective relationnelle et séquentielle.

À la différence des approches qui analysent le discours en tant que produit fini, l'analyse de conversation prend donc comme objet la forme que prennent les discours en train de se faire, par le moyen de la séquence interactionnelle.¹⁸ De ce point de vue, l'interlocuteur (ou l'auditeur) n'a pas un rôle passif – uniquement d'écoute – mais contribue au contraire à co-construire l'interaction (Duranti et Goodwin 1992 ; Vincent 2001), car il est constamment engagé dans un travail d'interprétation des messages qui lui sont adressés. C'est justement sur la base de ce travail interprétatif que l'interlocuteur produira une réaction. De même, l'interlocuteur envoie constamment des signes (verbaux ou non) qui participent pleinement à la façon dont le locuteur

¹⁷ L'unité analytique de base étant la « paire adjacente ».

¹⁸ Nous faisons ici référence à la notion d'organisation séquentielle en analyse de conversation, qui attire l'attention sur le fait que chaque action interactionnelle pose des contraintes sur l'action de l'interlocuteur, rendant certaines actions en retour préférentielles (Sidnell et Stivers 2013).

produit son tour. Le locuteur s'adapte donc en temps réel aux réactions de l'interlocuteur. Ainsi, « une question omniprésente et pertinente (pour les participants) concernant les énoncés dans la conversation est 'pourquoi cela maintenant ?' (*why that now ?*) » (Schegloff et Sacks 1973, p. 299 ; voir aussi Bilmes 1985) – dans le sens de qu'est-ce qui fait que le locuteur a prononcé tel énoncé, de telle façon, à tel moment précis de l'interaction. Cette question n'est pas posée en premier lieu par l'analyste : elle est centrale pour l'analyse de conversation en raison du fait qu'elle est pertinente et omniprésente *pour les participants à l'interaction* eux-mêmes (Schegloff 1988 ; Schegloff et Sacks 1973).

La méthode de l'analyse de conversation ne consiste donc pas à spéculer sur les intentions du locuteur ou à arriver à déterminer de façon abstraite comment un énoncé doit être interprété. Il s'agit d'observer – à partir des réactions qu'il suscite - comment l'énoncé est interprété *par l'interlocuteur*. Car, comme l'écrit John Gumperz, « tout locuteur indique, de façon directe ou implicite, la manière dont un énoncé doit être interprété et montre par ses réponses, verbales et non verbales, comment il a interprété l'énoncé d'un autre locuteur » (Gumperz 1989, p. 56).

Cette façon de procéder ne revient pas à postuler que l'interprétation de l'interlocuteur est forcément la « bonne ». Si tel était le cas, il n'y aurait jamais des malentendus et on ne pourrait jamais affirmer que quelqu'un a été « mal compris ». Il ne s'agit pas de prendre la réaction de l'interlocuteur comme ce qui définit la première action. Simplement, la réaction – observable – permet au locuteur de savoir comment son énoncé a été interprété et donc d'avoir la possibilité de valider ou d'infirmer cette interprétation dans sa prise de parole successive.¹⁹ Autrement dit, dans une conversation, le premier locuteur a la possibilité, le cas échéant, de « corriger » l'interprétation de l'interlocuteur.

Quelle que soit la manière dont le destinataire analyse le premier énoncé et quelle que soit la conclusion de cette analyse, une certaine analyse, compréhension ou appréciation du tour précédent sera affichée dans le tour de parole suivant du destinataire (...) Cela permet au premier locuteur de déterminer s'il a été compris (ou comment il a été compris). (...) Après toute 'deuxième action', le producteur de la première a systématiquement l'occasion de réparer tout malentendu de la première action qui aurait pu être affiché dans la seconde. (...) Toute 'troisième' action, par conséquent, qui met en œuvre un développement ou une trajectoire 'normale' pour une séquence, confirme tacitement les malentendus affichés dans la séquence jusqu'à présent (Heritage 1984, p. 255-258).²⁰

¹⁹ On peut en effet laisser passer plein de malentendus dans l'interaction. Tout ne donne pas lieu à des rectifications au troisième tour. Tout dépend de l'enjeu général de l'interaction pour les participants.

²⁰ Pour ne donner qu'un aperçu rapide de ce type d'analyse séquentielle, nous pouvons prendre l'exemple suivant (adapté de Levinson 1985) :

A: Il est où Paul ?

B : Il y a une Volkswagen jaune devant l'appartement de Rose.

La compréhension mutuelle est donc « incarnée », pour utiliser le terme goffmanien, dans la séquence interactionnelle. C'est pour cela qu'en analyse de conversation on accorde systématiquement « une plus une plus grande importance au point de vue du récepteur qu'à celui du locuteur » (Laforest et Moïse 2013, p. 3).

Cette approche permet aux analystes de conversation (et aux ethnométhodologues plus généralement) de ne pas rentrer eux-mêmes dans les débats définitionnels : il n'y a pas de mot, de parole ou de discours « raciste » *en soi*. En suspendant le jugement sur ce point, il s'agit de partir de la manière dont les acteurs produisent des catégorisations (par exemple, ethno-raciales), les introduisent et les gèrent au cours d'une interaction (Whitehead 2009, 2015 et 2017). Les catégorisations ethno-raciales (d'autrui tout comme de soi-même) sont considérées comme un accomplissement situé des interlocuteurs (Day 1994 ; Moerman 1974). Il s'agit d'un déplacement fondamental par rapport aux travaux en analyse du discours : au lieu d'aborder les catégories ethno-raciales comme une ressource de l'analyste, « de sorte que le vocabulaire du chercheur est présupposé comme pertinent pour les interlocuteurs » (Day 1998, p. 152), l'analyse de conversation fait de la catégorisation ethno- raciale un sujet d'enquête, et de sa pertinence pour les interlocuteurs une question empirique (voir aussi Garfinkel 1967).

À la différence de l'analyse du discours, on ne peut donc pas fonder l'analyse sur une division préalable du monde social entre « dominants » et « dominés ». Plus précisément, pour l'analyse de conversation, il n'y a pas de sens à statuer d'emblée sur les propriétés sociales des producteurs des discours (Roques 2023, p. 47). Il ne s'agit pas de se demander comment les propriétés ethno-raciales d'une personne façonnent ou déterminent ce qu'elle dit, mais de s'interroger sur la façon dont ces propriétés deviennent une ressource que la personne – et ses interlocuteurs – mobilisent à des fins interactionnelles (Day 1998).

Sans surprise, l'un des débats les plus intenses qui opposent analyse du discours et analyse de conversation concerne le rôle du contexte et des propriétés sociales (y compris ethno-raciales) des participants à une conversation. D'après Schegloff (1997), l'analyse critique du discours a tendance à supposer la pertinence a priori de certains aspects de contexte : les analystes projettent des schémas stables de relations de pouvoir sur l'interaction en imposant leurs propres partis pris sur ce qui est pertinent dans l'interaction (par exemple, pour le sujet qui nous

Option 1 - A : Huh? → traite la réponse de B comme pas claire

Option 2 - A : OK. → traite la réponse de B comme une information répondant à la question initiale

Option 3 - A : Oh wow, c'est vrai ? → traite la réponse de B comme surprenante et fournissant plus qu'une simple localisation de Paul, mais une insinuation sur sa relation avec Rose.

En imaginant que A réponde par l'option 3, la séquence pourrait continuer ainsi :

Option 1 - B : Je te jure ! → confirme l'interprétation de A sur la présence d'une insinuation

Option 2 - B : Non, ils ne font qu'étudier. → corrige l'interprétation de A

...et ainsi de suite.

intéresse ici, le fait qu'une conversation ait lieu dans une ville d'extrême droite ou qu'il s'agisse d'une interaction « entre Blancs ») et en analysant les données en conséquence. Conformément au paradigme de l'analyse de conversation, Schegloff considère que le contexte doit être limité exclusivement aux éléments vers lesquels les participants à une conversation s'orientent de manière observable. À l'instar des travaux de Sacks sur les catégorisations des membres (1974), Schegloff constate que « l'ensemble des façons de décrire tout environnement est indéfiniment extensible » (1987, p. 218 ; aussi 2007). Cela implique que lorsque nous décrivons un contexte « nous devons savoir non seulement quelles caractérisations possibles sont *vraies*, mais aussi lesquelles le sont *de manière pertinente* » pour les participants à l'interaction (Whitehead 2020, p. 296).

Le débat critique suscité par Schegloff a eu pour effet d'obliger les analystes du discours à monter en réflexivité sur les choix épistémologiques auxquels s'adosse leur traitement du contexte (Wetherell 1998 ; Billig 1999 ; Schegloff 1999a et 1999b). En effet, bien que le fait de « situer » ou de « contextualiser » les interactions soit généralement considéré comme un élément indispensable de la recherche en sciences sociales, les choix qu'implique cette opération avaient rarement été explicités de manière directe (Whitehead 2020). En retour, les analystes du discours ont critiqué les propositions de Schegloff en les considérant trop étroites et en défendant le besoin d'une description contextuelle de la part de l'analyste comme nécessaire pour atteindre une interprétation pleine et correcte de ce qui se joue, tacitement, en interaction. Cela est notamment le cas pour ce qui relève des relations de pouvoir et des inégalités structurelles, tel que peuvent l'être les rapports ethno-raciaux dans un contexte social, politique ou historique donné (Billig 1999 ; Blommaert 2005 ; Cameron 2008 ; Wetherell 1998).

Ce débat n'a pas cessé d'animer la discipline depuis. En remontant aux travaux pionniers de Du Bois (1903), par exemple, les désormais très nombreuses études sur la « blanchité » ont mis l'accent sur la façon dont, au moins dans les sociétés occidentales, celle-ci serait une catégorie « invisible » ou « non marquée » : la blanchité tendrait à rester implicite, permettant aux personnes identifiées comme membres de cette catégorie de bénéficier des avantages propres à cette appartenance sans en reconnaître explicitement les bases ethno-raciales (voir, par exemple, Bonilla-Silva 2017 ; Frankenberg 1993 ; Hill 2008 ; Kebabza 2006 ; Lipsitz 2006 ; McIntyre 1997 ; Mueller 2017 ; Trechter et Bucholtz 2001).²¹ Dans ce type de contexte, donc, que faire de la « blanchité » des acteurs ? De même pour les acteurs non-Blancs : faut-il relever leurs propriétés ethno-raciales ? Ne pas les nommer, en utilisant des formulations *colorblind*, ne risque-t-il pas de

²¹ Même si aujourd'hui, les controverses autour du « privilège blanc » et du « racisme anti-Blancs » suggèrent que, dans ces contextes aussi, la blanchité est progressivement en train de perdre ce statut d'impensé (voir, par exemple, Knowles et al. 2014).

reproduire des mécanismes racistes ? Mais s'il faut le faire, comment convient-il de nommer ces propriétés ?

Parler des groupes sans les essentialiser : en quête d'une terminologie adéquate

En 1988, Susan Condor remarquait que beaucoup de travaux en psychologie sociale des années 1970 et 1980 tendaient à naturaliser²² la perception des catégories ethno-raciales. Cette auteure regrettait que ses collègues traitent les catégorisations du monde comme une opération cognitive allant-de-soi et neutre. D'après Condor, cela les amenait à considérer les « catégories raciales » elles-mêmes comme neutres et factuelles, et donc comme analysables séparément de la question du « racisme » :

En associant la catégorisation et les stéréotypes à des processus cognitifs génériques de base, les psychologues sociaux sont en mesure d'affirmer qu'il n'y a pas de préjugés à décrire les gens en termes de 'stock racial', à prédire le revenu moyen sur la base de la couleur de peau, à qualifier les Noirs américains de 'paresseux'. Même le cliché 'ils se ressemblent tous' est présenté comme un récit introspectif neutre plutôt que comme une caractéristique du discours raciste (Condor 1988, p. 86)

Inspirée par les thèses constructivistes de Berger et Luckman (1966), ainsi que par les travaux de Wetherell et Potter (1986) sur les conséquences pernicieuses des discours même les mieux intentionnés, Condor invite ses collègues à faire preuve de davantage de réflexivité critique : « En fin de compte, il ne s'agit pas de savoir si les psychologues sociaux ont l'intention de faire des déclarations racistes, mais de constater qu'il est trop facile de lire du racisme dans leurs comptes rendus » (1988, p. 86).

Presque au même moment, les recherches sur la « race » en sociologie sont investies par les mêmes préoccupations. Avec les travaux fondateurs d'Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1987) et Homi Bhabha (1994), les études postcoloniales explorent le caractère socialement construit des catégories ethno-raciales, tout en relevant leurs effets performatifs. C'est cette littérature qui a donné une impulsion importante aux analyses critiques du discours dont il a été précédemment question, en soulignant notamment en quoi les processus de naturalisation du social peuvent être appréhendés à partir des façons de catégoriser (Delphy 2008). Dans les années 1990-2000, beaucoup de travaux évoquent la responsabilité des chercheurs en sciences sociales dans la reproduction de catégories essentialisantes (Brubaker 2001 ; De Rudder 1997 ; Noiriel 2001), et

²² Nous définissons ici le naturalisme comme « la doctrine qui soutient que les phénomènes existent avant même que d'être catégorisé et indépendamment de tout travail de catégorisation » (Lemieux 2012, p. 172).

cela en dépit, le plus souvent, d'attitudes individuelles non-racistes (Bonilla-Silva 2006 ; Hill 2008).

La question est alors devenue rapidement celle de savoir comment faire, en tant que chercheur, pour parler de la « race » et du racisme. Le débat à ce sujet est particulièrement dense en France où, les catégories ethno-raciales n'étant pas institutionnalisées (Simon 2008), ces discussions ont donné lieu à une réflexion parallèle sur les difficultés, pour l'analyste de la « race », de définir son objet. Plusieurs auteurs font état d'un « embarras » pour « décrire ce qu'on ne peut guère nommer » (Fassin 2006, p. 29) et expliquent leurs efforts dénominatifs pour, d'une part, ne pas reproduire les catégories essentialisantes du sens commun et, de l'autre, ne pas occulter les phénomènes discriminatoires en se passant simplement des catégories (Fassin, 2006 ; Mazouz, 2008 ; Brun, 2021). Le cadre du débat est particulièrement tendu dans un contexte où certains auteurs peuvent affirmer que « contre les approches descriptives » il faut mettre en avant « une perspective critique qui consiste à rapporter résolument l'appareil terminologique et notionnel dans le champ au fait premier du racisme en tant que rapport social de domination » (Doytcheva et Gastault 2022, p. 9). Nommer – et savoir bien nommer – devient alors une question politique et morale aussi indissociablement que scientifique.

Quel est donc le statut épistémologique que les chercheurs en sciences sociales sont en droit d'attribuer aux appartenances ethno-raciales ? Comment peuvent faire les sociologues pour prendre en compte ces groupes sans les naturaliser, certes, mais sans tomber non plus dans une posture constructiviste abstraite qui les « déréalise » (voir Lemieux et De Fornel 2007 ; Lemieux 2012) ? S'il est impossible de recenser de façon exhaustive les très nombreux travaux qui ont cherché des solutions à cette question, il nous paraît au moins possible de repérer quelques tendances générales.

En réaction au paradigme « naturalisant » et « essentialisant », un large pan de la sociologie sur ces questions insiste aujourd'hui sur le caractère socialement construit des catégorisations ethno-raciales. Certains ont proposé de renoncer, en tant qu'analystes, à proposer des catégories et de s'intéresser uniquement aux processus de construction symbolique des frontières de groupe ethno-raciales (Loveman 1999 ; Omi et Winant 2014). Si cette démarche honore les principes du constructivisme, elle a aussi fait l'objet de critiques au sein de la discipline, car elle

laisse pendante la question des catégories descriptives du monde social. (...) [P]our mettre en évidence des écarts ou des différentiels et leur chercher des explications, encore faut-il délimiter au moins temporairement des catégories d'individus dont les propriétés sociales seront comparées. Cette opération réclame nécessairement de valider des frontières sociales *telles qu'elles apparaissent pertinentes à un moment donné de la structuration de la société* (Martiniello et Simon 2005, p. 10, souligné dans l'original).

Tous les sociologues n'ont donc pas renoncé à essayer d'objectiver la position des groupes « ethno-raciaux » dans l'espace social, sans cesser pour autant de s'interroger sur la terminologie à utiliser. La notion de « race » en particulier s'est vue largement reconceptualisée en tant qu'*assignation* qui émane d'un rapport de domination, d'où la présence systématique de guillemets, par lesquels les auteurs marquent alors leur distance avec le terme. D'autres ont proposé d'abandonner complètement la notion en y voyant un signifiant vide (Hall 2019 [1994]), intrinsèquement lié au racisme et n'ayant aucun fondement scientifique (Banton 1998 ; Miles 1989 ; Rustin 1991). Cette littérature se focalise alors sur la nécessité d'utiliser des concepts qui mettent l'accent sur l'acte d'assignation. Dès les années 1980 et 1990, on parle ainsi de processus de « raci(al)isation²³ » et d'acteurs « raci(al)isés ».

Ce changement lexical a été très largement accueilli comme une déconstruction bienvenue du concept de « race », du fait qu'il mettait en évidence que ce terme ne fait pas référence à une essence, mais au produit des relations sociales de domination²⁴ (Bonilla-Silva 1997, 1999 et 2003 ; Golash-Boza 2018 ; Hochman 2018 ; Mills 1997 ; Omi et Winant 1986 et 2014 ; Ray 2020 ; Grosfoguel, 2004). Au fil du temps, la notion de racialisation sera utilisée pour rendre également compte des processus d'assignation de groupes non construits en des termes spécifiquement raciaux – on pourra alors parler d'une racialisation des musulmans (Hajjat et Mohammed 2013 ; Mondon et Winter 2017) ou des Roms (Bessone et al., 2014). Les travaux utilisant cette notion avancent que la racialisation, loin d'être une opération neutre de catégorisation d'agrégats sociaux, constitue un processus intrinsèque au racisme systémique : la racialisation serait avant tout un « mécanisme spécifique de domination, de mise en ordre hiérarchique du monde et de technologie de pouvoir, fondés sur un processus irréversible de naturalisation » et reproduit par les institutions (Doytcheva et Gastault 2022, p. 17). Ainsi, pour ces auteurs, la racialisation relève d'un processus de construction sociale qui se verrait naturalisé dans la pratique.

Mais un problème se présente alors à l'analyste qui doit rendre compte de ces processus. Eric Fassin (2007) l'appelle le « paradoxe minoritaire » : la reconnaissance des identités minoritaires ne pourrait que se faire dans le cadre qu'imposent les catégories qui ont fondé leur altérisation et leur minorisation. Pour redresser cette situation, une partie de la littérature s'est focalisée sur la

²³ Les deux termes renvoient à des définitions légèrement différentes. Le terme « racisation » renvoie aux travaux de Colette Guillaumin (1972) et indique le processus par lequel le dominant ou le majoritaire minorise des catégories de populations qu'il opprime au nom d'un signe biologique » (Doytcheva et Gastault 2022). Autrement dit, la racisation est un processus asymétrique : c'est uniquement le dominant qui « racise » et uniquement le dominé qui est « racisé ». La notion de « racialisation », tirée de l'œuvre de Frantz Fanon (1961) et ayant influencé notamment la littérature anglophone, propose une vision plus symétrique du processus, dans le sens que les groupes majoritaires et dominants aussi sont racialisés – par exemple, en tant que « Blancs » (voir aussi Barot et Bird 2001).

²⁴ Même si la conceptualisation constructiviste pure de la « race » est loin de faire consensus. D'après les études d'Ann Morning en contexte étatsunien, elle semblerait au contraire être minoritaire, et cela non seulement dans le discours ordinaire, mais aussi au sein du discours savant des universités (Morning 2007).

nécessité d' « entendre la parole minoritaire » (Poiret 2010b) en mettant par exemple en avant la façon de s'auto-identifier des interviewés eux-mêmes :

[L]'analyse des formes différentes de racialisation et l'expérience de la stigmatisation raciale, impose, comme précaution méthodologique, de toujours partir des formes d'identification données par les enquêtés eux-mêmes afin de voir s'ils se racialisent ou pas, comment ils le font, s'ils le font, s'ils se vivent comme victimes de stigmatisation raciale ou pas et dans quels termes ils formulent cette expérience. Cette première précaution permet de ne pas imposer aux enquêtés des types d'identités dans lesquels ils ne se reconnaîtraient pas. Elle évite aussi de réifier les catégories raciales et permet d'en souligner le caractère relatif et arbitraire (Mazouz 2008, p. 95 ; voir aussi Fassin 1992 et Ndiaye 2006)

Dans la même veine, des propositions ont été faites pour remplacer la notion de « race » par celle d' « ethnicité », bien que la signification respective de ces deux termes n'ait pas cessé de faire l'objet de débats au sein de la discipline (Cornett et Hartmann 2006 ; Brun et Cosquer 2022).²⁵ Pour certains, à la différence de la « race » qui ferait référence à des rapports d'assignation ayant un caractère péjoratif et mobilisant principalement des marqueurs phénotypiques, l'ethnicité indiquerait des revendications identitaires valorisantes et fondées principalement sur des marqueurs culturels (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 ; Juteau 1999 ; Rabaud et Dahhan 2022). Parler d'ethnicité permettrait ainsi de saisir les appartenances non seulement dans leur dimension aliénante et minorisante, mais encore en tant que production symbolico-identitaire dans une dimension relationnelle (Bertheleu 2022). À l'instar de Danielle Juteau, qui rappelle que penser que les majoritaires puisse, de par leurs catégorisations, être entièrement à l'origine de l'ethnicité du minoritaire est un type de raisonnement typiquement majoritaire (Juteau 1999), les chercheurs qui défendent le potentiel heuristique de l'ethnicité soulignent qu'il s'agit de « saisir les groupes minoritaires comme des acteurs à part entière de ces frontières ethniques, et non seulement comme l'objet de catégorisations » (Bertheleu 2007, p. 19 ; aussi 2022, p. 185). De même, alors que « la race absolutise la différence », l'ethnicité ne renverrait pas à une caractéristique immuable et définitive (de Rudder et al. 2000 ; Poiret 2010).²⁶

Ces dernières années, surtout en France, les travaux sur l'ethnicité ont toutefois fait l'objet de nombreuses critiques. Les cadrages « ethniques » se sont vus disqualifier comme insistant excessivement sur le caractère électif des assignations et ne tenant pas compte de leur « caractère primordial » et de leur « dimension héréditaire » (Brun et Cosquer 2022). Le recours au terme

²⁵ D'autres chercheurs ont proposé de distinguer entre les deux notions en fonction respectivement de la présence ou de l'absence d'une histoire coloniale (Grosfoguel 2004), ou encore de faire de l'une une catégorie générale et de l'autre une sous-catégorie particulière (Wimmer 2015).

²⁶ Cette distinction s'inspire des définitions de Max Weber qui parle du « groupe ethnique » comme fondé sur la « croyance subjective à la communauté d'origine » (1995 [1921], p. 130) par opposition à l' « appartenance raciale », qu'il définit comme « la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité, réellement fondées sur la communauté d'origine » (*ibid.*, p. 124).

« ethnicité » a été vu comme un simple phénomène d'euphémisation pour ce qui relèverait, en réalité, de rapports sociaux de « race » (Dhume 2010 ; Fassin 2006 ; Sabbagh 2004 ; Palomares 2013 ; Rattansi 2005 ; Omi et Winant 1986).

Hélène Bertheleu fait état, à cet égard, d'une résistance particulière de la sociologie française vis-à-vis des notions d'« ethnie » et d'« ethnicité ». Elle remarque qu'en France, de la même façon dont la notion de « race » devient progressivement taboue entre 1980 et 1990, le cadrage ethnique se trouve freiné par l'idéal républicain. Certains analystes considèrent ainsi que ces concepts relevant tous deux de l'appareil conceptuel de la pensée raciale étatsunienne, ils ne seraient pas applicables au cas français (Schnapper 1991, p. 88 ; Wacquant 1997). D'après Bertheleu, la dimension ethnique est traitée en France comme « embarrassante voire menaçante des rapports sociaux, signe d'une rupture avec le processus 'normal' d'intégration de la société » ces notions étant d'ailleurs utilisées de façon asymétrique pour désigner uniquement les minoritaires (2007 p. 6 ; voir aussi Hughes et MacGill 1952). À l'instar de la racialisation, les processus d'ethnisation se voient alors compris comme « pathologiques », incompatibles avec l'idéal républicain, car reproduisant l'idée que « l'identité civique nationale s'imposerait naturellement si les relations sociales n'étaient pas 'perturbées' par une forme d'appartenance jugée archaïque à laquelle personne ne devrait céder » (Bertheleu 2007, p. 10).

La notion d'« ethnicité » n'est pas la seule à poser problème. La référence à la « culture » est aussi critiquée comme une possible façon de rejouer – en tant qu'analystes – le paradigme du « nouveau racisme », en ne faisant que remplacer le biologique par une essentialisation des traits culturels. Il s'agirait, d'après certains, d'une énième forme de « groupisme » qui n'arriverait pas à échapper au risque de naturalisation (Brubaker 2002). En anthropologie les déconstructions de ce terme ont été nombreuses, allant jusqu'à considérer que « la culture est l'outil indispensable de la fabrication de l'altérité » (Abu-Lughod 2010, p. 427). De même, dans son travail sur un corpus de 60 textes de sociologie publiés dans des revues scientifiques francophones entre 1971 et 2021, Bertheleu remarque une crainte progressive de la part des sociologues français d'être « pris au piège du culturalisme », ce qui les empêche de revendiquer une distinction analytique entre idéologie raciste et existence des différences culturelles (2022, p. 191). D'autres termes substitutifs tels que « deuxième générations », « d'origine étrangère » ou encore « issu de l'immigration » ont aussi été critiqués (de Rudder 1998) car « l'assignation des personnes à leur supposée origine alimente une vision homogénéisante et naturalisée de la différenciation sociale et culturelle, et a pour effet d'essentialiser l'identité de celles et ceux qui sont systématiquement

désigné·e·s comme étant 'd'origine immigrée' ou considéré·e·s toute leur vie comme 'issu·e·s de l'immigration' » (Bertheleu 2022, p. 184).²⁷

Depuis au moins les années 1990, des discussions similaires n'ont cessé de se produire également du côté des analyses quantitatives françaises (Leridon 1998 ; Tribalat 2012 ; Chappe et Eberhard 2021). Certains auteurs invoquent la nécessité de faire recours aux catégorisations ethniques ou raciales (ou ethno-raciales, voir Simon et Clément 2006) à des fins statistiques pour faire apparaître – et donc se donner les moyens de lutter contre – les phénomènes de discriminations (Simon 2005 et 2020 ; Simpson 2002 ; Tribalat 1996). D'autres maintiennent au contraire que la production de statistiques ethniques participe à figer les mêmes catégories qu'il s'agit de dénaturiser (Badinter 2009 ; Dubet 1989).

Contournant ce problème, un autre courant de la littérature a plutôt eu tendance à vouloir redimensionner la pertinence des groupes ethno-raciaux en privilégiant les analyses en termes de groupes socio-économiques. À la différence des approches purement constructivistes, ces auteurs visent à prendre en considération l'appartenance des individus à des groupes objectivés, mais en privilégiant le prisme de la domination socio-économique sur celui des facteurs ethno-raciaux (Noiriel et Beaud 2021 ; Beaud et Pialoux 2006).

Cette approche suscite néanmoins plusieurs résistances, certains voyant un problème dans le fait d'évacuer complètement la question ethno-raciale. Le sociologue Hugues Lagrange (2010) a parlé à ce propos d'un « déni des cultures », dans le sens où une focalisation exclusive sur l'aspect économique ne serait pas à la hauteur de la complexité du monde social. Pour cet auteur, envisager des questions comme « le décrochage scolaire » ou « la délinquance sous l'unique point de vue socioéconomique revient à une problématisation hémiplogique (...) Bien que je ne parle ni d'ethnie ni de race, mais d'origines culturelles, j'estime qu'il serait dommageable de ne pas voir que cette dimension interagit dans les quartiers pauvres avec la question sociale » (Lagrange 2012, p. 104).

Si la posture de Lagrange a elle-même fait l'objet de nombreuses critiques, certains y détectant des tendances essentialisantes (Mohammed et Selz 2011), l'évacuation des questions ethno-raciales a suscité aussi d'autres types de résistance. Doytcheva et Gastault, par exemple, affirment qu'une telle démarche reviendrait à « relativiser l'importance du racisme » (2022, p. 19). Beaucoup mettent l'accent sur le risque de minimiser les effets réels des catégorisations ethno-

²⁷ Nous assistons ainsi à la façon dont les euphémismes pour les expressions taboues (ici, par exemple, « ethnique » ou culturel » à la place de « racial ») tendent à devenir eux-mêmes tabous (Fleming et Lempert 2011). C'est en cela que les euphémismes sont instables, et qu'ils doivent être remplacés rapidement, une dynamique que Steven Pinker (2003) a appelée le « tapis roulant de l'euphémisme » (*euphemism treadmill*).

raciales : bien que la « race » soit une construction sociale et n'ait pas de fondement biologique, elle n'en est pas moins une réalité bien tangible pour les acteurs, de sorte que les analystes ne doivent pas s'en passer (Fassin 2019 ; Mullings 2005). Pour ces auteurs, il ne s'agit donc pas de nier l'importance des inégalités socio-économiques, mais de les appréhender dans une perspective intersectionnelle, afin de déterminer en quoi les inégalités socio-économiques interagissent avec les inégalités ethno-raciales (Fassin et Fassin 2009 ; Escrafé-Dublet et Hamidi 2023). Comme le résume Elise Palomares (2013, p. 4):

il apparaît désormais intenable d'éluder la question ethnique et 'raciale', et les catégories ordinaires de la pratique qui en découlent, en s'en tenant, par exemple, à la catégorie de 'classes populaires et immigrées', largement inadéquate pour rendre compte des inégalités complexes et des rapports de pouvoir entre les groupes sociaux qui sous-tendent la dynamique des frontières ethniques.

Dans la sociologie contemporaine, nous assistons dès lors à une résurgence du concept de « race » et, plus précisément, de « relations raciales », dont le périmètre intègre de plus en plus de dimensions – englobant non seulement les relations dites « ethniques », mais aussi les rapports économiques et politiques (Bertheleu 2022).

Si la façon de *nommer* les groupes est l'objet d'intenses combats sémantiques, ces débats nous semblent ouvrir la voie à une réflexion plus large sur la difficulté, du côté même des sciences sociales, pour tenir le type de raisonnement « holiste-dénaturalisant » qui constitue la forme épistémique caractéristique de ces disciplines. Par « holisme » nous entendons le fait d'aborder les comportements et la pensée des acteurs non comme s'ils étaient propres à des individus isolés et complètement autonomes, mais toujours en tant qu'ils sont le produit d'une socialisation de groupe. Autrement dit, il s'agit d'analyser les pratiques des individus en les rapportant systématiquement « à la communauté ou à la société à laquelle ces individus se sentent ou se veulent appartenir » et qui leur fournit le cadre sans lequel ils ne pourraient ni penser ni agir (Karsenti et Lemieux 2017, p.71). C'est ce côté « holiste » qui fait que la sociologie met en avant l'analyse des *groupes* et l'effet de ceux-ci sur les comportements individuels. D'autre part, ce raisonnement ne consiste pas à tomber dans des déterminismes de groupe : il s'agit d'aborder la « consistance du social comme une réalité à la fois irréductible aux échanges interindividuels, et à une nature intangible résistante au changement » (*ibid.* p. 75). C'est en ce sens que la posture holiste défendue par la sociologie est aussi résolument « dénaturalisante ». Or, si au niveau théorique ce holisme-dénaturalisant semble faire l'objet d'un certain consensus au sein de la discipline, cette esquisse rapide montre que les moyens pour l'atteindre ne sont pas partagés. Plus précisément, on repère aujourd'hui, notamment en France, une insatisfaction généralisée et polarisée sur la question de savoir s'il faut utiliser les catégories ethno-raciales et comment. Ce sont des tensions analogues que nous tâcherons de mettre au jour chez les acteurs ordinaires et

en perspective comparative France-Italie, afin de saisir les processus sociaux qui sont à la base de cette insatisfaction bien au-delà du seul milieu académique.

Propositions pour une analyse socio-pragmatique du discours

En prenant appui sur la sociologie pragmatique (Boltanski 1990 ; Boltanski et Thévenot 1991 ; Lemieux 2018 ; Barthe et al. 2013) nous visons ici à contribuer à ces débats en proposant une « analyse *socio-pragmatique* du discours ». ²⁸ Nous faisons ici le pari que la posture épistémologique de la sociologie pragmatique, complémentée par une théorie de l'histoire inspirée de la tradition durkheimienne et éliásienne, permettra de résoudre les embarras sociologiques qui viennent d'être présentés. Il n'est pas question ici de s'étendre sur une exégèse du tournant pragmatique en sociologie. Nous nous contenterons de souligner que notre proposition partage avec la sociologie pragmatique une défense du constructivisme tout en refusant la « déréalisation », une attention aux compétences des acteurs et une conception de la morale comme immanente à la pratique. Pour honorer cette posture, nous nous appuierons plus spécifiquement sur quatre concepts fondamentaux de la sociologie pragmatique, à savoir les notions d'épreuve (I), de symétrie (II), de réflexivité (III) et d'antiréductionnisme (IV).

Le tournant constructiviste – qui, comme nous l'avons vu, a largement influencé la recherche sur la race et le racisme – a représenté une avancée majeure en sociologie. Cette approche nous pousse à rendre compte de l'influence du groupe humain dans lequel nous avons été socialisés sur les catégories que nous utilisons spontanément. De même, elle nous encourage à faire un pas de côté par rapport aux phénomènes qui peuvent nous sembler « objectifs », nous incitant à considérer plutôt les *processus d'objectivation* qui les sous-tendent. Cependant, le constructivisme peut comporter un risque de « déréalisation » si l'on se focalise uniquement sur l'analyse d'énoncés décontextualisés, « sans égard pour les appuis *bien réels* que les acteurs concernés ont trouvé dans la corporéité et la matérialité des phénomènes qu'ils ont ainsi jugés, qualifiés et décrits » (Lemieux et de Fornel 2007, p. 14, souligné dans l'original). Pour atteindre une forme plus réflexive de constructivisme, il s'agit alors de prêter attention aux raisons d'agir des acteurs qui font que, même s'il leur arrive de reconnaître le caractère arbitraire de certains étiquetages, ils n'adhèrent pas pour autant à l'idée que le monde ne serait rien d'autre qu'une construction sociale. Autrement dit, pour les sujets qui nous intéressent ici, il s'agit de comprendre pourquoi les acteurs peuvent

²⁸ Cette thèse est sans doute l'occasion de rappeler que le terme « pragmatique » choisit par ce courant de la sociologie fait référence non pas au pragmatisme américain, mais « à la *pragmatique linguistique* en tant qu'elle met l'accent sur les usages que les acteurs font des ressources grammaticales à l'épreuve des situations concrètes dans lesquelles ils se trouvent plongés » (Boltanski 2006, p. 10, c'est nous qui soulignons).

en partie reconnaître le caractère non absolument objectif des catégorisations ethno-raciales, tout en ne pouvant pas (voire, en ne *souhaitant* pas) s'en passer.

La sociologie pragmatique, en mettant en avant le concept d'épreuve²⁹ (I), vise à prendre en considération ces appuis matériels et pratiques dont les acteurs se servent pour agir et juger en situation. Cela la rapproche, sous ce rapport, de la théorie durkheimienne de la connaissance, selon laquelle « une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. Elle ne saurait donc être complètement inadéquate à son objet » (Durkheim 1985 [1912], p. 625). Pour le durkheimisme comme pour la sociologie pragmatique, la compréhension que nous avons du monde n'est donc pas donnée une fois pour toutes, et elle n'est pas non plus simplement « imposée » par la société :

La matérialité du monde a le pouvoir de troubler notre sens de la réalité et de nous en faire douter. Ainsi des représentations collectives qui seraient trop peu adéquates à ce que Durkheim appelle la 'nature des choses' courraient-elles le risque d'être régulièrement invalidées par l'expérience et de poser des problèmes pratiques persistants. C'est ce qui explique pourquoi, selon Durkheim et Mauss, les contradictions qui ne manquent pas d'apparaître entre des systèmes de classification et des expériences individuelles et collectives sont au principe d'une dynamique d'évolution et de révision continue de ces systèmes de classification (Lemieux 2012, p. 178)

Sur le terrain, nous verrons les acteurs « mettre à l'épreuve » les catégorisations ethno-raciales, en se rappelant leur inadéquation pour rendre compte de la réalité. Mais nous verrons aussi les acteurs résister à l'évitement complet de ces catégories, évitement qui leur paraît au moins aussi inadéquat pour rendre compte de la réalité.

Les qualifications ordinaires d'une parole comme étant « raciste » ou « bien-pensante » sont aussi sujettes à épreuve. Si ces qualifications sont socialement construites, et la comparaison internationale ne fera que rendre ce constat plus évident, il ne faudrait pas pour autant les voir comme totalement arbitraires : lorsqu'un acteur affirme que tel ou tel énoncé est « raciste » (ou qu'il ne l'est pas), il le dit pour de « bonnes raisons » - des raisons, du moins, qu'il juge « bonnes » dans la mesure où il les pense partageables au sein du groupe qui lui sert de référence. Une accusation de racisme (ou de bien-pensance) est donc une opération qui engage le sens commun

²⁹ Retravaillée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991), la notion d'épreuve a été empruntée à la sociologie des sciences et des techniques (Callon 1986 ; Latour 1987). Dans sa définition en sociologie pragmatique, l'« épreuve » se rapproche du concept de « rupture de cadre » d'Erving Goffman (1991) et des « *breaching experiments* » d'Harold Garfinkel (1984). Il s'agit de « toute situation au cours de laquelle des acteurs font l'expérience de la vulnérabilité de l'ordre social, du fait même qu'ils éprouvent un doute au sujet de ce qu'est la réalité » (Lemieux 2012, p. 174).

et appelle un processus collectif de validation, sachant que tout le monde n'interprète pas toujours le même énoncé de la même façon.³⁰

Nous aborderons de façon symétrique (II) les accusations sur la « parole raciste » et celles sur la « parole bien-pensante ». De même, nous traiterons symétriquement les efforts des acteurs pour établir qu'un énoncé est, par exemple, « raciste » et ceux pour établir que le même énoncé relève, par exemple, d'un simple « constat ». Notre rôle en tant qu'analyste ne sera pas de donner raison à l'un ou à l'autre camp. Il ne faudrait cependant pas confondre ce principe de symétrie avec une posture relativiste. Le principe de symétrie, en tant que moyen heuristique, ne consiste pas à nier les asymétries du monde social (ni à dire qu'il n'y a pas de vérité ou d'erreur). Il consiste plutôt à ne pas prendre ces asymétries comme acquises, depuis et pour toujours, mais à faire de leur élaboration le cœur même de l'enquête (Nachi 2006, p. 31). Nous considérons en somme que « les asymétries du monde social se rendent d'autant mieux descriptibles lorsqu'elles sont observées depuis une épistémologie de la symétrie » (Barthe et al. 2013, p. 194). Cela impose nécessairement d'adopter une attitude compréhensive (au sens wébérien) y compris, et peut-être surtout, à l'égard de postures avec lesquelles nous ne sommes pas nécessairement d'accord.³¹ Cette attitude, répétons-le, apparaît nécessaire d'un point de vue heuristique, si l'on veut montrer que la dénonciation d'un énoncé comme « raciste » (mais aussi comme « bien-pensant ») n'est jamais l'expression d'un « pur » arbitraire, mais plutôt celle d'un sens commun propre à une (partie de la) société, qu'il s'agit justement pour le sociologue de mettre au jour.³²

Dans la présente thèse, les qualifications de « racisme » (ou de « bien-pensance ») ne seront donc jamais mobilisées en tant que catégories d'analyse, mais uniquement en tant que catégories de la pratique. Autrement dit, nous ne qualifierons pas les catégorisations ethno-raciales ou leur emploi de « racistes » ou de « non-racistes » : nous observerons ce que les acteurs eux-mêmes qualifient comme tel, sur quels éléments matériels ils se fondent, comment ils arrivent à cette conclusion et comment ils gèrent ces énoncés en interaction. Il nous apparaîtra alors que, tout comme les analystes critiques du discours se proposent de « dévoiler » les soubassements « racistes » derrière un discours à l'apparence neutre ou *colorblind*, les acteurs ordinaires sur le terrain se

³⁰ « L'épreuve est un moment au cours duquel les personnes font preuve de leurs compétences soit pour agir, soit pour désigner, qualifier, juger ou justifier quelque chose ou quelqu'un : un être. (...) La vie sociale serait, dans cette perspective, une succession d'épreuves de toutes sortes » (Nachi 2006, p. 57). Plus précisément, en sociologie pragmatique, la pratique est envisagée comme « une suite quasi ininterrompue d'épreuves, de niveau et d'intensité extrêmement variables, où chaque nouvelle action est susceptible de provoquer chez les auteurs d'une mise en doute de ce qu'était jusqu'alors leur rapport institué au monde. Toute action entraîne nécessairement chez l'acteur une modification, même marginale, de son stock de connaissances, fût-ce sous la forme d'une énième validation, et donc d'une consolidation, de ses croyances antérieures » (Lemieux 2018, p. 41).

³¹ Voir aussi la discussion méthodologique concernant l'éthique d'enquête pour les « objets détestables.

³² Il ne s'agit pas juste d'un contrôle par l'appartenance au groupe. Il s'agit aussi, comme évoqué plus haut, d'un contrôle par l'expérience (cf. le « principe de résistance » en sociologie pragmatique), ce qui rend le constructivisme réflexif. Mais nous aborderons mieux ce point plus loin au cours des chapitres analytiques.

livrent à un travail de dévoilement profane tout à fait similaire. De ce point de vue, on pourrait dire que nous allons voir comment les acteurs ordinaires eux-mêmes font de l'analyse critique du discours.

Nous prendrons donc au sérieux les analyses critiques ordinaires, en rendant justice aux compétences ordinaires des acteurs à faire preuve de réflexivité (III) dans la vie de tous les jours (Boltanski 1990).³³ « Prendre au sérieux » ne revient pas à ratifier les interprétations produites par les acteurs ni à dire que les acteurs se trompent. Cela implique seulement d'explorer les raisons d'agir des acteurs lorsqu'ils interprètent un énoncé d'une certaine manière et en font l'objet d'un certain type de critique. Autrement dit, tout comme l'analyse de conversation accorde systématiquement une plus grande importance au récepteur qu'au locuteur, c'est en partant de la *réaction* à la transgression qu'il devient possible à la sociologie pragmatique de savoir quelles normes « comptent » pour les acteurs et quel est le contenu qui est donné à ces normes (de Blic et Lemieux 2005). Nous verrons que ce qui est considéré « raciste » par les habitants de Béziers ne l'est pas forcément par ceux de Raguse. Plus précisément, nous verrons que les références ethno-raciales sur les deux terrains ne doivent pas passer les mêmes épreuves, la réflexivité des acteurs n'étant pas orientée vers les mêmes aspects d'un énoncé.

C'est donc en regardant les actions-en-retour, y compris les plus minimes et incarnées³⁴, effectuées par les interactants que nous pouvons détecter les signes visibles de ce qui est reconnu localement comme une « faute ».³⁵ Cela implique que, à l'instar de la sociologie pragmatique et en accord avec l'approche séquentielle propre à l'analyse de conversation, nous n'allons pas nous pencher sur des énoncés pris en isolement – nous les analyserons plutôt dans l'enchaînement des actions qui les précèdent et des réactions qu'ils suscitent. Cependant, à la différence de l'analyse de conversation, nous n'allons pas tant nous intéresser à l'organisation séquentielle d'actions conversationnelles, mais aux sanctions (négatives ou positives) que les acteurs formulent sur les énoncés. Nous proposons de ne pas cantonner l'approche séquentielle à la structure interne d'un épisode

³³ Comme le rappelle Lemieux, « la réflexivité sociologique n'est pas une rupture avec le sens commun, mais une amplification au second degré d'une réflexivité dont il importe, en premier lieu de reconnaître qu'elle est une propriété des activités sociales ordinaires » (2018, p. 12). Clarifions qu'il ne s'agit pas de dire que les acteurs disposent tous des mêmes capacités : « C'est plutôt que leurs compétences (et donc également, leurs dispositions, habitudes, tendances à agir, etc.) forment un système dynamique et adaptatif dont le chercheur ne saurait figer *a priori* les limites » (Barthe et al. 2013, p. 193).

³⁴ La sociologie pragmatique partage l'argument bourdieusien du « sens pratique » : le plus souvent, nous agissons en vertu d'habitudes et ne sommes pas pleinement conscients des règles que nous suivons dans nos actions. C'est seulement dans les situations très réflexives que les règles sont thématisées en tant que telles par le biais de sanctions négatives ou positives énoncées explicitement. Cela n'empêche que toute action, même la plus « empirique », peut néanmoins être appréhendée « sous l'angle de son rapport à des règles » (Lemieux 2009b). Avec la sociologie pragmatique, nous considérons donc qu'il y a continuité non seulement entre l'action et la règle, mais plus précisément entre l'action la moins réflexive (ou la réflexivité s'exprime uniquement au niveau empirique) et l'action la plus réflexive, où les règles sont rappelées, voire discutées (Lemieux 2009).

³⁵ Ainsi, ce que Lemieux appelle « devoirs » et « grâces », à savoir respectivement les actions-en-retour contradictoires ou confirmatrices, inclut les notions d'action de « désaffiliation » ou d'« affiliation » en analyse de conversation.

interactionnel (Laforest et Moïse 2013). Nous souhaitons au contraire étendre ce genre d'analyse à tout type de réaction produite sur les prises de parole d'autrui, que ce soit directement dans l'interaction ou après. Autrement dit, les différentes situations d'interaction seront abordées en tant qu'« interventions prenant place dans une structure d'échange semblable à celle que l'on observe dans les tours de parole successifs d'une conversation » (*ibid.* p. 3 ; voir aussi Roulet et al. 2001). Dans les cas que nous analyserons, nous verrons par exemple les acteurs : réagir à des prises de parole bien après la fin d'une interaction, sur le mode du commérage ; produire des interprétations sur des énoncés rapportés par d'autres ; formuler des jugements sur des situations d'interaction (ou sur des textes écrits) ; partager ces jugements avec d'autres – forcément avec un temps de retard sur l'interaction « source »... Nous nous proposons donc d'observer les ajustements réciproques non seulement au sein des interactions, mais aussi *dans l'enchaînement d'interactions*, sur une temporalité nécessairement plus longue que celle de l'analyse séquentielle stricte.

Un tel élargissement de la focale et de la temporalité permettra alors de traiter différemment la question du contexte. Nous partageons avec l'analyse de conversation le souci de s'assurer que les éléments contextuels ne soient pas imposés par l'analyste, mais soient pertinents pour les acteurs en situation. Cependant, nous admettons aussi, avec l'analyse critique du discours, que les éléments indexicaux que les acteurs utilisent pour interpréter une situation ne sont pas toujours immédiatement présents au sein de l'interaction elle-même. Melissa Steyn (2004) a par exemple montré que dans l'Afrique du Sud contemporaine, les plaintes concernant l'« insécurité », produites par des personnes reconnues comme Blanches tendent à être écartées (ou « *explained away* », Sacks 1992I, p. 180) précisément sur la base de la blanchité de leur auteur. En reconnaissant les inférences potentielles que pourrait susciter le fait de se plaindre de l'insécurité *en tant que Blanc*, ces appelants à la police tendent alors à formuler cette action conversationnelle d'une façon qui soit le plus possible interprétable en termes *colorblind*. Lorsqu'ils y arrivent, la blanchité ne sera alors pas observable dans l'échange, mais cela ne veut pas dire que l'appelant n'a pas pris cette propriété en considération dans sa gestion de l'interaction. Autrement dit, il y a plusieurs manières pour la blanchité (comme pour toute autre catégorie ethno-raciale) d'être pertinente pour les acteurs sans qu'elle soit directement observable dans l'interaction.

Or, le suivi ethnographique des *réactions* à une interaction après-coup permet d'accéder à ce que les acteurs défendent comme pertinent pour l'interprétation, même s'ils ne l'ont pas manifesté dans l'interaction elle-même.³⁶ Lorsqu'ils reviennent sur une interaction passée, les acteurs tendent à expliciter davantage les appuis qui sont à la base de leurs interprétations – y compris

³⁶ Il s'agit d'une version alternative de l'approche par collection, par lequel Kevin Whitehead (2020) a proposé de résoudre le problème de l'invisibilisation de la blanchité au sein de l'analyse de conversation.

pour convaincre leurs interlocuteurs de ces interprétations. En effet, les interprétations indexicales ou contextuelles sont rarement rendues explicites. Mais lorsque les acteurs se livrent à des comptes rendus d'une interaction, ou la débattent après coup, les questions interprétatives remontent à la « surface conversationnelle » (Heritage 1984).³⁷

Cela est le cas surtout lorsque ces interprétations font elles-mêmes l'objet d'une conflictualité entre acteurs. Dans ces situations, les acteurs peuvent justifier leurs compréhensions d'un énoncé ou d'une situation en explicitant les indices de contextualisation pertinents – y compris en déployant des connexions qui dépassent le cadre de l'interaction immédiate – afin de démontrer la justesse, voire la nécessité, de leurs interprétations. Ce genre de discours rapporté nous fournit alors un accès à des moments privilégiés où les acteurs reviennent sur ce qui s'est passé et en font un bilan. Cela nous permettra de nous pencher sur les pratiques de contextualisation (ou d'historicisation) des acteurs. Il s'agira donc de voir comment les acteurs eux-mêmes se réfèrent au passé ou plus généralement à un « contexte », le réinterprétant et produisant ainsi son objectivation, toujours potentiellement conflictuelle. Nous verrons par exemple certains acteurs défendre la pertinence du contexte politique local de Béziers ou de l'histoire de Raguse comme fournissant le cadre indispensable à partir duquel il faudrait analyser les prises de parole de ses habitants. D'autres mobiliseront également le cadre « public » ou « privé » dans lequel une interaction a lieu pour en tirer des conclusions interprétatives (par exemple, le fait qu'en public les personnes tendraient à dissimuler leurs « vraies » opinions). Nous avons vu que les sociologues s'affrontent sur ces questions : les acteurs sur le terrain font de même, pouvant également contester la pertinence de certains éléments de contexte pour l'interprétation des énoncés. De notre côté, il ne s'agira pas d'arriver à prouver que tel ou tel élément de contexte est pertinent en soi pour l'interprétation d'une situation, mais de voir ce que les acteurs défendent comme pertinent (ou pas) : il s'agit en somme de voir que les acteurs peuvent régulièrement se livrer à des procédures analytiques très proches de ce que font les sociologues.³⁸

Il en va de même pour ce qui est des propriétés ethno-raciales des interactants. En prolongeant les réflexions des sociologues français sur l'embarras que suscite le fait d'avoir à « nommer » les appartenances ethno-raciales, nous avons déplacé la perspective : au lieu d'aborder ce sujet à partir des difficultés affrontées par l'analyste, il s'agira de l'aborder du point de vue des défis que cela pose aux acteurs, en les observant directement en interaction. Cela permettra d'interroger le

³⁷ Soulignons encore une fois que ce qui nous intéressera, au moins dans une première phase, ne sera pas tant d'établir si telle ou telle propriété était *véritablement* pertinente pour les acteurs en situation, mais tout simplement le fait qu'ils la défendent comme telle.

³⁸ En prenant cette perspective, nous poursuivons l'intérêt porté par la sociologie pragmatique pour les processus de qualification et de justification – en les étudiant en tant qu'activités comportant un ensemble complexe de pratiques qui s'appuient sur des ressources normatives partagées (Boltanski et Thévenot 1991 ; Bowen et al. 2021 ; Lamont et Thévenot 2000).

contexte français – mais aussi italien – à partir de la façon dont les acteurs eux-mêmes se posent, et gèrent, les références ethno-raciales (voir aussi Bertossi 2016 ; Schiff et Perroton 2016). Autrement dit, cette thèse aborde les références ethno-raciales – les troubles qu’elles suscitent, les affrontements sur leurs pertinences, les rappels de leur nécessité – comme un objet de négociation sociale. De ce point de vue, notre rôle ici ne sera pas de statuer sur la validité d’usage d’une catégorie donnée, mais d’étudier comment les acteurs s’affrontent sur son recours en situation (Bonu et al. 1994, p. 133). Notre travail vise ainsi à prolonger l’intérêt des analyses critiques du discours pour la difficulté de maniement de ces catégories, en étudiant la mise à l’épreuve de leur emploi par les acteurs eux-mêmes.

Ce déplacement doit permettre de comprendre ce qui pose problème aux acteurs en situation, tant dans l’utilisation que dans l’évitement de ces catégories. Nous verrons que, lorsque les acteurs ordinaires réfléchissent aux groupes qui composent la société, ils peuvent avoir des « élans sociologiques » – en entendant par là un type de raisonnement qui, sans être nécessairement sociologique jusqu’au bout, essaie de tenir ensemble une posture sur les appartenances qui soit tout à la fois *holiste* et *dénaturalisante*. L’ambition de cette thèse sera alors d’arriver à saisir en quoi les acteurs ordinaires aspirent à un tel type de raisonnement, mais aussi en quoi son déploiement se voit régulièrement entravé.

En raison du sujet même de notre thèse, puisqu’il s’agit précisément de décrire la gestion, de la part des acteurs, des catégorisations ethno-raciales, nous faisons le choix de ne pas attribuer nous-mêmes des propriétés ethno-raciales aux participants, mais de suivre ces derniers dans leurs attributions, sans chercher à statuer d’avance quelles caractéristiques seront pertinentes pour eux en situation.³⁹ Cela n’équivaut pas à nier le rôle que ces propriétés peuvent jouer en interaction : il s’agit plutôt de se donner les moyens d’observer comment les acteurs eux-mêmes opèrent ces rapprochements et de les suivre dans la définition qu’ils donnent de la situation. Il ne s’agit donc pas de nier l’existence de processus de racialisation ou d’asymétries entre interactants, mais de focaliser l’attention sur si, et comment, ces éléments sont actualisés – dans l’interaction ou après. Entre autres, cela nous permettra de voir que les acteurs peuvent parfois s’orienter non pas tant vers les propriétés ethno-raciales *spécifiques* des uns et des autres, mais vers le fait qu’ils reconnaissent la situation comme homogène (ou, au contraire, hétérogène) au niveau ethno-racial.

À la différence des travaux en analyse critique du discours qui tendent à faire porter la critique sur les catégorisations ethno-raciales opérées par les acteurs, nous proposons donc d’analyser les compétences critiques des acteurs eux-mêmes à ce sujet. Dans un texte récent, les sociologues Solène Brun et Claire Cosquer proposent une séparation analytique de l’« identité » en trois

³⁹ Une caractérisation *a minima* des participants en termes d’âge, de genre et de profession est fournie, mais il ne s’agira pas d’utiliser ces informations pour *expliquer* le déroulement de l’interaction.

éléments : auto-identification, assignation et socialisation. Les auteures invitent à penser ces dimensions séparément, afin de ne plus conceptualiser la « race » comme une catégorisation, mais comme un ensemble de pratiques : « considérer la race comme ce que l'on *fait*, plutôt que comme ce que l'on *est* » (2022, p. 31). Nous proposons de prolonger cette piste. Si nous nous intéressons à ces trois dimensions – auto-identification, assignation et socialisation – ce sera toutefois à partir de la *normativité* sociale qui les sous-tend. Par exemple, pour se rapprocher de l'un des exemples que l'on aura l'occasion d'explorer sur le terrain biterrois, un acteur peut se penser soi-même et avoir été socialisé comme « Gitan », mais avoir été socialisé aussi au fait que dans certains contextes, notamment institutionnels, il *ne faudrait pas* mettre cela en avant. De même, un acteur peut être assigné et se penser soi-même comme « Arabe », mais trouver inacceptable de se voir renvoyé à cette catégorisation par ses interlocuteurs dans les échanges quotidiens. Les acteurs peuvent bien s'attribuer (ou se voir attribuer) des appartenances ethno-raciales, mais que sont-ils *censés faire* de ces appartenances dans la société étudiée ? C'est grâce à ce déplacement que nous verrons que les acteurs peuvent parfois se demander mutuellement de se distancier des appartenances ethno-raciales. À Béziers, il peut par exemple y avoir une injonction à minimiser la dimension ethno-raciale et à passer sous silence ses appartenances en mettant plutôt en avant des appartenances *colorblind* (de « citoyen » ou de « collègue » par exemple).⁴⁰ À Raguse, l'injonction sera plutôt à *ne pas* évacuer ces appartenances, voire à les mettre en avant. C'est donc en cela qu'il nous paraît important non seulement de distinguer les trois dimensions, mais de voir comment elles sont gérées réflexivement par les acteurs. Il s'agit autrement dit de s'intéresser, encore une fois, à la *réaction au fait* plus qu'au fait en soi. La comparaison internationale montrera que la normativité qui sous-tend la gestion des identités ethno-raciales n'est pas du tout la même entre Béziers et Raguse.

Ces déplacements sont nécessaires pour honorer la tâche compréhensive, et donc anti-réductionniste (IV), de la sociologie en arrivant à saisir la pluralité des logiques d'actions qui sont exprimées par les pratiques des acteurs (Boltanski et Thévenot 1991 ; Boltanski 1990 ; Lemieux 2009a ; Lemieux 2018 ; Thévenot 2006). Par exemple, on ne saurait analyser le fait que les acteurs modulent leurs énoncés selon les interlocuteurs ou qu'ils ne fassent pas toujours recours aux catégories ethno-raciales en le réduisant uniquement à des poursuites d'intérêts individuels ou à des stratégies d'évitement de blâme. Si des considérations de préservation de la face peuvent être

⁴⁰ C'est ce que fait Mireille Eberhard lorsqu'elle évoque « une 'norme implicite', qui réside dans le fait que la personne potentiellement racisée doit, dans l'interaction de face-à-face, faire 'comme si' ce stigmat n'existait pas » (2022, p.103). Cela se rapproche aussi des remarques d'Abdelmalek Sayad sur « l'hypercorrection sociale » par laquelle le modèle assimilationniste français impose au dominé d'accepter « la définition dominante de son identité » et de faire « tout un travail de présentation de soi et de représentation » (1999, p. 10). À la différence de Sayad, nous considérons que, au moins aujourd'hui, ce travail ne porte pas principalement sur le corps et sur l'apparence physique, mais sur le recours aux catégories ethno-raciales, et qu'il s'agit d'un travail qui ne concerne pas uniquement les minoritaires, mais aussi les majoritaires.

à l'œuvre, nous verrons que cette grammaire du réalisme (Lemieux 2009a) est loin de recouvrir tous les cas de figure. Comme le rappelle Luc Boltanski, la sociologie pragmatique vise à se donner les moyens de rendre compte « des raisons d'agir et les exigences morales que [les personnes en société] se donnent ou voudraient se donner, ne serait-ce qu'à titre d'idéaux » (2009, p. 15). Sur le terrain, nous verrons que si les acteurs se rappellent mutuellement d'adapter les propos en fonction du contexte plus ou moins publique, par exemple, ils peuvent justifier cela par des considérations éminemment *morales*.⁴¹ À l'encontre des auteurs qui affirment qu'« il revient à la théorie politique de réfléchir à des critères clairs et cohérents permettant de distinguer les formes d'expressions acceptables et les autres en raison de leurs conséquences » (Ramond 2016, p.7), nous montrerons que les acteurs ordinaires se livrent aussi eux-mêmes à ce genre d'analyse au quotidien, se rappelant par exemple mutuellement les conséquences potentiellement néfastes d'un propos pour la société. Ce qui nous intéressera ici sera alors de voir comment les acteurs relient certaines pratiques langagières non seulement à leurs « réputation », mais aussi à des aspirations pour un Nous collectif. Ces analyses permettront en somme de voir en quoi les notions d'évitement du blâme et de libération de la parole n'arrivent pas suffisamment à rendre compte des normes que les acteurs se rappellent mutuellement de suivre vis-à-vis des catégories ethno-raciales.

En un mot, cette thèse se propose de travailler sur la réflexivité langagière ordinaire, en entendant par cela non pas une propriété individuelle et volontaire des acteurs (qui nous ferait distinguer entre acteurs « réflexifs » et « non-réflexifs »), mais une propriété des pratiques. Nous parlerons alors de *situations*, voire de *configurations sociales*, plus ou moins propices à la réflexivité langagière sur les catégories ethno-raciales.

Si la sociologie pragmatique nous fournit les outils épistémologiques et méthodologiques nécessaires à l'enquête, elle ne nous paraît pas permettre d'arriver à une véritable explication (et, partant, une véritable prévision) des phénomènes étudiés. De même, elle nous permet uniquement de formuler une « critique interne », c'est-à-dire une critique du point de vue des acteurs en fonction des idéaux qu'ils se donnent (voir par ex. Barthe et al. 2013 ; Moreau de Bellaing 2015). Cette posture, que des lectures hâtives ont pu parfois assimiler à du relativisme moral (Pudal 2023, p. 49), ne nous paraît ici pas totalement satisfaisante. Si la sociologie pragmatique a opéré un passage de la « sociologie critique » à la « sociologie *de la* critique » (Barthe et Lemieux 2002 ; Boltanski 1990b), il s'agit aujourd'hui de refaire de la place à la critique sociologique, sans pour autant retomber dans une critique arbitraire, dans le sens d'un jugement qui n'explicite pas ses fondements scientifiques et, plus précisément, sociologiques.

⁴¹ Voir en particulier les chapitres 3 et 4 de cette thèse.

C'est notamment autour de cette tâche que se développe actuellement le programme de recherche porté par les membres du LIER-FYT et dans lequel cette thèse s'inscrit. S'appuyant notamment sur les théories de l'histoire proposées par Emile Durkheim et par Norbert Elias, ce programme vise à comprendre les conditions socio-historiques derrière la transformation des structures de la connaissance et l'adhésion à certains idéaux.

Dans notre cas, nous verrons que le degré d'individualisation jugé adéquat pour se rapporter aux personnes n'est pas le même à Béziers et à Raguse. Nous verrons que les habitants de Béziers se montrent plus attachés à un idéal d'« individualisme normatif », c'est-à-dire à « l'ensemble de normes de jugements et d'actions qui dispose (...) à penser autrui et à se penser soi-même comme un individu indépendant et autonome et à se comporter adéquatement à cette pensée » (Lemieux 2023). À l'instar de Durkheim et Elias, nous verrons que la valorisation de l'individu n'a pas sa source dans les individus, mais dans la société à laquelle ils appartiennent. De même, le moins fort l'attachement à l'individualisme normatif que nous repérerons sur le terrain ragusain, et le plus grand attachement de ses habitants à un *holisme* normatif, sera également à mettre en relation avec la société à laquelle ils appartiennent. Il s'agit donc de dénaturiser ces idéaux afin d'en identifier leur fondement social.

Afin d'expliquer ces différentes aspirations, ainsi que leur évolution au fil du temps sur chacun des deux terrains, nous nous tournerons donc – dans la quatrième partie de cette thèse – vers leur différente configuration sociale. En particulier, nous analyserons les différents degrés d'hétérogénéité ethno-raciale. En ajoutant à la comparaison synchronique entre les deux terrains une perspective plus diachronique et processuelle, nous verrons que plus l'hétérogénéité ethno-raciale augmente, plus les personnes auront tendance à faire preuve d'attachement à l'idéal de l'individualisme normatif et donc à éprouver davantage de tensions vis-à-vis des références aux appartenances ethno-raciales.

L'ambition de ce programme de recherche est donc d'arriver à expliquer non pas le *degré*, mais le *type* de réflexivité langagière que les différentes sociétés, en raison de leur configuration, mettent en œuvre pour maîtriser les dynamiques du monde moderne, dont par exemple les phénomènes migratoires (Blitstein et Lemieux 2018). En somme, si honorer la tâche compréhensive de la sociologie comporte de commencer par l'observation fine des pratiques des acteurs d'un point de vue symétrique, honorer la tâche critique demande finalement de dépasser la seule observation des pratiques des acteurs pour essayer de rendre compte des processus historiques plus généraux qui les rendent possibles.

C'est donc à partir de la conjugaison entre, d'une part, l'épistémologie propre à la sociologie pragmatique et, de l'autre, une théorie durkheimo-éliasienne de l'histoire que nous arriverons à

montrer que les normes morales qui soutiennent l'accroissement de la réflexivité vis-à-vis de l'emploi des catégorisations ethno-raciales ne sont ni naturelles ni arbitraires : elles sont le résultat des changements historiques intervenus au niveau des configurations sociales.

Méthodologie

Puisque nous souhaitons comparer la réflexivité langagière ordinaire autour des références aux appartenances ethno-raciales dans les échanges biterrois et ragusains, le dispositif d'enquête doit nous permettre d'observer différentes situations de parole où les habitants de ces villes font référence à ces appartenances. Ensuite, nous pourrions analyser les épreuves que les participants à l'interaction font passer à cette parole, et donc les réflexions et les critiques dont elle fait l'objet, en comparant les deux terrains.

Pour cela, nous avons fait appel à différentes méthodes de récolte de données. À partir d'une enquête de terrain immersive et sur la durée, nous avons mobilisé tout à la fois la prise de notes ethnographique, l'enregistrement de conversations ordinaires et la conduite d'entretiens praxéologiques, semi-directifs.

Ethnographie « diffuse » et contraintes de variation

L'objet de la thèse étant passé de la question des centres d'accueil pour demandeurs d'asile à la parole sur les appartenances ethno-raciales, le périmètre du terrain d'enquête s'était vite estompé. Je ne pouvais plus me contenter de visiter les CADA et de demander des entretiens avec les habitants résidant aux alentours de ces centres. D'une enquête ethnographie ciblée sur des lieux particuliers, il a fallu alors passer à un terrain bien plus « diffus ».

Le choix de faire une ethnographie sur deux villes de plus de 75,000 habitants peut paraître hasardeux. Cependant, ce n'était pas la première fois qu'un élargissement du périmètre d'enquête s'était rendu nécessaire au cours de mes recherches. Lors de ma première enquête de terrain, portant sur la participation politique des jeunes universitaires palestiniens de Naplouse, j'avais initialement centré mon enquête au sein de l'université – un campus qui accueillait déjà plus de 20,000 étudiants. Cependant, il m'apparut assez rapidement qu'une compréhension approfondie de la socialisation politique de ces jeunes, demandait de les observer au-delà des heures de cours et des moments de pauses dans l'enceinte universitaire ; il était nécessaire de suivre certains de ces étudiants dans leurs activités quotidiennes en dehors de l'université, par exemple en observant leurs interactions familiales et leurs pratiques marchandes (Casati 2016). Mon enquête de Master aussi avait initialement été pensée comme une analyse des dynamiques internes à un centre d'accueil pour demandeurs d'asile récemment ouvert dans un village rural de Sicile. Dans ce cas également il avait rapidement fallu admettre que les relations entre le personnel local du centre et ses bénéficiaires – notamment la façon dont les premiers distinguaient les seconds entre « méritants » et « non-méritants » – ne pouvaient pas pleinement se comprendre sans regarder les valeurs que les habitants ordinaires du village se rappelaient mutuellement de respecter, dans

leur vie quotidienne, indépendamment de la présence des migrants. Il s'agissait donc, dans ce cas aussi, d'ouvrir métaphoriquement les portes du centre d'accueil pour explorer des dynamiques propres au village tout entier (Casati 2018 ; Casati et Pasquetti 2022).

Si une problématique comparative centrée sur la parole rend cette méthode d'autant plus nécessaire, l'ethnographie diffuse est donc le résultat de plusieurs années de réflexions méthodologiques antérieures. Mes enquêtes précédentes m'avaient déjà largement convaincue non seulement de l'intérêt de ne pas cloisonner le périmètre du terrain de façon trop rigide, mais aussi sur la faisabilité pratique d'une telle démarche. Cette thèse rejoint alors des réflexions similaires sur la nécessité de ne pas délimiter trop rigidelement *a priori* les concepts qu'il s'agit d'étudier. À propos de l'enquête ethnographique du politique, par exemple, Mathieu Berger et Carole Gayet-Viaud écrivent :

L'approche ethnographique s'inscrit donc à contresens de la délimitation *a priori* de frontières entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Elle ne circonscrit pas un domaine d'objets « politiques » en tant que tels. Elle se donne pour contrainte de laisser émerger les contours des choses à partir du déroulement de l'expérience elle-même. (...) Cette indétermination maintenue dans le cours de l'enquête est source d'inquiétude : il faut se livrer au recueil méticuleux et besogneux d'informations dont la pertinence reste longtemps incertaine. L'enquêteur est empêtré dans des histoires dont il n'a pas le fin mot, dont il ne connaît pas le dénouement. C'est là la condition même du possible succès de l'enquête. L'approche ethnographique est peut-être la seule démarche possible pour un tel questionnement, qui s'efforce de rester aussi longtemps que possible indéterminé. (2006, p. 12)

Concrètement, cela s'est traduit en environ 9 mois de terrain (non continus) à Béziers et 6 mois (non continus) à Raguse. J'ai commencé avec un terrain exploratoire d'un mois à Béziers en début 2018 qui m'a permis d'affiner ma problématique de recherche. Ensuite, j'ai alterné les séjours, généralement compris entre un et trois mois, entre Béziers et Raguse, en complétant la récolte de données en 2020. J'ai pu ensuite retourner une dernière fois à Béziers en 2022 et à Raguse en 2023, pour une durée plus limitée (2-3 semaines).⁴²

La problématique étant axée sur la parole au sujet des différences ethno- raciale, la question s'est posée de savoir où, exactement, il aurait été utile de mener mes observations. Si un cloisonnement trop restreint du périmètre d'observation rate en partie de la densité de l'interaction, il n'en reste pas moins vrai qu'un terrain doit faire l'objet d'un travail de délimitation raisonnée au niveau de l'objet. Teun van Dijk affirme qu'il ne serait pas possible « d'aller simplement sur le terrain et d'observer comment, quand, où et avec qui les gens parlent avec d'autres des groupes ethniques.

⁴² J'ai fait le choix de ne pas anonymiser les deux villes car, notamment dans le cas de Béziers, la réputation de la ville était primordiale pour comprendre certaines des dynamiques internes au terrain. Pour protéger néanmoins l'anonymat de mes enquêtés, j'ai opéré d'autres formes d'anonymisation des noms, des associations dans lesquels je les ai rencontrés et de tout autre élément qui aurait pu les rendre reconnaissables.

Il faudrait des centaines de chercheurs et des milliers de situations pour enregistrer suffisamment de données pertinentes » (1987, p. 119). Cet auteur soulève également la question de l'accès à la collecte d'interactions naturelles, suggérant que « les chercheurs (avec des enregistreurs !) n'ont généralement pas d'accès direct aux événements communicatifs naturels, tels que les conversations familiales, les discussions lors de fêtes ou d'autres dialogues dans une grande variété de situations interpersonnelles » (*ibid.*). Étant donné cet état de fait, « la recherche de données [par méthode ethnographique] reviendrait à chercher la proverbiale aiguille dans la botte de foin » (*ibid.*).

Pour cette raison, la plupart des travaux sociologiques sur la « parole raciste » se fondent sur l'analyse textuelle et sur l'enquête par entretien ou *focus groups* (Bucholtz 2010 ; Condor 2006 ; Edward 2003 ; Goodman et Burke 2010 ; Rawls 2000 ; Whetherell et Potter 1992).⁴³ Dans le cas des études plus interactionnistes, la plupart prennent appui sur les interactions en ligne, par exemple au niveau dans les commentaires d'internautes sur les sites d'informations, les blogs ou les groupes Facebook (Mazzega 2013 ; Burke et Goodman 2012 ; Durrheim et al. 2015). Les études sur les références ethno-raciales portant sur des conversations « naturelles » ou « spontanées », dans le sens d'interactions qui auraient eu lieu indépendamment de leur utilisation comme données (Raymond 2018), demeurent peu nombreuses. Certains auteurs ont récemment analysé la façon dont les catégories ethno-raciales sont utilisées dans des contextes institutionnels, tels que les réunions formelles (Shrikant 2015) et les débats radiophoniques (Whitehead 2012 et 2013). Les analyses des références ethno-raciales ancrées dans des conversations ordinaires restent cependant très rares (Pagliai 2009 et 2011).

Une large partie de mon terrain a donc été consacré à l'observation des acteurs en différentes situations ordinaires de face-à-face. Au début, j'ai essayé de mettre à profit les questions très pratiques qui se présentaient à moi au cours de mon installation. Pendant les premières semaines de terrain, je profitais alors de chaque occasion pour demander autour de moi des renseignements pratiques : pouvez-vous m'aider à trouver un logement ? Comment puis-je me rendre à tel ou tel endroit ? C'est comment le marché de ce quartier ? Cela m'a permis de commencer à m'apercevoir que, au moins à Béziers, des références aux appartenances ethno-raciales émergeaient régulièrement dans les réponses des habitants : c'est justement la relative fréquence de ces références dans les conversations biterroises qui m'a convaincue de la possibilité de parier sur la présence de nombreuses « aiguilles » dans cette botte de foin. Comme nous le verrons dans la troisième partie de cette thèse, si j'avais commencé mon terrain à Raguse j'aurais difficilement

⁴³ Ou par questionnaire ou par expériences contrôlées, dans le cas de la psychologie sociale.

pensé à relever ce pari (une différence entre terrains qui fera elle-même l'objet d'analyse notamment dans les chapitres 8 et 9 de cette thèse).

Puisqu'il s'agissait avant tout d'apprendre à voir et à entendre les choses à la façon des habitants, je me suis inspirée de la tradition phénoménologique, notamment des concepts de « *foregrounding* » et de « typification ». Je me suis intéressée à ce que les acteurs locaux « remarquaient » dans leur vie quotidienne, à ce à quoi ils prêtaient attention et qu'ils thématisaient – par leur parole ou simplement par leurs actions – comme saillant. Ainsi, à l'instar de « l'étranger » d'Alfred Schütz, qui apprend graduellement à voir les choses comme les établis, mes enquêtes m'éduquaient à voir et à entendre comme eux : Qu'est-ce qu'ils jugeaient important que je voie et que j'entende ? Comment fallait-il que je relie un événement à son contexte ? Qu'est-ce qui leur posait problème au quotidien ? Comment fallait-il l'interpréter d'après eux ? De quel type de problème s'agissait-il et comment aurait-il fallu le résoudre ? Il s'agissait de voir comme les « aperceptions minuscules » des habitants – un coup de pied donné à une canette vide, l'utilisation d'un mot à la place d'un autre – perdaient leur statut d'« évidence » propre à l'expérience quotidienne et étaient au contraire retravaillées et typifiées comme « problèmes » par les habitants.⁴⁴

À l'instar des travaux de Garfinkel (1984), le fait que quelque chose soit perçu comme un problème (ou pas), n'est pas imposé aux acteurs, mais doit être envisagé comme un « accomplissement pratique continu » des acteurs en tant que membres « compétents » des groupes auxquels ils se veulent appartenir et dont ils partagent les « méthodes ». Autrement dit, nous savons que la façon dont un acteur interprète une situation ne va pas nous révéler une norme générale, qui compte pour tout le monde, mais plutôt une version de la norme, qui va être plus ou moins partagée par le reste de la communauté, donnant parfois lieu à une conflictualité. Au niveau méthodologique, cela implique que les processus de mise en saillance, de problématisation et de typification des problèmes ne nous intéressent pas tellement en tant que tels, mais dans leur prise en compte par le collectif. C'est donc pour cela que les énoncés des acteurs ne sont pas analysés en isolement, mais toujours dans le rapport qu'ils occupent dans le monde social auquel ils appartiennent.

Au-delà de ces premières façons de tester le terrain, n'ayant aucun lien préalable avec les villes de Béziers et de Raguse l'une des priorités initiales a été de créer des liens. Pour cette raison, j'ai fait le choix de loger chez des habitants. Cela a été un choix particulièrement efficace non seulement pour entrer dans le quotidien de certains habitants, mais aussi pour être intégrée à des situations d'interaction et à des réseaux de sociabilité auxquels j'aurais difficilement eu accès autrement (par

⁴⁴ Tout comme la notion phénoménologique de « rupture des évidences naturelles » (ou *epoché*) rejoint celle d'épreuve en sociologie pragmatique, le processus de « typification » recoupe celui de « montée en généralité » (ou de « désindexicalisation » en ethnométhodologie).

exemple, les dîners de famille ou les sorties entre habitants d'une classe d'âge différente de la mienne).

Au-delà des interactions familiales et amicales auxquelles j'ai pu avoir accès par le biais du logement, la question se posait d'où mener mes observations quotidiennes de façon plus systématique. Il me paraissait particulièrement important de pouvoir observer des habitants discuter entre eux en contexte naturel (c'est-à-dire non suscité par moi).⁴⁵ Ne sachant pas à partir de quel critère délimiter les sites d'observation, j'ai initialement commencé par fréquenter tous les lieux qui s'ouvraient à moi au fur et à mesure de mes rencontres. En poussant au plus loin la méthode d'ethnographie diffuse que j'avais pu tester lors de mes précédentes enquêtes, j'ai alors commencé à circuler entre différents espaces et différents groupes d'habitants. Mes journées de terrain ont pris des formes variées : à Béziers, j'ai pu suivre des éducateurs de rue dans leurs déambulations quotidiennes et rejoindre un atelier de tricot pour seniors dans une maison de quartier ; participer aux activités d'une association culturelle et aux réunions d'un conseil citoyen ; aller aux repas-partage organisés par un syndicat tout comme rejoindre les pauses déjeuner avec des enseignants d'école primaire. À Raguse, j'ai pu fréquenter des groupes paroissiaux et assister aux réunions d'une association de lutte contre la Mafia ; passer du temps dans un laboratoire pour le travail du cuir et participer aux activités d'un groupe anarchiste ; faire des observations dans un salon de coiffure et assister à une réunion d'actionnaires pour la création d'une compagnie aérienne régionale. Dans les deux villes, j'ai assisté aux conseils municipaux et fait des observations dans des lieux publics.

Si j'avais initialement imaginé limiter mes observations à trois ou quatre sites clés, j'ai finalement opté pour continuer ces observations « diffuses » tout au long du terrain. Au fur et à mesure des variations de site, je m'apercevais que chacun avait une spécificité qui pouvait être intéressante : telle association avait un but explicitement social, ce qui rendait particulièrement fréquentes les discussions sur les appartenances ethno-raciales ; telle autre ne faisait que du tricot, mais elle était fréquentée par des dames âgées avec qui je n'aurais pas pu discuter aussi aisément autrement ; dans telle autre les adhérents ne se retrouvaient qu'une fois tous les trois mois, mais ses rares activités rassemblaient beaucoup de monde et donnaient lieu à de très longues discussions... Au fur et à mesure que je participais à ces différentes activités, je m'apercevais que chacune pouvait fournir un élément du puzzle, au point qu'il n'était pas du tout évident lesquelles j'aurais pu

⁴⁵ J'avais donc commencé par recenser plusieurs sites d'observation : les instances de démocratie participative, telles que les conseils citoyens ou les comités de quartier, pouvaient être un bon point de départ, notamment car il s'agit de contextes dans lesquels les habitants sont le plus susceptibles d'évoquer les problèmes qu'ils rencontraient au quotidien ; les associations et les ateliers publics dans les maisons de quartier pouvaient donner accès à des moments plus conviviaux, entre personnes ayant sans doute des liens d'interconnaissance et des affinités plus marquées ; les lieux de travail m'auraient permis d'accéder à des discussions entre collègues ; les lieux publics, les cafés ou les commerces pouvaient donner accès aux interactions entre inconnus.

« laisser tomber ». L'ethnographie « diffuse » ne m'a donc pas empêché de retourner aussi à plusieurs reprises aux mêmes endroits et d'y mener des observations plus « situées ».

Les aléas du terrain ont fait le reste. Certains lieux se sont révélés plus faciles d'accès, parfois beaucoup plus que ce que j'aurais pu m'attendre : c'est le cas, par exemple, des dîners entre amis sexagénaires auxquels j'ai été régulièrement invitée par les dames chez qui je logeais à Béziers. D'autres se sont révélés plus compliqués que prévu : j'ai par exemple appris que les cafés et les PMU ne seraient pas forcément des sites d'observation privilégiés, au moins dans mon cas, car sans un statut de participation clair il était très difficile d'avoir accès aux conversations qui pouvaient s'y produire.⁴⁶ D'autres lieux se sont ouverts de fil en aiguille de l'expansion de mon réseau de connaissances sur le terrain.⁴⁷ Au final, mes observations se sont donc déroulées à différents endroits de la ville et avec des populations ayant a priori des propriétés sociales différentes.

Nous avons notamment essayé de pallier aux risques d'homogénéité en agissant sur la variation des lieux d'observation. L'ethnographie diffuse n'est pas, en effet, une ethnographie « au hasard ». Au cours de l'enquête, j'ai en effet veillé à opérer des variations sur la base de différents facteurs. En particulier, j'ai pris soin de varier, autant que possible, le niveau de « formalité » et de « publicité » des contextes d'interaction ; le nombre de participants à l'interaction ; l'âge et le genre des participants ; les quartiers où les interactions avaient lieu. Autrement dit, au lieu d'imposer une contrainte « par réduction » (moins de sites d'observations, moins d'acteurs, moins de situations), j'ai choisi de mettre une contrainte « par variation ».

Ces variations n'ont bien évidemment pas l'ambition de viser l'exhaustivité ni de pouvoir faire l'objet d'une analyse statistique. Il s'agissait tout simplement de s'assurer que l'ethnographie diffuse soit effectivement diffuse⁴⁸, tout en considérant que la multiplication de cas ne peut pas

⁴⁶ Quentin Schnapper (2021), qui a mené une enquête ethnographique dans les commerces d'un bourg périurbain de l'ouest de la France, explique l'importance d'obtenir un rôle dans ces espaces. De mon côté, s'il m'a été difficile d'enquêter dans les cafés, il m'a été plus facile de mener des observations-participantes dans un commerce spécialisé en manufacture du cuir à Raguse, grâce à ma connaissance des propriétaires, ce qui me donnait accès à « l'autre côté du comptoir ».

⁴⁷ La question des biais d'observation s'est posée, dans la mesure où une méthode de prise de contact « en boule de neige » risquait d'amener à une surreprésentation d'un même type de profil. Certains des habitants avec qui j'ai pu passer le plus de temps ont en effet en commun de se dire « contre le racisme ». Dans la deuxième partie de la thèse, nous aborderons directement la question de comment mettre à profit des observations intensives auprès d'acteurs ayant, *a priori*, des caractéristiques proches. Cependant, comme nous le verrons, les tendances de parole que nous avons identifiées n'étaient visiblement pas la prérogative d'un seul groupe social : les variations internes à chaque terrain (en fonction des groupes sociaux, par exemple, ou des situations d'interaction) se sont révélées en effet beaucoup moins significatives que les variations entre les deux terrains : l'intérêt principal de la thèse se situe justement dans l'explication des différents « airs de famille » au niveau de la parole entre les deux terrains.

⁴⁸ Notons cependant que, si nous avons décidé de procéder par variations, cela ne nous a pas empêchés d'effectuer des observations plus régulières et intensives dans certains contextes et auprès de certains habitants - c'est le cas, par exemple, de l'association Soleil, dont les observations feront l'objet à elles seules du chapitre 7. De même, comme évoqué plus haut, il y a des acteurs – notamment mes « colocataires » – que j'ai pu revoir à plusieurs reprises dans mes retours sur les terrains et que j'ai pu observer dans un grand nombre de situations. Globalement, cette thèse rendra compte à

être une fin en soi. Nous partageons en cela l'avis d'Irene Bloemraad pour qui la comparaison de cas n'est pas très utile lorsqu'elle n'est pas guidée par une réflexion sur la façon dont cela aide effectivement la progression de l'enquête. Comme cette auteure le résume bien de façon imagée, « la comparaison est la plus productive lorsqu'elle fait de l'altérophilie analytique » (2013, p. 30). Il s'agit en somme de faire en sorte que chaque élément présenté apporte du poids à l'argument, le rendant ainsi progressivement plus fort.

Plus précisément, à l'instar des travaux de Camille Hamidi (2012), il s'agissait de se donner les moyens de tester les hypothèses qui pouvaient émerger au fil du terrain. Au lieu de chercher des confirmations à une théorie, la variation permet de procéder par réfutation. L'enjeu étant alors de rechercher systématiquement les « cas limites », qui permettent de « mettre la théorie à l'épreuve dans ses marges afin de spécifier ses conditions de validité, de la raffiner et ainsi de la reconstruire » (Hamidi 2012, p. 97). Les deux premières parties de cette thèse peuvent précisément être lues comme procédant par cas limites (au niveau théorique), internes au terrain biterrois, ce qui nous permettra d'arriver à une première élaboration d'une hypothèse générale. C'est justement par ce procédé que nous verrons que les variables que j'avais sélectionnées initialement, bien qu'elles puissent avoir un effet sur l'interaction, ne sont finalement pas les plus explicatives des variations dans la réflexivité langagière. L'enquête montrera donc l'importance d'un facteur que je n'avais initialement pas inclus parmi les variables, à savoir le fait que l'interaction soit perçue par les participants comme homogène ou comme hétérogène au niveau ethno-racial.

C'est à ce moment que, en suivant toujours Hamidi (2012), la théorisation gagne à procéder par « cas négatifs », à savoir des cas où l'hypothèse théorique ne fonctionne pas, ou pas complètement. La comparaison avec Raguse, dans la troisième partie de cette thèse, aura précisément ce rôle : la théorie développée à partir du terrain biterrois ne fonctionnant pas complètement sur le terrain sicilien, la comparaison internationale nous oblige à spécifier davantage, et beaucoup plus finement, les conditions nécessaires pour que les interactants fassent preuve de réflexivité langagière au sujet des références ethno-raciales.

Un point mérite aussi d'être abordé avant de poursuivre. Il pourrait sans doute paraître étrange que les associations de militants d'extrême droite ne figurent pas parmi les sites d'observation explorés dans cette thèse. Cela est lié à plusieurs considérations : en premier lieu, l'extrême droite et ses adhérents ont déjà fait l'objet de très nombreuses études (Bizeul 2003 ; Boumaza 2002 et 2015 ; Lehingue 2003 ; Mauger et Pelletier 2016 ; Marchand Lagier et Lehingue 2017 ; Mayer 2002,

la fois d'interactions imprévisibles avec des acteurs que je n'ai rencontrés qu'une fois et des relations de terrains plus longues et articulées. Si dans le deuxième cas l'observation gagne sûrement en profondeur, dans le premier les observations ne sont pas non plus inutiles pour autant, car elles fournissent des compléments importants pour répondre à la problématique.

pour ne citer ici que quelques exemples). Dans une ville comme Béziers, dont la réputation médiatique en ce sens a déjà été évoquée (Alonso 2017 ; Le Monde 2015 ; Vassakos 2021), il m'a paru plus judicieux de m'intéresser à la parole des habitants « ordinaires », plutôt que de me concentrer sur les politiciens et les militants, qui peuvent d'ailleurs être considérés des professionnels de la parole publique. Il ne faut pas oublier que, malgré l'élection d'une mairie d'extrême droite, l'abstentionnisme reste le « premier parti » dans les élections municipales à Béziers comme à Raguse (voir aussi Belmessous 2019).⁴⁹ La focale de notre thèse s'est donc portée principalement sur les expériences moyennes (Gayet-Viaud 2022).⁵⁰

Dans ce travail, nous avons également fait le choix de ne pas aborder directement les discours qui peuvent circuler dans les médias officiels ou sur les réseaux sociaux. Plusieurs analystes ont suggéré qu'il existe une relation interdiscursive entre les discours ordinaires et ceux produits par les médias de masse ou proposés par les partis politiques. Les études de van Dijk (1987), Santa Ana (2002) et Chavez (2001), par exemple, maintiennent que les médias européens et étatsuniens jouent un rôle non seulement dans la construction d'images négatives au sujet des immigrés et des étrangers, mais aussi dans le fait de rendre la « racialisation » des discours ordinaires banale et non-marquée. Notre enquête montre cependant que ces résultats méritent d'être nuancés : bien que les références ethno-raciales soient en effet généralement traitées comme non-déliées et non-marquées sur le terrain ragusains (voir aussi Pagliai 2011), cela ne semble pas être tout à fait le cas sur le terrain français. Et cela en dépit d'une mairie d'extrême droite gérée par un ancien journaliste dont la force communicative tend à être largement reconnue et redoutée par les analystes (Vassakos 2021).

Dans notre démarche pour proposer une « analyse socio-pragmatique du discours », nous nous intéresserons plutôt à la façon dont les acteurs sur le terrain font eux-mêmes référence à des discours politiques et médiatiques, à leurs interprétations de ces discours et à leurs analyses de l'influence de ces discours sur la parole ordinaire. Si la communication politique et médiatique a des effets sur les acteurs ordinaires, ces effets ne sont pas unilatéraux et mécaniques : ils ne peuvent donc se saisir que d'un point de vue relationnel, c'est-à-dire à partir de leur *réception* (Goulet 2010). Il s'agit donc de s'intéresser plutôt à la façon dont les acteurs ordinaires adhèrent ou pas à ces discours, et à la façon dont un « contrôle par les pairs » est également mis en place par les acteurs au sujet de la réception de ces discours.

⁴⁹ Si j'ai choisi d'assister aux réunions politiques qui ont eu lieu dans les deux villes en correspondance des élections municipales de 2018 à Raguse et de 2020 à Béziers, il s'agissait avant tout de les prendre comme des situations pouvant donner lieu à des débats entre les candidats et la population ordinaire.

⁵⁰ Précisons que lorsqu'on parle de « cas limites », on se réfère à des cas qui, du point de vue de l'hypothèse théorique formulée par l'analyste, apparaissent comme relativement loin du prototype. Cela n'empêche pas d'axer la recherche sur les expériences moyennes d'un point de vue empirique, c'est-à-dire au niveau de l'expérience quotidienne des habitants ordinaires.

D'autres travaux s'interrogent également sur l'impact des réseaux sociaux et des environnements numériques dans l'expression de la « parole raciste ». Certains analystes remarquent qu'exprimer des opinions socialement indésirables serait moins problématique sur les forums de discussion en ligne, notamment en raison de la possibilité de parler en forme anonyme. Burke et Goodman, par exemple, concluent que « l'opposition aux demandeurs d'asile est moins problématique dans un environnement en ligne » (2012, p. 30) et que le langage dans ces contextes est « moins prudent (*less guarded*) et plus extrême » (*ibid.* p. 21).

Dans cette thèse, nous avons fait le choix de ne pas aborder les interactions sur les réseaux sociaux et les forums de discussion en ligne. D'une part, une telle enquête aurait demandé un dispositif méthodologique propre et, surtout, un travail de collection et d'analyse qui, pour sa taille, aurait pu facilement faire l'objet d'une thèse à part entière. D'autre part, des travaux en ce sens, y compris en perspective interactionniste, existent déjà ou sont actuellement en cours (Mazzega 2013 et 2016 ; Durrheim et al. 2015 ; Tittel 2022a et 2022b). La limite des analyses qui se cantonnent aux seules prises de parole sur les réseaux sociaux, toutefois, est que ces interactions ne permettent pas de travailler sur le substrat social à partir duquel elles se constituent : il n'y a pourtant pas de de commentaire, dans l'espace numérique ou en dehors, qui apparaisse *ex-nihilo*. Nous avons alors fait le choix de donner la priorité aux interactions ordinaires en présence, tout en suivant les acteurs dans leurs références à ce qu'ils ont pu lire ou écrire dans les environnements numériques. Nous verrons par exemple en quoi les commentaires en ligne peuvent faire l'objet de récits d'indignation (du type « tu ne croirais pas à ce que les gens peuvent écrire sur Facebook ! »).

Descriptions minces, enregistrements et transcriptions

Au début de l'enquête, n'ayant pas encore décidé de travailler spécifiquement sur la « parole » et n'étant pas encore familière avec les exigences méthodologiques de l'analyse de conversation, je n'avais pas pensé à enregistrer. À la différence des entretiens formels (que j'ai enregistrés depuis le début du terrain), lors des observations ou des conversations informelles, je prenais simplement des notes sur carnet. Deux précautions méthodologiques principales animaient néanmoins mes pratiques de prise de note. Premièrement, je veillais à faire des « descriptions minces » (Rémy 2009) des scènes auxquelles j'assistais. À l'inverse des descriptions « épaisses » encouragées par Clifford Geertz, où le déroulement de l'action se mêle aux interprétations de l'ethnographe, la description « mince » vise à garder bien séparées la tâche de description et celle d'analyse, d'explication et de critique.⁵¹ À l'instar des principes épistémologiques et théoriques que nous nous sommes donnés, nous considérons en effet que :

⁵¹ Voir aussi la distinction entre « tâches techniquement premières » (description, compréhension) et « tâches techniquement secondes » (explication, prévision, critique) proposée par Lemieux (2011).

Définir d'emblée l'exigence critique par le prisme exclusif de la dénonciation, c'est risquer de subordonner l'appréciation de la justesse des descriptions à leur univocité, leur potentiel militant. (...) [S]i l'on se garde d'une telle réduction, il devient indispensable de rendre justice à la réalité et à sa complexité, avant de pouvoir formuler quelque critique que ce soit. La temporalité est ici encore décisive : il s'agit d'abord de décrire et de comprendre ce dont on parle, selon une perspective interne, avant de prétendre formuler des jugements en extériorité. (Berger et Viaud 2006, p. 28-29).

Deuxièmement, et en lien avec le premier point, j'utilisais des techniques de sténographie afin de pouvoir noter à la main le plus rapidement et efficacement possible. Dans la plupart des cas, je prenais donc mes notes directement au cours de l'interaction (dans les cas où la situation rendait cela impossible, je veillais à noter le plus tôt possible après l'interaction). Si cela a permis de recueillir les échanges mot par mot, et si nous faisions déjà attention aux pauses longues et aux éléments prosodiques les plus saillants (par exemple, les variations de volume), il est évident que cette méthode n'atteint pas le degré de précision d'un enregistrement.

Une fois que je me suis aperçue de l'intérêt de disposer d'un enregistrement des interactions observées (ce qui s'est malheureusement produit à un stade déjà plutôt avancé du terrain), d'autres questions se sont posées. L'enregistrement vidéo – le seul permettant une analyse des contenus non-verbaux de l'interaction, tels que les gestes et les regards – me paraissait trop intrusif pour le genre de sites où je menais mes observations. J'ai donc opté pour des enregistrements par dictaphone.

Les réunions publiques donnaient la possibilité d'enregistrer sans besoin d'accord préalable (voir Whitehead 2019 pour une discussion sur l'utilisation comme données de conversations dans lesquelles les participants n'ont ni la perception ni l'attente de confidentialité). Dans le cas de réunions associatives ou des observations dans les écoles, je demandais l'autorisation au préalable. Je me présentais toujours en tant qu'« étudiante en sociologie menant une recherche sur la ville et les problèmes de ses habitants ». J'ai privilégié une présentation en qualité d'« étudiante en sociologie », plutôt que comme « doctorante » ou « sociologue », afin de limiter l'effet d'asymétrie que cela aurait pu avoir sur mes enquêtés. J'ai pu parfois privilégier la catégorie « doctorante », souvent sous conseil de mes informateurs les plus proches, dans les cas où ce statut pouvait faciliter l'obtention d'un rendez-vous avec certaines institutions ou personnalités publiques). De même, sur les deux terrains (bien qu'en mesure majeure à Béziers), j'ai pu m'appuyer sur mon statut d'« *outsider* ». Lors de mes enquêtes précédentes, j'avais d'ailleurs déjà pu remarquer que le fait d'avoir un accent étranger tendait à faciliter les échanges. À Béziers, ce genre de décalage linguistique a parfois permis de pallier, au moins partiellement, au déséquilibre entre enquêté et enquêteur. À Raguse mon accent, perçu comme un « parler du Nord » proche de l'Italien standard, différait de la variété utilisée localement. En ce sens, j'ai pu m'appuyer sur un statut d'outsider, mais le décalage linguistique n'a sans doute pas eu les mêmes effets que sur le

terrain français (voir chapitre 9). De même, le choix de présenter un intérêt pour « la ville et les problèmes de ses habitants » permettait de cadrer l'interaction sur des problématiques concrètes, sans pour autant imposer, ni suggérer, aucun cadrage ethno-racial. Nous reviendrons sur ce point dans quelques pages.

Au moment de la première prise de contact, donc, lorsque je demandais de pouvoir intégrer les réunions et prendre des notes dans mon carnet, je demandais également l'autorisation à enregistrer, notamment dans l'objectif de ne pas oublier des informations importantes. Enfin, dans le cas de conversations impromptues, j'ai parfois pu enregistrer⁵² lorsque j'étais particulièrement en confiance avec les acteurs, qu'ils étaient au courant de mes intérêts pour les interactions à des fins de recherche et qu'ils m'avaient autorisée à assister à des échanges et à prendre des notes ; ou alors, au contraire, lorsque l'interaction se passait avec des inconnus dans l'espace public (par exemple, en rentrant dans une boulangerie). Au-delà de ces derniers cas, où les participants à l'interaction sont anonymisés de fait, j'ai bien évidemment pris soin d'anonymiser non seulement le nom de mes enquêtés⁵³, mais aussi tout élément qui aurait pu les rendre reconnaissables. Dans beaucoup de cas, le fait d'avoir tissé des relations sur la durée m'a permis non seulement d'être autorisée, mais aussi invitée à participer à une grande quantité de moments associatifs et conviviaux; de même, comme bon nombre d'anthropologues ont pu le remarquer, au fil du temps la présence de l'ethnographe peut devenir « banalisée » au point que ses carnets de notes et son dictaphone sont à peine remarqués.

Lorsque les données ont pu être enregistrées, nous avons adopté un système de transcription inspiré de l'analyse de conversation (Jefferson 2004), afin de gagner en granularité. Cependant, pour faciliter la lisibilité, et en prenant à cœur la remarque de Vincent et Heisler (1999) pour qui « il est possible de rendre compte de la langue parlée sans tomber dans des codes opaques », nous avons fait le choix d'adopter une transcription orthographique même lorsque la prononciation peut être éloignée de la graphie (nous écrivons par exemple « je suis » au lieu de « chouis »), tout en nous attachant à restituer le niveau de registre (nous écrivons « y'a » ou « faut voir » au lieu de « il y a » ou « il faut voir », si le locuteur n'énonce pas entièrement ces expressions).

La ponctuation représente les marques les plus claires du découpage prosodique : le point indique un intonème⁵⁴ terminal, la virgule une rupture, le point d'interrogation un intonème interrogatif et le point d'exclamation un intonème exclamatif. Les pauses longues, qui dépassent celles indiquées par la virgule, sont indiquées par leur durée entre parenthèses simples : par exemple,

⁵² Certains des échanges les plus pertinents pour ma recherche se sont produits de façon inattendue, dans des moments où mon dictaphone n'était pas allumé. Cela contribue à expliquer pourquoi une bonne partie de mes données est constituée de notes ethnographiques, écrites pendant l'interaction ou dans la foulée.

⁵³ La seule exception concerne les personnalités publiques, tel que le Maire de la ville ou d'autres personnages politiques locaux, lorsqu'elles parlent *en qualité de personnalité publique* (par exemple, lors d'un conseil municipal).

⁵⁴ Entendu comme un ensemble de traits prosodiques.

une notation comme « (2.5s) » indiquera une pause de 2 secondes et demie. Les « (h) » en milieu de mot indiquent que celui-ci a été prononcé en riant, alors que les passages prononcés en souriant sont entourés du signe « £ ». Deux crochets simples alignés sur deux lignes différentes indiquent un chevauchement de parole, les deux points un allongement vocalique, le tiret un arrêt soudain, le signe « ° » entoure les mots prononcés à un volume sensiblement plus bas que le reste de la phrase. Les mots appuyés sont soulignés, tandis que les MAJUSCULES sont utilisées pour indiquer une augmentation sensible du volume (mots criés ou hurlés). Les éléments non-verbaux (rires, gestes...) sont indiqués entre doubles parenthèses et en italique. Les guillemets simples indiquent le début d'un discours direct rapporté par l'acteur. Lorsque la transcription d'un passage n'est pas certaine (par exemple parce qu'on n'entend pas bien dans l'enregistrement), la transcription est proposée entre parenthèses. Les informations entre crochets sont des ajouts de notre part pour clarifier le sens de la phrase, si nécessaire. Trois petits points entre parenthèses sont utilisés pour indiquer qu'une partie de l'enregistrement a été omis. Pour résumer, pour les symboles qui s'éloignent de l'usage courant :

[	chevauchements
(0.2)	secondes de pause
te:::xte	allongement vocalique
<u>texte</u>	passage appuyé
TEXTE	passage crié
°texte°	passage murmuré
((<i>geste</i>))	actions non-verbales
tex-	interruption d'un mot avant la fin
£ texte £	passage prononcé en souriant
t(h)ex(h)te	passage prononcé en riant
(texte)	passage à peine audible pour lequel la transcription n'est pas sûre
(___)	passage inaudible

Les entretiens praxéologiques pour dépasser l'étude des « représentations »

L'observation participante a été complémentée par des entretiens semi-directifs.⁵⁵ Je présentais toujours mon étude comme une recherche de sociologie pourtant sur les « problèmes » que les habitants pouvaient rencontrer au quotidien. Je ne présentais pas la recherche comme portant spécifiquement sur la parole, les appartenances ethno-raciales, l'immigration ou le racisme. Il s'agissait pour moi de voir si l'enquête introduisait ces sujets au fil de la discussion (ce qui, comme nous aurons l'occasion de le voir, était bien plus fréquent sur le terrain biterrois que sur le terrain

⁵⁵ Parfois, j'ai pu utiliser les entretiens simplement comme une première façon de rentrer en contact avec des acteurs auxquels j'aurais difficilement eu accès de façon plus ordinaire, telle que les personnalités politiques, les journalistes ou certains acteurs ordinaires qui ne fréquentaient pas les lieux de sociabilité où je menais mes observations. Leur demander de m'accorder un entretien sociologique sur leur ville était une façon pratique de prendre un premier contact et d'obtenir ensuite l'accès à d'autres espaces ou situations qui ne m'auraient pas été accessibles autrement.

ragusain).⁵⁶ Cette posture nécessite d'une certaine disponibilité temporelle pour accepter d'aborder longuement des sujets qui ne sont a priori pas l'objet de l'enquête, comme les difficultés du tri sélectif ou encore le manque de place de parking. Cela n'est jamais du temps perdu : c'est en faisant preuve de « tact » (Rémy 2014) que l'on tisse des relations, et que l'on est invité à participer dans les cercles de sociabilité locale. Il s'agit donc d'avoir à cœur le caractère itératif des enquêtes qualitatives, ce qui demande en revanche de leur accorder des temps longs (Becker 2009).

Si les sujets pouvaient varier donc, nous avons néanmoins préféré organiser les entretiens autour de questions « praxéologiques ». Par ce terme, nous indiquons des questions portant sur les pratiques des acteurs plutôt que sur leurs ressentis directement. Dans un entretien praxéologique, il s'agit donc d'orienter les questions non pas vers l'individu, ses stratégies ou sa trajectoire, mais vers les micro-épreuves qui jalonnent sa pratique. Au lieu d'interroger l'enquêté de façon générale (« que pensez-vous de... ? »), qui tend à susciter des réponses abstraites, nous avons axé les conversations sur des enjeux concrets et situés. Ainsi, au lieu d'utiliser les entretiens pour investiguer les « représentations » des acteurs, nous les mobilisons pour saisir le type de problèmes pratiques et leurs jugements, en reconstruisant la boucle entre « action » et « croyance » (à l'instar encore une fois de la notion d'épreuve en sociologie pragmatique : ce qu'on vit, ce dont on fait l'expérience, est susceptible d'infléchir ou de valider notre stock de connaissances sur le monde). À travers le retour des acteurs sur des événements (négatifs ou positifs), il est alors possible d'observer comment l'évènement a été interprété, si et comment ces interprétations s'appuient sur des références ethno-raciales, comment les acteurs justifient leurs réactions et quelles conséquences ils tirent de son déroulement.

Inspirée encore une fois des processus quotidiens de « typification » étudiés par l'anthropologie phénoménologique, cette thèse se concentrera sur la façon dont *la parole* devient (ou pas) l'objet de problématisations au quotidien. À la différence des approches phénoménologiques, toutefois, qui tendent généralement à prôner une approche individuelle, voire cognitive, nous avons adopté une perspective résolument sociologique, sans se cantonner à faire un état des « représentations » des acteurs. S'il s'agit de comprendre comment les individus définissent une situation, cela ne revient pas à prendre les processus de problématisation et de typification comme des opérations individuelles : la définition d'une situation doit être partagée, ou au moins

⁵⁶ Nous avons également tâché d'éviter les formulations introduisant implicitement les questions de « race » ou de « racisme ». Eberhard, par exemple, explique d'avoir utilisé la phrase d'accroche suivante dans ses entretiens au sujet de l'expérience de la discrimination raciale : « J'aimerais que vous me racontiez des situations de la vie courante au cours desquelles vous avez le sentiment de ne pas avoir été traité-e normalement ou de façon correcte. Mais avant, pourriez-vous me parler un peu de votre histoire et de celle de votre famille, pour que je puisse mieux vous situer ? » (2022, p. 93). Il nous semble que, bien que cela ne soit pas explicite, l'enchaînement de ces deux demandes, et donc l'implication d'une relation entre les deux, risque de contribuer à diriger la réponse de l'enquêté.

relativement acceptable, par le milieu auquel l'individu appartient ou aspire à appartenir. Voilà pourquoi nos questions en entretien étaient axées de façon à saisir comment l'interprétation d'un événement de la part d'un acteur se situait vis-à-vis de l'interprétation d'autres personnes, soit dans leur entourage proche soit au sein de groupes sociaux identifiés par l'enquêté comme plus éloignés du sien.

En entretien, nous avons fait le choix de nous montrer « un interlocuteur bienveillant, ou dont l'attitude ne dit pas d'emblée qu'il n'adhère pas [au propos de l'enquêté] » (Favret-Saada 2019, p. 171), même si cela ne nous empêchait pas parfois de montrer nos doutes ou nos désaccords, en invitant l'enquêté à aller plus loin dans son analyse. L'un des principaux soucis de la sociologie et de la sociolinguistique vis-à-vis des entretiens a longtemps été d'éviter les « contaminations » de l'enquêteur et de préserver l'« authenticité » de la parole de l'enquêté. Cela a amené certains à expérimenter avec des techniques de mise à distance. Dans un article qui sera ensuite largement commenté, William Labov et Joshua Waletzky (1967), par exemple, suscitaient des récits d'événements personnels et restaient silencieux tout au long du récit pour éviter de « fausser » les résultats. Emanuel Schegloff (1997) critiquera cette méthode et soutiendra que c'est plutôt cette technique du silence qui tend à fausser les résultats : dans la vie réelle, les récits sont toujours situés et l'auditeur fait partie de la coproduction de l'histoire, de sorte que ne pas montrer de réaction au fil du récit ne peut qu'affecter le déroulement de l'entretien, d'autant plus dans les cas d'histoires présentées par le locuteur comme particulièrement « excitantes » ou, dans notre cas, comme particulièrement « scandaleuses » ou « révélatrices » d'un certain état de la société d'après l'enquêté. Ainsi, « en traitant le destinataire comme fondamentalement étranger (et donc source de "biais") (...) on a manqué l'occasion de resituer le récit dans le contexte social, de voir que le destinataire est une composante irrémédiable de la narration d'une histoire. (...) Même si les destinataires restent inexpressifs (et peut-être surtout dans ce cas), leur présence et leur comportement participent à la narration de l'histoire » (Schegloff 1997, p. 102).

Notons que les caractéristiques mutuelles du chercheur et de ceux qu'il observe (l'âge, le genre, la couleur de peau, le milieu social supposé, la façon d'être...) participent également, et de façon sans doute encore moins maîtrisable, au déroulement des entretiens et des observations. Tantôt elles peuvent les faciliter, tantôt elles peuvent les rendre plus difficiles. Comme bon nombre de sociologues de la « race » et du racisme l'ont relevé, lorsque des questions délicates se posent en entretien – les appartenances et les différences ethno-raciales étant un bon exemple – les enquêtés peuvent avoir tendance à se demander si l'enquêtrice est « de leur côté », et à supposer une réponse à cette question sur la base des propriétés sociales mutuelles (Palomares et Tersigni 2001). Nous verrons en effet que certaines de mes propriétés sociales – femme, d'environ 30 ans, poursuivant des études supérieures, ayant un parler reconnu comme non-local – seront parfois

mobilisées par les acteurs pour me situer. Mes propriétés ethno-raciales aussi influenceront aussi certaines relations. Si sur les deux terrains j'étais reconnue comme « Blanche », comme nous le verrons, mon statut était néanmoins différent. À Béziers, les acteurs tendaient plutôt à se référer à moi en tant qu'« Italienne » : tantôt au sens de « pas Française » ou d'« outsider » nécessitant d'être guidée dans sa compréhension des dynamiques locales ; tantôt au sens de provenant d'un pays « méditerranéen » où la religion revêtirait une place très importante dans la société, à la différence de la France – ce qui pouvait parfois être pris par certains interlocuteurs comme une forme de proximité naturelle avec certains aspects de la culture arabe et gitane. À Raguse, nous le verrons aussi, mon statut était principalement celui d'outsider, l'un des aspects le plus souvent mobilisés par les habitants, souvent sur le ton de la blague et parfois de la moquerie, étant mon accent « du Nord » et ma peau « trop blanche » pour être Sicilienne.

Parole privée, parole publique : y a-t-il des interactions « plus vraies » que d'autres ?

La presque totalité des enquêtes sur la « parole raciste » parle des différences importantes entre discours privés et publics, entre « scène » et « coulisses », bien que la nature de ces différences soit trop souvent *supposée*, plutôt qu'observée. Depuis longtemps, les analystes se disent conscients de la possibilité que certaines interactions, notamment les entretiens avec l'enquêteur, soient « contaminées » par la gestion des impressions : les acteurs adaptent leur discours pour ne pas sembler racistes et/ou pour donner une image positive d'eux-mêmes (Billig 1991, Billig et al. 1988, Wetherell et Potter 1992). En psychologie sociale, cette préoccupation a conduit au développement d'une variété de techniques pour la mise en place de questionnaires ou d'expériences de laboratoire censées encourager les personnes interrogées à répondre « plus honnêtement » et à révéler leurs « véritables croyances » (Fazio et al. 1995 ; Krumpal 2013 ; Jones et Sigal 1971 ; Nederhof 1985 ; Sigall et Page 1971 ; Tedeschi 2013).

En sociologie, notamment dans le cas d'enquêtes ethnographiques, la question de la différence entre parole en public et parole en privé a aussi été largement interprétée comme un « biais » à contourner. Pour cette raison, certains chercheurs choisissent de mener leurs enquêtes en « s'infiltrant » dans des groupes d'extrême droite et en dissimulant leur identité et/ou leurs opinions politiques (Avanza 2010).⁵⁷ Lorsqu'au contraire les auteurs choisissent d'enquêter « à visage découvert », la préoccupation est de ne pas arriver à saisir l'objet et d'être contraint à une analyse du racisme uniquement dans ses formes « respectables ». Marie Peretti Ndiaye, dans son

CComme nous l'apprend la phénoménologie, toute perception est toujours aspectuelle ou perspective : on n'est jamais conscients de l'objet simpliciter, mais toujours de l'objet d'une façon particulière, sous une description particulière (Zahavi 2010).⁵⁷

⁵⁷ Les discussions en ligne sont parfois utilisées comme une alternative pour accéder à cette parole plus « vraie », l'anonymat des interventions étant supposé œuvrer pour l'authenticité des expressions qu'y sont exprimées.

enquête sur la parole raciste en Corse, explique par exemple qu'elle s'est trouvée à devoir « composer avec un mécanisme d'invisibilisation inhérent aux expressions contemporaines du racisme » (2015, p. 89). Cela est souvent présenté comme une limite de l'enquête ou une faiblesse méthodologique, qui n'aurait pas permis d'accéder à la parole « scandaleusement raciste » (Bonilla-Silva 2006, p. 78) qui est censée se produire en coulisses.⁵⁸ Ces postures tendent toutefois à présupposer deux éléments : premièrement, que les acteurs en privé se livrent régulièrement à de la parole raciste débridée ; deuxièmement, que cette parole privée soit plus « authentique » et plus « vraie » que la parole de ces mêmes acteurs en public.

Cette thèse souhaite faire un pas de côté sur ces questions. Il ne s'agit bien évidemment pas de nier que les acteurs adaptent leur discours en fonction des interlocuteurs et du degré de « publicité » de leur parole (le chapitre 4, ainsi que toute la deuxième partie de cette thèse, tournera autour de ces questions), cependant, dans notre proposition pour une analyse socio-pragmatique du discours, nous nous intéresserons avant tout à la façon dont *les acteurs eux-mêmes* se rappellent mutuellement l'importance de distinguer les discours « authentiques » de ceux qui ne le sont pas, et comment ils considèrent qu'il est important de pénétrer dans l'entre-soi de certains milieux pour avoir accès au (supposé) racisme débridé derrière les coulisses (qui, comme nous le verrons, est souvent présenté par les acteurs comme toujours hors de portée, caché derrière une succession de coulisses).⁵⁹

De façon plus générale, nous considérons ici que tous les discours expriment une « vérité » : ce qui change sont les normes auxquelles ils répondent. Cela a un véritable impact sur la méthodologie, non seulement parce que la nécessité de mener une enquête sous couverture en sort redimensionnée, mais aussi parce que cela permet de repenser le statut de l'entretien au sein de l'enquête. Nous partageons en effet l'avis de Palomares et Tersigni (2001, p. 8) lorsqu'elles écrivent que :

En termes d'analyse du discours, l'observation, participante ou non, ne saurait constituer en soi une preuve plus déterminante et plus légitime – plus « vraie » – que les entretiens. La sociologie comme la sociolinguistique établissent une distinction entre les discours « suscités » – recueillis « artificiellement » par entretiens ou par tout autre dispositif « artificiel » – et les discours « naturels » – recueillis lors d'interactions « authentiques »

⁵⁸ Cela n'est pas sans lien avec le fait que l'enquêteur a généralement défini à l'avance la forme et le contenu de la « parole raciste » qu'il s'agirait idéalement d'observer.

⁵⁹ Notons d'ailleurs que comme le relève Mauger, « la pratique de l'enquête montre à l'évidence qu'il n'y a pas sur le terrain (...) de poste d'observation privilégié, qui laisserait inchangé le jeu social observé. (...) L'effort de neutralisation de l'enquêteur et de la situation d'enquête entretient cette même illusion selon laquelle il faudrait pouvoir observer les 'pratiques authentiques', enregistrer les vraies opinions, épier les réactions spontanées, etc. » (1991, p. 129). Dans cette même veine, ma présence en tant qu'enquêtrice a toujours un effet, que ce soit en entretien ou dans l'observation du déroulement d'un atelier de tricot. Certes, assister depuis le fond d'une salle à une réunion publique va sans doute avoir moins d'impact sur le déroulement de l'interaction que la participation active à un échange en petit comité. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, l'interaction observée n'est pas moins « vraie ».

dans lesquelles le chercheur tente de bénéficier de l'offre de parole, sans la susciter. Or, par la double contextualisation ainsi définie, cette distinction devient inutile au profit de l'examen de ce que l'enquêté « sélectionne et tente de mettre en exergue dans une situation donnée » (Mauger, 1995). Dans cette perspective, la notion même de discours authentique doit être réinterrogée.⁶⁰

En effet, il y a souvent des formes de suspicion vis-à-vis de la nature « performative » des entretiens. Nous savons bien que ce que les acteurs *disent* de ce qu'ils font, ne correspond pas toujours et tout à fait à ce qu'ils font réellement. Les acteurs peuvent être amenés à retravailler des situations vécues, afin par exemple de se mettre en scène sous une lumière positive. Et nous savons aussi que, du point de vue d'un déroulement des actions langagières, les questions de l'enquêteur ne peuvent qu'affecter les réponses de l'enquêté. S'il y a bien des conditions de félicité pour l'entretien (Briggs 1986), dans cette thèse nous acceptons que tous les actes discursifs soient des performances (Gumperz 1982). Il s'agit uniquement d'avoir à l'esprit que les normes qui régulent une conversation ordinaire ne sont pas les mêmes que celles qui régulent un entretien.

Au-delà des analyses sur les éventuelles hésitations langagières (chapitre 1), ce qui nous intéressera dans les entretiens sera surtout les valeurs que les acteurs mettent en scène dans leurs interprétations des situations. Autrement dit, il s'agit d'analyser leur travail des personnes pour présenter des faits (réels ou pas) d'une façon qui soit correcte par rapport à leur interlocuteur. Ce qui nous intéresse sont donc moins les faits dont les acteurs nous parlent, que de voir l'interprétation que ces derniers donnent de ce qui s'est passé de leur point de vue. L'analyse de conversation a déjà amplement montré que « la plupart du temps, les gens racontent des histoires pour faire quelque chose - se plaindre, se vanter, informer, alerter, taquiner, expliquer, excuser ou justifier - ou pour créer un environnement interactionnel dans lequel de telles actions et inflexions interactionnelles peuvent être accomplies » (Schegloff 1997, p. 97 ; voir aussi Goodwin 1990a et 1990b). De ce point de vue, l'échange en entretien – aux fins d'une analyse du discours – n'est ni plus ni moins « vrai » que les conversations en coulisses : il s'agit de voir ce que les acteurs cherchent à accomplir en racontant une histoire d'une certaine façon et, dans notre cas surtout, les valeurs qu'ils mettent en avant en le faisant. Nous rejoignons ainsi les conclusions de Bonnie McElhinny (2003, p. 260-261):

[Les récits en entretien] peuvent constituer un site privilégié pour la construction – et donc l'examen – des identités et de l'ordre social en raison de la manière dont la différenciation du soi et de l'autre est cruciale dans la construction du soi et des communautés. (...) Peu de chercheurs défendent aujourd'hui une position réaliste ou mimétique qui suppose que les récits se contentent de capturer ou de reproduire l'expérience. (...) Les récits sont ici compris comme des « déclarations d'autorité, présentant un argument sur ce qui s'est passé dans le cadre de la description de ce qui s'est passé » (Mattingly 1998 : 31). (...) Ce sont ces réitérations qui aident à construire la

⁶⁰ Voir aussi Mazeland (2007) pour un exemple où la méthode par entretiens a été utilisée pour faire de l'analyse de conversation.

notion de sens commun de ces [acteurs] particuliers, c'est-à-dire leurs versions locales faisant autorité des « choses telles qu'elles sont » (Capps et Ochs 1995 : 24).

Il nous paraît donc tout à fait possible et souhaitable d'incorporer à notre analyse à la fois des observations et des entretiens. De même, comme nous le verrons au fil des chapitres, il n'est pas toujours évident de distinguer entre situations « privées » et « publiques ». Même l'espace domestique, souvent associé à l'idée d'intimité et d'entre-soi, ne peut pas être assimilé à un espace complètement privé. Il convient alors de penser l'opposition privé-public comme un continuum⁶¹, et d'observer comment les acteurs eux-mêmes se rappellent de suivre des normes de parole différentes en fonction du degré de publicité (réelle ou potentielle) qu'ils attribuent à la situation.

La comparaison internationale pour prouver la causalité

Ce même dispositif de recherche « par cas », fondée sur une contrainte de variation, en gardant comme focale les interactions quotidiennes tout en complétant la recherche par des entretiens praxéologiques, a été appliqué à Béziers et à Raguse, me permettant d'opérer une comparaison internationale raisonnée.

J'ai alterné les séjours à Béziers avec des séjours à Raguse, afin de tester des hypothèses au fur et à mesure. Au niveau purement temporel, le nombre de mois passé sur chaque terrain a été équivalent. Cependant, les deux terrains n'ont pas été impactés de la même façon par la crise sanitaire de la Covid-19 : alors que la phase de récolte de données à Béziers avait déjà atteint un stade bien avancé au tout début de l'année 2020, je suis restée « bloquée » à Raguse entre mars et juin 2020, au moment du premier confinement. Pendant cette période, la vie quotidienne ayant été largement impactée par la situation, mes activités de recherche l'ont été aussi.

BÉZIERS		RAGUSE	
2018			
15 janvier – 20 mai	4 mois	13 juin – 5 juillet	3 semaines
15 – 22 septembre	1 semaine		
2019			
19 février – 16 juillet	4 mois	17 octobre – 19 décembre	2 mois
30 septembre – 22 octobre	1 mois		
2020			
		7 février – 2 juillet	5 mois
2021			
18 Octobre – 27 Octobre	1 semaine		
2022			
		13 mai – 13 juin	1 mois
2023			
		19 avril – 4 mai	3 semaines

⁶¹ Nous pouvons également penser à la distinction public/privé en imbrication continue (Gal 2002).

Si la comparaison est la base de la sociologie (Durkheim 2007 [1895]) et qu'elle est de plus en plus pratiquée, plusieurs chercheurs mettent en garde sur les dangers des comparaisons hâtives qui ne sont pas ancrées dans un projet conceptuel suffisamment réfléchi (Bloemraad 2013 ; Cousin 2013 ; Green 1990 ; Martiniello 2013 ; Pickvance 1986 ; Remaud et al. 2015 ; Schultheis 1989 ; Sartori 1994 ; Vitale et Tosi 2019).

Depuis le début de cette recherche, nous avons considéré qu'il ne s'agirait pas d'effectuer une comparaison terme à terme. Comme nous l'avons déjà évoqué, nous avons par exemple fait le choix de ne pas prendre les termes « racisme » et « bien-pensance » (et toute autre qualification en ce sens) comme des catégories d'analyse : cela permet de ne pas céder à de fausses similitudes entre phénomènes sociaux issus de contextes différents (Schultheis 1989, p. 223). Comme Morning et Maneri (2021) l'ont bien montré dans leur travail comparatif entre États-Unis et Italie, par exemple, le terme « race » n'a pas la même signification et n'est pas utilisé de la même façon selon les pays. Comme nous le verrons, il en va de même pour des termes comme « raciste ».

En considérant aussi les difficultés pratiques rencontrées sur le terrain ragusain, nous avons fait le choix de prendre le terrain biterrois comme cas principal, et de mobiliser la comparaison avec Raguse comme cas secondaire nous permettant de tester les hypothèses formulées à partir du cas principal. À l'instar d'Emile Durkheim, nous considérons que l'objectif de la comparaison est de démontrer une *causalité* entre phénomènes sociaux (2007 [1895], p. 124). Pour cela, dans la rédaction de cette thèse, nous avons donc fait le choix de présenter avant tout le cas biterrois, en lui consacrant deux des quatre parties analytiques qui composent ce travail. C'est seulement une fois qu'on aura formulé une première hypothèse sur facteurs qui facilitent la réflexivité langagière sur le terrain biterrois que nous nous tournerons vers le terrain ragusain, afin de tester notre hypothèse.

Il ne s'agit donc pas de comparer les villes de Béziers et Raguse en tant que telles. Si nous faisons usage d'une nomenclature géographique pour situer nos objets (« à Béziers », « à Raguse »), cela ne revient pas à tomber dans du nationalisme méthodologique (ou, plus généralement, dans du localisme méthodologique), en partant du postulat que ces deux villes constitueraient une unité sociale, culturelle ou civilisationnelle cohérente. Au contraire, nous essayerons de restituer la variété interne à chaque terrain. Il ne s'agit donc pas de prendre les frontières géopolitiques comme le fondement ultime des rapports sociaux, mais bien au contraire de dépasser ces cadres, en comparant non pas des terrains ou des populations, mais des processus (Beaud et Weber 2010). Il s'est agi d'identifier un processus sur un terrain, formuler une première explication, et ensuite comparer avec un autre terrain afin de vérifier l'explication. La quatrième partie de cette thèse, qui reviendra sur la comparaison de la configuration des deux villes et des deux espaces nationaux, nous permettra précisément de nous détacher de nos deux terrains spécifiques et

d'expliciter en quoi notre démonstration par des processus morphologiques peut s'appliquer à n'importe quel autre terrain.

Quelle éthique d'enquête pour les « objets détestables » ?

Les travaux sur le racisme ou la parole raciste, tout comme les enquêtes sur d'autres « sujets sensibles » (tels les milieux d'extrême droite, identitaires, masculinistes, etc.) incluent généralement des préfaces dans lesquelles les auteurs reviennent sur la position inconfortable dans laquelle ils se sont trouvés face à des discours « que l'on préférerait ne pas entendre » (Dematteo 2007, p. 141) et sur les enjeux moraux de la recherche (Bizeul 2007 ; Zawadzki 2002). Dans son travail sur le « racisme respectable » en Corse, Marie Peretti-Ndiaye explique par exemple d'avoir été exposée à « des discours choquants et porteurs de questionnements quant à la place et au rôle du chercheur face à des objets détestables tels que le racisme » (2015, p. 86). Lynda Dematteo, dans son enquête sur les militants de la Ligue du Nord admet que sa répulsion pour l'idéologie de ce parti politique lui a empêché de mener une analyse détachée de son contenu, en expliquant que « le travail ethnographique est lui aussi conditionné par le mépris que de tels propos engendrent » (2007, p.141). Valérie Igounet (2015) affirme d'avoir interrompu avant l'heure l'entretien avec Robert Faurisson, militant négationniste, tant ses propos étaient provocateurs et insoutenables. Martina Avanza (2008) détaille longuement aussi les difficultés de l'ethnographie lorsqu'« on n'aime pas ses indigènes ». Les exemples pourraient être multipliés.

Cette thèse se situe plus résolument dans le sillage de la sociologie compréhensive, dans la tentative de comprendre les raisons positives derrière non seulement les actions des acteurs, mais aussi la relation qu'ils entretiennent à certaines valeurs. En lien avec l'obligation de symétrie que l'on s'est donnée dans ce travail,⁶² nous nous donnons l'objectif de « prendre au sérieux » tous les acteurs indépendamment des positions qu'ils expriment, en essayant de rentrer dans leur monde empirique et d'en restituer la cohérence interne :

Face à des objets qui tendent à produire des réactions morales, la démarche d'un sociologue pragmatiste est de s'obliger à « suivre les acteurs », qu'ils soient nazis, terroristes ou exciseurs, et de respecter un principe de symétrie. Il s'efforcerait donc d'analyser ce que font ces acteurs (nazis, terroristes, exciseurs, etc.) et ce que font ceux qui les condamnent et les combattent, sans préjuger a priori d'un manque de rationalité chez les premiers au profit des seconds et en veillant à traiter avec la même « indifférence méthodologique » les arguments et points de vue respectifs des deux camps. Ajoutons enfin le respect du postulat de pluralisme : en vertu de celui-ci, le sociologue pragmatiste devrait admettre que ces acteurs (nazis, terroristes, exciseurs, etc.), malgré les

⁶² La contrainte de symétrie est à entendre avant tout d'un point de vue épistémologique. Les limitations pratiques (notamment au niveau du temps et de financement de l'enquête) n'ont pas toujours permis de rendre compte du point de vue de tous les acteurs impliqués dans une dispute. Il s'agit donc plutôt de veiller à analyser sur un pied d'égalité tous les points de vue que nous avons pu recueillir.

apparences, ne sont pas faits tout d'une pièce, mais qu'ils sont, comme chacun, sujets à des contradictions internes. Toutefois, les sociologues pragmatistes rappelleront qu'il s'agit là de principes de méthode, qui n'interdisent bien sûr pas de posséder, à propos des phénomènes étudiés, ses propres jugements de valeur (Barthe et al. 2013, p. 198).

Pour opérationnaliser cette « indifférence méthodologique » (ou plutôt, cette « *empathie* méthodologique »), il nous paraît important de resociologiser les désaccords que nous pouvons éprouver face à nos enquêtés. Nos indignations sont produites socialement. De la même façon dont la parole ou les opinions de nos enquêtés ne sont pas le résultat d'un raisonnement individuel, « la réticence ou l'hostilité des chercheurs face aux réponses des interviewés démontre leur appartenance à une collectivité et leur implication dans les conflits qui la traversent » (Lemieux 2018, p. 71). Si nous ne souhaitons pas tomber dans la réprobation de nos enquêtés, il ne s'agit donc pas non plus de prendre une fausse position de neutralité : il s'agira, dans cette thèse, non seulement de faire nous-mêmes un effort de distanciation, mais de voir aussi comment les acteurs peuvent se rappeler mutuellement de faire ce même effort.

C'est d'ailleurs ce déplacement qui nous permettra de voir que l'*appel à la distanciation* – auquel nous tendons à adhérer en tant que sociologues – est en effet en train de devenir « de plus en plus socialement obligatoire dans nos sociétés pour des raisons (et en rencontrant des limites) qui ne doivent rien au hasard » (Lemieux 2022, p. 367). Autrement dit, l'analyse socio-pragmatique du discours que nous proposons dans cette thèse devrait nous permettre de montrer que l'indignation ou la répréhension morale que l'ethnographe ou le lecteur peut ressentir lorsqu'il est confronté à certains des propos contenus dans cette thèse sont en effet le fruit d'une évolution socio-historique de la configuration sociale, beaucoup plus que « du courage moral ou de la lucidité » de l'individu (*ibid.*).

La référence aux appartenances ethno-raciales : une compétence sociale ?

Au vu de la réputation médiatique de Béziers comme ville « raciste », on serait porté à croire que ses habitants manipuleraient les catégories ethno-raciales « sans retenue » (Wieviorka 1992a, p. 2), ou tout au moins que la mobilisation de références ethno-raciales ne fasse pas l'objet de jugements d'incompétence sur le terrain. L'enquête de terrain montre toutefois que la situation de parole à Béziers sur ces questions ne peut pas être simplifiée de la sorte : les précautions qui caractérisent les propos des habitants suggèrent l'existence d'un système de normes de parole beaucoup plus complexe sur ce sujet. De surcroît, lorsque nous changeons de terrain et que nous nous penchons sur les normes de dicibilité des appartenances ethno-raciales paraissent radicalement différentes. Celles-ci deviennent en effet d'autant plus remarquables lorsque nous comparons le cas de Béziers avec celui de Raguse, une commune sicilienne d'environ la même taille que Béziers et partageant avec celle-ci plusieurs indicateurs démographiques et socio-économiques mais aussi politiques, notamment en raison de son administration municipale apparentée à l'extrême droite de *Fratelli d'Italia*. On peut donc voir dans les deux terrains une expression des tendances réactionnaires qui traversent actuellement l'Europe. Sur la base de leurs similarités, et au vu de l'image que l'on se fait des « villes d'extrême droite » dans le débat public, on pourrait bien s'attendre à ce que les normes de parole vis-à-vis de l'emploi des catégories ethno-raciales soient largement similaires dans les deux villes. Or, cela ne semble pas du tout être le cas, car, à Raguse, ces catégories tendent non seulement à être évoquées sans précautions particulières, mais leur mise en avant tend même à être socialement valorisée.

Cette thèse s'articule donc autour d'une problématique comparative centrale : comment se fait-il que la compétence langagière ordinaire vis-à-vis de la référence aux appartenances ethno-raciales ne soit pas jugée de la même façon à Béziers et à Raguse ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait que les habitants des deux villes n'engagent pas les catégories ethno-raciales dans les mêmes normes sociales de dicibilité ? Pour répondre à cette problématique, qui s'inscrit donc dans la réflexion sociologique plus large sur la dicibilité du « racisme » dans les sociétés contemporaines, nous organiserons notre thèse en quatre parties.

Avant tout, nous aurons besoin de bien comprendre le système des normes de parole qui sous-tend l'emploi des catégorisations ethno-raciales dans les interactions biterroises. Afin d'arriver à une compréhension fine de ce qui se passe sur ce terrain, nous partirons des embarras de la parole ordinaires en différentes situations. Cela nous permettra de dépasser les simplifications excessives qui tendent à suggérer l'omniprésence d'une parole « débridée ». Nous verrons au contraire que les acteurs se soucient *à la fois* de ne pas paraître « racistes » et de ne pas paraître *aussi* « bienpensants » (Partie I). Une fois ce système de normes de dicibilité clarifié, nous

essayerons de comprendre pourquoi au quotidien les habitants de Béziers semblent toutefois avoir du mal à s'y tenir. Il s'agira en somme de retracer les raisons des embarras de la parole identifiés dans la première partie. En passant de l'examen de situations de parole disjointes à une analyse approfondie de trois cas particuliers, nous nous intéresserons aux limites que les acteurs relèvent lorsqu'ils essayent d'appliquer ce système de parole pour affronter les problèmes pratiques du quotidien. Nous verrons en particulier en quoi, à Béziers, les « élans sociologiques⁶³ » que peuvent avoir les acteurs sur ces questions laissent finalement souvent la place à une parole holiste essentialisante ou, le plus souvent, individualisante. En ayant décrit et mis à jour les raisons des embarras de la parole, nous aurons alors assez d'éléments pour formuler une hypothèse plus complète sur ce qui pose problème aux acteurs biterrois dans l'usage des catégorisations ethno-raciales (Partie II). Nous serons alors prêts à introduire l'élément comparatif, afin de mettre cette hypothèse à l'épreuve du cas sicilien. Nous verrons alors que sur ce terrain les jugements de compétence sur l'emploi des catégories ethno-raciales sont quasiment opposés, et que si les élans sociologiques des acteurs ragusains ont aussi du mal à se faire une place en public, c'est qu'ils relèvent de raisons bien différentes (Partie III). Une fois que l'on sera arrivé à une compréhension fine des deux systèmes de dicibilité des appartenances ethno-raciales, ainsi que des différents freins à l'expression publique de la posture holiste dénaturalisante, propre au raisonnement sociologique, il s'agira d'essayer de trouver une explication de ces différences, ce pour quoi nous nous tournerons vers une analyse des configurations locales et nationales (Partie IV).

Sous une focale plus fine, le geste général de la thèse peut se laisser saisir tout d'abord par une première partie qui essaiera de mettre au jour les normes langagières qui régissent les échanges biterrois. Plus particulièrement, la façon dont les appartenances ethno-raciales sont traitées en interaction comme étant un « sujet délicat ». Nous prendrons alors appui sur les outils de la sociologie du langage en commençant par un repérage des disfluences langagières qui entrent en correspondance avec des références aux appartenances ethno-raciales, telles que « Maghrébin », « Arabe » ou « Gitan », mais aussi « Français de souche » ou « Français-Français » (chapitre 1). Ces

⁶³ Par « élan sociologique » nous entendons ici l'amorce d'une attitude sociologique, telle qu'elle est définie par Bruno Karsenti et Cyril Lemieux dans l'ouvrage *Socialisme et sociologie*. Selon les auteurs, la discipline sociologique est caractérisée par trois éléments. Le premier est de reconnaître que « l'action et le raisonnement des individus ne sont analysables qu'à condition d'être systématiquement rapportés à la communauté ou à la société à laquelle ces individus se sentent ou se veulent appartenir », la sociologie est donc nécessairement « holiste ». Le deuxième consiste à lutter contre « la réification de l'ordre social, dans laquelle elle détecte une façon de nier le caractère historique des institutions humaines ». La sociologie étant ainsi « dénaturalisante », elle refuse de rabaisser les pratiques humaines à toute forme de « déterminismes physico-biologiques ou de réflexes culturels intériorisés ». La troisième enfin, est de reconnaître la sociologie comme une science, qui fonde son analyse à partir de l'enquête empirique, et dont la conduite et l'analyse est contrôlée par une communauté de pairs (2017, p. 71-72). Si la troisième caractéristique se réfère au groupe professionnel des sociologues, il faut entendre par « élan sociologique » l'amorce d'un raisonnement *holiste dénaturalisant*, prenant alors en compte la socialisation des individus dans des groupes (y compris ethno-raciaux) sans pour autant naturaliser ces appartenances et leurs conséquences. Par contraste, une posture individualisante vient dénier le caractère holiste des pratiques et des façons de raisonner des individus. La posture holiste essentialisante, à l'envers, vient dénier le caractère dénaturalisant de la sociologie en réinscrivant l'individu dans des groupes réifiés.

disfluences doivent être comprises à l'aune de sanctions métadiscursives, en particulier autour de la « parole raciste ». Nous verrons notamment comment les habitants s'incitent à faire les « bonnes » opérations interdiscursives afin de dévoiler le « racisme caché » derrière des propos à l'apparence neutre. Mais des sanctions métadiscursives symétriques peuvent porter aussi sur le fait de tenir une « parole bien-pensante ». Des opérations interdiscursives similaires sont alors employées par les acteurs pour dévoiler l'« hypocrisie cachée » derrière des propos jugés trop neutre (chapitre 2). Nous verrons en effet que certaines situations d'interaction – celles reconnues par les participants comme hétérogènes d'un point de vue ethno-racial – tendent à faciliter la montée de la réflexivité vis-à-vis de l'emploi des catégorisations ethno-raciales. Toutefois, cette réflexivité ne va pas toujours dans le sens d'une injonction à ne pas faire référence aux appartenances, allant parfois dans le sens inverse, devenant alors une injonction à ne pas s'en passer (chapitre 3). La raison de cette double injonction, en apparence contradictoire, ne peut pas se comprendre comme une simple question d'évitement des blâmes et de protection de la réputation individuelle : elle doit se lire aussi en tant qu'expression d'un idéal de « distanciation » des appartenances ethno-raciales et, partant, en tant que réflexion collective sur le type de discours qui correspond (ou pas) à cet idéal. En effet, non seulement les acteurs modulent leurs usages des catégories ethno-raciales en fonction de leur(s) interlocuteur(s), mais ils jugent aussi de l'acceptabilité des propos d'autrui en fonction du type d'auditoire (réel ou potentiel) et des conséquences sociales qu'un certain type d'usage de ces catégories pourrait avoir (chapitre 4).

Afin de comprendre comment ces normes de parole s'articulent avec la gestion des problèmes quotidiens de la part des habitants, la deuxième partie de la thèse suivra trois habitants de Béziers ayant des propriétés sociales différentes, mais se disant tous les trois politiquement opposés au Front National à cause de son racisme – Christine (chapitre 5), Typhaine (chapitre 6) et Fouad (chapitre 7). L'entrée dans des cas particuliers nous permettra alors de sortir de l'analyse de la parole dans des situations d'interaction isolée, pour voir ce que l'enchaînement d'épreuves sur la durée fait à la façon dont les habitants gèrent ce système de parole. Il s'agira en somme de clarifier en quoi les problèmes du quotidien amènent les habitants à s'interroger sur le bien-fondé de ce système de parole. Au cours de situations problématiques concrètes reconnues par ces acteurs comme ayant un lien avec les appartenances ethno-raciales des personnes concernées, nous observerons chacun d'entre eux faire l'expérience d'élans sociologiques. Nous les verrons toutefois aussi avoir du mal à tenir cette posture, surtout en public, car le côté holiste du raisonnement tend à être perçu comme problématique. Les raisonnements de type individualisants sont alors privilégiés par les acteurs, car ils semblent permettre plus facilement d'éviter cet écueil. Nous verrons que nos trois acteurs n'en ressortent pas complètement satisfaits pour autant, la mise à l'écart des catégorisations ethno-raciales n'arrivant pas – d'après eux – à rendre pleinement compte de la réalité sociale dont ils jugent faire l'expérience. La

problématisation de petits ennuis quotidiens laissera alors la place à la problématisation de la parole à leur égard, ainsi qu'à des formes de politisation de cette parole, par exemple lorsque les acteurs attribuent aux politiques la responsabilité du système de parole actuel sur ces questions.

Arrivés à ce stade, nous aurons assez d'éléments pour formuler une hypothèse sur le système de parole qui sous-tend l'usage des catégorisations ethno-raciales dans les échanges biterrois. Nous serons alors prêts à introduire l'élément comparatif, afin de mettre cette hypothèse à l'épreuve du cas sicilien. Cela fera l'objet de la troisième partie de la thèse.

Au cours des six chapitres qui composent cette partie, nous verrons que l'hypothèse formulée à partir du terrain biterrois ne parvient pas à se transposer sur le terrain ragusain. Après une courte introduction pour situer ce deuxième terrain, nous commencerons à voir en quoi les habitants de Raguse tendent à attribuer à celle-ci (et aux « Ragusains ») des qualités exceptionnelles, qui peuvent se résumer dans la présentation de Raguse comme une « ville sans problème ». Ce mythe est soutenu par des efforts collectifs de naturalisation (et de mise en rire) des situations problématiques, d'une façon qui dépend étroitement d'un appui sur la notion de « culture » (chapitre 8). Les « Ragusains » tendent en effet à organiser le monde social en cultures différentes ayant des mentalités propres – que ce soient les « Ragusains » eux-mêmes, les habitants des villes voisines, ou encore les « immigrés » (reconnaissant par exemple aux « Africains » des caractéristiques culturelles propres différentes de celles des « Albanais » ou des « Roms »). Nous verrons notamment en quoi ces formes de naturalisation de la culture (ou culturalisation) doivent être lues en conjonction avec des opérations de « fatalisation » (chapitre 9). Au niveau langagier, nous verrons alors que les références ethno-raciales ne font pas ici l'objet de précautions particulières, et cela même lorsque la situation est reconnue comme hétérogène d'un point de vue ethno-racial (chapitre 10), même si cela n'empêche pas l'existence de sanctions à l'égard d'expressions reconnues localement comme « racistes ». Des disfluences et des sanctions méta-discursives proches de celles que nous avons observées à Béziers apparaissent dès lors que les références ethno-raciales sont accompagnées par des signes d'hostilité ou des expressions de supériorité. De même, nous verrons les habitants de Raguse faire preuve d'une grande réflexivité langagière vis-à-vis du parler sicilien (et de son rapport avec l'Italien standard), ce qui nous permettra de commencer à soulever la question de l'effet des processus d'intégration nationale sur les formes de la réflexivité langagière (chapitre 11).

Ayant clarifié en quoi le système de parole ragusain valorise beaucoup plus les postures holistes naturalisantes que ne le faisait le système de parole biterrois, les deux derniers chapitres de la troisième partie suivront de plus près la vie quotidienne de deux habitants de Raguse afin d'investiguer l'effet de ce système de parole sur la dicibilité du raisonnement sociologique au quotidien. Nous verrons qu'en dépit de leurs différences, à la fois Sandra (chapitre 12) et Gaetano

(chapitre 13) font l'expérience des limites du raisonnement holiste naturalisant, par exemple dans la mesure où ceci empêche de rendre compte des variations individuelles. Cependant, de façon presque symétrique à ce que nous avons vu à Béziers, ces acteurs tendent néanmoins à se rappeler les limites et les risques des postures individualisantes, jugeant finalement le raisonnement naturalisant plus adapté pour rendre compte de ce qu'ils jugent connaître de la réalité sociale. Les élans sociologiques, bien que présents sur le terrain ragusain, peinent alors à trouver une place dans l'espace public, mais cette fois pour des raisons opposées à celles du terrain biterrois.

Une fois que l'on sera arrivé à une compréhension non seulement des deux systèmes de parole, mais plus généralement des différents freins à l'expression publique de la posture holiste dénaturalisante propre au raisonnement sociologique, il s'agira d'expliquer ces différences. La quatrième partie de la thèse sera consacrée à cette tâche.

Nous ferons l'hypothèse que les différences repérées sur nos deux terrains renvoient à une configuration sociale différente, en entendant par cela notamment le degré d'hétérogénéité ethno-raciale, à la fois au niveau spatial et interactionnel. Nous verrons que, si Béziers est aujourd'hui nettement plus hétérogène que Raguse d'un point de vue ethno-racial, les deux villes font néanmoins toutes les deux l'objet d'un processus d'hétérogénéisation croissant. L'hétérogénéisation procède d'ailleurs du même pas avec des processus d'individualisation des rapports sociaux et d'égalisation entre groupes ethno-raciaux, trois volets entrelacés dans un même « processus d'intégration » (chapitre 14). Nous prolongerons alors l'hypothèse configurationnelle au niveau de la nation française et italienne, en nous penchant sur la façon dont l'évolution du droit dans les deux pays témoigne de ce processus d'intégration, en l'institutionnalisant (chapitre 15). Cela nous permettra de voir que la réflexivité langagière au sujet des appartenances ethno-raciales est liée non seulement à la conscience de l'hétérogénéité de la situation d'interaction, mais aussi à celle de la ville et de la nation. En remontant aux années 1960, nous verrons enfin que lorsque le degré d'intégration dans les deux pays était moindre, le type de réflexivité langagière dont faisaient preuve les habitants vis-à-vis de la référence aux appartenances ethno-raciales était, lui aussi, différent (chapitre 16).

Nous arriverons donc finalement à une réponse à notre problématique : la référence aux appartenances ethno-raciale n'est pas soumise aux mêmes normes de dicibilité sur les deux terrains car leur configuration, notamment le degré d'intégration sociale entre groupes reconnus comme différents du point de vue ethno-racial, n'est pas le même. Les deux terrains sont en effet pris dans un même processus d'intégration consistant en une augmentation progressive de l'hétérogénéité ethno-raciale, de l'individualisation des rapports sociaux et de l'égalisation relative des groupes ethno-raciaux composant la société. Mais la différente forme prise par ce

processus sur les deux terrains est à l'origine de la relation différente que les habitants entretiennent avec la parole au sujet des appartenances ethno-raciales, de la façon des habitants de concevoir la tension entre une posture individualisante et un holisme essentialisant, et de la dicibilité publique de l'attitude sociologique consistant en un holisme dénaturisant.

Première partie - L'Autre : un sujet « délicat »

Bonilla-Silva (2004, p. 93) décrit l' « idéologie raciste » comme un bout de tissu, dont le style rhétorique, associé aux coutures, dépend du contexte de tissage :

Si le vêtement est assemblé dans un forum ouvert (en présence de minorités ou dans des lieux publics), les acteurs dominants tisseront ses fibres avec soin (« *Je ne suis pas raciste, mais...* ») et pas trop serrées (« *Je ne suis pas noir, donc je ne sais pas* »). Si, au contraire, le travail d'aiguille se fait entre amis, les coupes seront grossières et les coutures lâches (« *Darned lazy niggers* »).

De même, dans l'avant-propos de son ouvrage *La France raciste*, Michel Wieviorka (1992a, p. 2) écrivait que :

La France n'est pas raciste, mais... mais entrons, par exemple, dans ce local d'un centre social d'un quartier populaire, à Mulhouse, où une quinzaine de femmes, sous la houlette d'une animatrice, se livrent comme chaque semaine à des travaux de couture. Et demandons-leur, simplement, de dire très librement ce qu'elles pensent de l'immigration et de la cohabitation interculturelle. Les réponses fusent, sans retenue, et sans être vraiment sollicitées.

Hébergée pendant plusieurs mois chez des habitants de la ville « la plus raciste » de France, j'aurais pu m'attendre à remplir mes carnets de ce genre de « citations scandaleusement racistes » (Bonilla-Silva 2006, p. 78), ce discours « très explicitement raciste », « sans retenue » accompagnés de « concerts de rires gras » (Wieviorka 1992a, p. 2). À Béziers, pourtant, non seulement ce genre de registre se révélera très rare, même en privé, mais l'impression était que les habitants traitaient les références ethno-raciales⁶⁴ en prenant beaucoup de précautions.

Cette première partie ethnographique vise à nous permettre de commencer à identifier ce que nous appellerons ici les « normes de parole » qui régissent les échanges ordinaires au sujet des appartenances ethno-raciales sur le terrain biterrois. En empruntant la définition de « grammaire » en sociologie pragmatique, il s'agira donc d'identifier « l'ensemble des règles à suivre pour être reconnu, [sur ce terrain], comme sachant agir et juger correctement » (Lemieux 2009, p. 21). À l'aide de plusieurs exemples, nous tâcherons de retracer les attentes, les précautions, les hantises et les idéaux des acteurs vis-à-vis de l'emploi des références ethno-raciales, à partir du postulat que ces actes individuels « rendent manifeste un ensemble de règles partagées, dont le respect est collectivement sanctionné » (Lemieux 2011, p. 167).

⁶⁴ Nous avons déjà vu que la littérature se divise sur la signification des termes « racial » et « ethnique », certains considérant par exemple le second terme comme un euphémisme du premier. Dans cette thèse, nous ne nous interrogerons pas sur le contenu de ces catégories ou sur leur éventuelle différence. Il s'agira de s'intéresser à la façon dont les personnes font sens de leurs expériences sociales en termes raciaux, ethniques, culturels ou nationaux (Safi 2013). Nous choisissons donc le terme ethno-racial afin de couvrir l'ambiguïté des catégorisations observées sans présupposer de leur signification en surplomb.

Pour cela, nous commencerons en prenant une perspective sociolinguistique, inspirée de l'analyse de conversation, et en articulant cette première partie autour de quatre chapitres.

Le premier chapitre abordera les embarras de la parole en correspondance des références ethno-raciales. Nous partirons donc des « disfluences » au sein des propos pour commencer à aborder les efforts et les difficultés des acteurs pour respecter les normes de parole sur ces questions. Nous commencerons à examiner les hésitations, les autocorrections, les préfaces et d'autres sortes de précautions que même des habitants ayant *a priori* des propriétés sociales différentes prennent pour parler des appartenances ethno-raciales. Les analyses critiques du discours tendent à voir dans ce genre de disfluence une simple stratégie rhétorique pour (tenter de) cacher le racisme contenu dans le propos qu'elles accompagnent. Ainsi, dans une formule comme « Je ne suis pas raciste, mais... », la seule partie de l'énoncé qui mériterait d'être analysée serait celle qui *suit* le « mais » : tout ce qui le précède ne serait qu'un écran de fumée du locuteur pour tenter de dissimuler ses « vraies pensées ». Federico Oliveri (2020, p. 2), par exemple, écrit que :

Des expressions telles que « je ne suis pas raciste, mais... », « je n'ai pas de préjugés à l'égard des étrangers, mais... », ou « vouloir défendre les frontières nationales ne signifie pas être raciste », sont des exemples clairs de « déni freudien » : pour se défendre contre la contestation du racisme, vécue comme incompatible avec leur propre représentation de soi, les personnes accusées « en niant affirment et en anticipant avouent »

Dans cette recherche, nous proposons plutôt de suspendre le jugement sur l'éventuel racisme du locuteur (en laissant cette tâche interprétative aux acteurs sur le terrain, comme nous le verrons) pour s'interroger davantage sur le sens de la présence de ces éléments. L'analyse de conversation a montré notamment que par ce genre de procédés les acteurs marquent des sujets de discussion comme « délicats » (Schegloff 1980). Par sa façon de parler, l'acteur reconnaît – et signale de reconnaître – le caractère sensible d'un sujet (ou d'un mot, d'une expression, etc.). Ces procédés discursifs permettent donc au locuteur de signaler sa reconnaissance des normes sociales-discursives dans lesquelles son propos est censé s'inscrire (Vincent 2001). Autrement dit, l'anticipation même de la possibilité qu'un propos puisse être perçu comme étant « hors norme » montre bien que les locuteurs orientent toujours leurs propos à des normes, même lorsqu'ils s'en détachent.

Le deuxième chapitre abordera plus directement les sanctions négatives que les habitants s'adressent mutuellement concernant la gestion des références ethno-raciales. Si l'accusation principale qui circule dans l'espace biterrois semble être celle de « racisme », l'accusation symétrique de « bien-pensance » ou d'« hypocrisie » émergera également comme sanction que les acteurs essaient d'éviter en modulant leur parole. Cela nous permettra de poser un premier jalon pour la compréhension des normes de parole sur ces questions : il ne s'agit pas uniquement pour les acteurs d'éviter les accusations de racisme, mais aussi d'éviter les accusations de bien-

pensance. Au-delà de l'identification de ces deux sanctions, dans ce chapitre, nous nous intéresserons plus particulièrement à la façon dont les habitants identifient les propos méritant de telles sanctions. À l'aide de la notion d' « interdiscursivité », nous verrons comment les habitants de Béziers arrivent à dévoiler du racisme ou de la bien-pensance derrière des propos à l'apparence « neutres ». Nous verrons également les acteurs se renseigner mutuellement sur les bonnes opérations à effectuer pour « bien interpréter » les propos et les connecter à des types sociaux (le « vieux », le « rugbyman », le « bobo »...), et en quoi ne pas mener ces opérations interprétatives correctement constitue une faute morale en soi.

Le troisième chapitre s'intéressera aux « hantises discursives » que sous-tendent à la fois les précautions langagières et les opérations interprétatives des habitants. Nous verrons que, dans des situations favorisant la réflexivité langagière explicite, les participants à une interaction peuvent arrêter momentanément la progression d'une discussion en cours pour revenir sur la catégorie ethno-raciale *ou colorblind* utilisée pour en remettre en cause la pertinence. Nous verrons alors que les acteurs peuvent attirer mutuellement leur attention sur les présupposés dangereux qui risquent d'être véhiculés par l'usage non-réflexif (ou non-distancié) des catégories ethno-raciales – mais aussi par leur évitement – quelle que soit l'intention du locuteur. Ce chapitre nous permettra de reformuler la double norme de parole que nous avons identifiée dans les précédents : au lieu d'opposer la hantise du « racisme » à la hantise de la « bien-pensance », nous verrons qu'il s'agit plutôt pour les acteurs d'éviter, d'une part, la « priorisation des appartenances ethno-raciales » (ce qui englobe la hantise du « racisme », mais aussi celle du « communautarisme ») et, d'autre part, le « déni des appartenances ethno-raciales » (ce qui englobe la hantise de la « bien-pensance » et de l' « hypocrisie », mais aussi de la « complaisance avec le racisme », dans le fait de ne pas se donner les moyens d'adresser certains problèmes sociaux liés à ces appartenances).

Enfin, le quatrième chapitre portera sur la façon dont les acteurs adaptent leurs propos sur les questions ethno-raciales en fonction des interlocuteurs, ainsi que sur les fautes que les habitants repèrent chez leurs concitoyens qui ne font pas (ou pas correctement) ces opérations de modulation. Les interlocuteurs tendent à être distingués notamment sur la base de la proximité et du niveau d'interconnaissance mutuelle (les amis étant différents des collègues, par exemple), mais des sous-divisions au sein de ces groupes existent aussi (un collègue étant par exemple « pas comme les autres »). Malgré ces précautions, des fautes sont toujours possibles : les acteurs peuvent parfois « se tromper d'interlocuteur » et découvrir qu'ils auraient dû mieux moduler leurs propos, que ce soit en se retenant davantage ou en s'autorisant plus de libertés. À l'aide de la notion d' « idéal discursif », nous verrons que les acteurs ne s'engagent pas dans ces opérations uniquement pour éviter les blâmes (les accusations de racisme ou d'hypocrisie), mais aussi par

souci de ne pas faire circuler des discours qu'ils jugent négatifs pour la société tout entière, que ce soit parce qu'ils les considèrent « racistes » ou parce qu'ils les considèrent « hypocrites ».

Cette première partie nous permettra alors de voir que les deux polarités « priorisation des appartenances » et « déni des appartenances » sont tout à la fois deux hantises et des idéaux discursifs : d'une part, les acteurs se rappellent de les éviter ; de l'autre, ils se rappellent aussi, par moments, l'importance de ne pas s'en éloigner au point de tomber dans l'excès contraire.

Chapitre 1 - « Je ne suis pas raciste, mais... » : les précautions

Introduction : pourquoi ne pas le dire tout simplement ?

Laurent, chauffeur de bus, a été l'un de mes premiers interlocuteurs sur le terrain. À partir d'une demande de direction et d'autres renseignements géographiques, je lui dis être en train de réfléchir à la possibilité de m'installer à Béziers. Après quelques minutes de conversation, je lui demande comment il trouve la vie ici. D'une façon qui se révélera ensuite tout à fait habituelle, Laurent commence par dire qu'il s'agit d'une ville difficile, où il y a « plein de problèmes », notamment en lien avec la pauvreté. Lorsque je lui demande ce qu'il entend par là, Laurent me fournit l'anecdote suivante :

Et ben, par exemple, l'autre jour je suis passé au bureau des abonnements [du transport urbain]. Une dame est venue demander une carte gratuite. Il se trouve qu'elle était marocaine. Mais bon, elle aurait pu être de n'importe où. Et j'ai vu sa déclaration de revenus : 2700 euros nets par mois ! Elle avait le RSA, le complément femme seule, six enfants : 2700 euros ! Tout payé : pas de loyer, pas d'électricité... et pas de carte bus ! Alors tu comprends qu'il y a peut-être un autre qui gagne 1500 euros, mais il a trois gosses, le loyer à payer, l'essence... C'est pour ça que les gens votent à l'extrême !

(carnet de terrain)

La littérature regorge de théories sur la façon dont les stéréotypes de nature ethno-raciale circulent dans les conversations ordinaires (Durrheim 2021 ; Hill 2008 ; Myers et Williamson 2001 ; van Dijk 1987 ; Wieviorka 1992). En l'occurrence, les représentations des minorités comme profitant indûment des aides sociales reviennent dans plusieurs enquêtes (voir par ex. Wieviorka 1992a pour le cas français, mais aussi Corbeil 2015 ; Fox 2004 ; Hjorth 2016 ; Peffley et al. 1997). Certaines analyses récentes maintiennent que ces références seraient aujourd'hui très banalisées, de sorte qu'on pourrait s'attendre à ce que les acteurs les mobilisent de façon tout à fait nonchalante.

Mais cet acteur avait-il été si nonchalant, après tout ? Laurent avait évoqué l'origine étrangère de la dame, certes, mais il avait aussi entouré cette information de tout un tas d'éléments à première vue superflus : « Il se trouve que... Mais bon, elle aurait pu être de n'importe où ». Il aurait pu simplement dire : « Une dame marocaine est venue demander une carte gratuite ». Pourquoi ne l'avait-il pas dit ainsi ? La présence d'éléments langagiers de ce type n'est pas étonnante en soi. Nous savons, par exemple, que les locuteurs tendent régulièrement à commencer par « je peux te poser une question ? » au lieu de la poser directement, ou à demander « puis-je prendre la parole ? » alors qu'ils l'ont manifestement déjà (Schegloff 1980). Le fondateur de l'analyse de conversation, Harvey Sacks, s'était interrogé sur ces « préalables » en se demandant : « Pourquoi, si [les locuteurs] veulent dire quelque chose, ne la disent-ils pas tout simplement ? » (1992 [1967],

p. 682). De la même manière, on pouvait se demander : pourquoi, si l'acteur avait voulu introduire une référence ethno-raciale, ne l'avait-il pas fait tout simplement ?

Les hypothèses stratégiques et psychologiques

Laurent était loin d'être le seul à utiliser des formulations qui paraissaient, au moins à mes oreilles italiennes, très compliquées. Le parler des habitants de Béziers était régulièrement ponctué de ce genre de petites préfaces ou postfaces à leurs propres énoncés : « je ne suis pas raciste, mais... », « il ne faudrait pas prendre ce que je dis pour... », « ... et attention, quand je dis ça je ne dis pas que... ».

Plusieurs travaux sociologiques, notamment en analyse critique du discours, considèrent ce type de formulation comme des « stratégies d'évitement » dont la fonction serait éminemment rhétorique. En reprenant le cadre goffmanien, ces procédés discursifs viseraient à (tenter de) « sauver la face⁶⁵ » malgré la mobilisation d'un répertoire discursif raciste dans le reste du propos. Teun van Dijk (1992) a été parmi les premiers à proposer une typologie de ces « dénis » de racisme : des affirmations explicites (du type « je n'ai absolument rien contre eux, mais... ») au déni d'intentions (« je ne voulais pas suggérer que... »). Cet auteur remarque que « les gens n'apprécient pas d'être perçus comme raciste » et que ces stratégies auraient en effet un objectif sociopolitique, car le groupe dominant – « les Blancs » – les utiliserait pour « se protéger, sur le plan cognitif et discursif, contre l'accusation dommageable d'intolérance et de racisme » (1992, p.116). Dans une formule comme « Je ne suis pas raciste, mais... », seulement la deuxième partie de l'énoncé, celle après le « mais », serait *vraie* : tout ce qui la précède ne serait qu'un écran de fumée à travers lequel le locuteur tenterait de dissimuler ses « vraies pensées » afin de se prémunir contre les accusations de racisme.

L'analyse de conversation a aussi abordé ces éléments langagiers.⁶⁶ Kerbrat-Orecchioni, par exemple, parle de « procédés par lesquels on anticipe une réaction négative possible de la part du destinataire de l'énoncé, [et que l'on] tente de désamorcer » (1990, p. 217). Vincent et Heisler (1999) évoquent les procédés rhétoriques permettant de réparer une atteinte potentielle à l'image

⁶⁵ À la suite de Goffman, la notion de « face » est définie comme « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement pour elle-même en raison de la ligne que les autres supposent qu'elle a adoptée lors d'un contact particulier » (Goffman 1967, p. 5).

⁶⁶ L'analyse de conversation s'intéressant à une caractérisation fine des phénomènes langagiers, différentes typologies ont été proposées sur ces questions, en distinguant par exemple entre différents types de « réparations » (Jefferson 1974 ; Schegloff, Jefferson and Sacks 1977), entre prolepse, concession et réfutation (Vincent et Heisler 1999), entre séquences parenthétiques et séquences incidentales (Schegloff 2007 ; Mazeland 2007), ou encore entre différentes variétés de modalisation (Birkelund et al. 2003 ; Vion 2004 ; Saint-Pierre 2009). Cette thèse se situant à un autre niveau d'analyse, et s'appuyant sur d'autres méthodologies, elle n'essayera pas de produire une typologie, mais, à l'aide de la notion générique de « disfluence », tentera plus modestement de fournir une vision d'ensemble du genre d'éléments langagiers qui avait attiré notre attention sur le terrain.

de soi et d'en minimiser la portée. Ce genre d'anticipations, ou prolepses, aurait alors avant tout une fonction argumentative : en anticipant d'emblée une critique potentielle, les locuteurs essaient de priver l'interlocuteur d'une objection ou au moins de contrôler l'interprétation de leurs propos et de minimiser la portée d'éventuels jugements négatifs. Comme le rappelle Diane Vincent, « une partie importante de toute activité conversationnelle consiste à anticiper les jugements négatifs que l'interlocuteur pourrait porter à l'endroit du locuteur. ... Il vaut mieux...anticiper un jugement négatif et le contrer qu'attendre que l'autre pense ou formule cette critique » (Vincent 2001, p. 189). Si les analystes de conversation Vincent et Heisler qualifient la prolepse de « stratégie argumentative », ces auteurs ajoutent néanmoins que celle-ci doit

être analysée comme l'expression des tensions subies par le locuteur pour construire à la fois un discours cohérent avec son univers de croyance et une relation acceptable avec son interlocuteur. Elle relève de surcroît des croyances, des valeurs ou des principes que le locuteur reconnaît comme nécessitant une rectification lorsqu'elles sont mises en jeu. (...) Le recours à ces stratégies permet au locuteur de signaler son insertion dans le monde et sa reconnaissance – critique – des valeurs qui sont privilégiées par sa communauté. (...) L'anticipation d'un jugement négatif (...) permet de contrer ce jugement en même temps qu'il permet de signaler la reconnaissance des valeurs négatives associées à de tels jugements (1999, p. 189-190 ; voir aussi Martel 1996).

Pour ces auteurs il ne s'agit donc pas uniquement de préserver une réputation, mais plus généralement de gérer une tension qui ne serait pas seulement interactionnelle, mais aussi en partie intériorisée. Autrement dit, si les acteurs recourent à ces formulations « afin de prévenir les conclusions négatives qui pourraient autrement être tirées » (Heritage 1988, p.140), ce n'est pas seulement pour « sauver la face » (Goffman 1959), mais aussi pour « sauver l'intelligibilité » (Garfinkel 1963, 1967), pour essayer de se faire comprendre correctement par leur interlocuteur. Cela n'implique pas de prendre ce genre de justifications pour argent comptant, en affirmant, par exemple, qu'une préface comme « je ne suis pas raciste » suffirait à exclure cette éventualité. Il s'agit plutôt de suspendre le jugement sur l'éventuel racisme du locuteur et de s'interroger uniquement sur ce que la présence de ces éléments langagiers peut nous dire non pas tant sur les *stratégies* des locuteurs, mais sur les *normes* sociales qui les sous-tendent.

Un matin, un autre chauffeur de bus m'avait par exemple conseillé de faire un changement de ligne, même si c'était pour y effectuer un seul arrêt, afin d'arriver pile où je voulais me rendre. Lorsque je lui avais dit que, s'agissant d'un seul arrêt, je préférais aller à pied plutôt que changer de ligne, il m'avait aussitôt répondu que, bien qu'il s'agisse effectivement de parcourir juste 200 mètres, il était quand même préférable d'attendre le deuxième bus, afin de m'éviter d'avoir à marcher dans ce « quartier un peu... ». En laissant trainer la fin de sa phrase, il avait serré les lèvres, levé les sourcils et fait un geste de la main comme pour indiquer « plus ou moins » ou « moitié-moitié ». « Un peu... ? » j'avais voulu insister. « Un peu... mal fréquenté, quoi », m'avait-il finalement répondu.

Même scène quelques jours après, à la sortie d'une école en banlieue, où des parents manifestaient suite à une altercation violente qui s'était produite entre élèves le jour précédent. Un petit groupe de journalistes locaux était en train de mener des entretiens avec les parents. Je m'arrête quelques minutes pour parler avec les reporters, avant de me rapprocher de l'un des agents de sécurité stationnés à côté du portail de l'école. Même si je m'adresse à lui de façon informelle en expliquant que je passais par là par hasard et j'avais été attirée par la présence de cette petite foule, le contexte rend sans doute ma démarche proche de celle d'une journaliste. Lorsque je lui demande ce qui s'était passé, cet agent de sécurité semble avoir du mal à trouver ses mots⁶⁷ :

Disons qu'ici il y a une po...pu...lation qui... en fait, on remarque qu'il y a souvent des élèves qui...qui n'ont pas le cadre familial qui fait que... qui n'ont pas le niveau d'études qui...et donc du fait de ce cadre, il y en a... Si vous voulez, les gens qui ont une situation plus normale, on discute, mais du fait de ce cadre il y a des gens qui sont plus dans la violence que dans la communication, et donc vous avez ce genre de chose. Mais après, ça se passe à l'extérieur. À l'intérieur [de l'école] c'est très calme.⁶⁸

(carnet de terrain)

Les exemples se multipliaient dans mes carnets. Alors que certains quartiers m'étaient régulièrement indiqués par les habitants comme étant « dangereux » ou « problématiques », les explications que l'on me donnait à ces propos étaient souvent formulées à demi-mot et entourées de précautions. Une très large partie du temps de parole me paraissait être occupée par ce genre de discontinuités de la parole, ce qu'on appellera « disfluences ». Cette notion tirée de l'anthropologie linguistique, bien que relativement générique, permet de couvrir l'ensemble de ces phénomènes. L'anthropologue linguistique Jane Hill utilise par exemple l'expression « disfluences de la parole » (*speech disfluencies*⁶⁹) pour indiquer un symptôme de trouble qui interrompt celle qui serait, autrement, une « performance fluide » (*smooth performance*) (in Keane 2011, p.171). Il ne s'agit pas ici de prendre une perspective normative sur ce qui devrait compter comme « performance fluide », mais simplement de se donner les moyens de remarquer que la qualité d'une même prise de parole peut subir des variations. Autrement dit, ce qui était notable dans les extraits mentionnés plus haut était que leur rythme saccadé les démarquait de la parole relativement fluide qui caractérisait les autres passages du propos : ces disfluences ne pouvaient donc pas être comprises simplement comme un *style* propre au locuteur.

⁶⁷ Une analyse fine de ces phénomènes langagiers nécessiterait des enregistrements (idéalement vidéo) et des transcriptions adéquates. Comme je l'ai évoqué dans la méthodologie, je n'ai pas toujours pu recueillir ces données. Il convient toutefois de souligner que le niveau de précision qui est visé ici, ce qui revient simplement à attirer l'attention sur l'existence de disfluences sans les caractériser, peut être rendu par de l'ethnographie classique avec prise de note dans le carnet.

⁶⁸ Lorsque je ne dispose pas d'un enregistrement, la transcription utilise les normes habituelles (ici, par exemple, les trois points de suspension au lieu des deux-points ou d'une indication de pause entre parenthèses).

⁶⁹ Parfois aussi épelée « dysfluencies ».

Or, si dans la littérature les précautions explicites comme « je ne suis pas raciste, mais... » se voient souvent attribuer des fonctions stratégiques, les disfluences de ce type tendent plutôt à être interprétées à partir d'une perspective d'ordre psychologique, par exemple en parlant de « gêne » ou de « malaise » du locuteur (Bonilla-Silva 2000 ; Noël 2006 ; Nowicka 2017 ; Oliveri 2009). Le risque est toutefois de superposer de façon directe forme discursive et état mental, en arrivant à postuler un trouble émotionnel derrière les troubles discursifs. Comme Bonnie McElhinny le résume bien dans son travail sur les disfluences de la parole des officiers de police de Pittsburgh au sujet de la discrimination positive :

Il est tentant d'adopter une approche freudienne naïve de la dysfonction qui suppose qu'elle nous révèle la présence d'un authentique lieu subconscient de l'affect, le *self* (...). [Mais] les disfluences (...) peuvent représenter précisément une responsabilité, une propriété non pas de l'inconscient émotionnel mais de la conscience active et choisissante vers laquelle Bakhtine dirige notre attention. C'est cette conscience qui peut se trouver au centre moral du récit et les disfluences indexent sa présence (McElhinny 2001, p. 73; voir aussi Hill 1995).

Plutôt que de voir ces hésitations comme le symptôme d'un état psychologique et inconscient, il s'agit alors de remettre la focale sur la dimension réflexive et normative du phénomène. L'analyse de conversation a montré que les façons « indirectes » de communiquer un propos tendent à être associées au caractère « non-préférentiel⁷⁰ » de l'action conversationnelle effectuée. Un corollaire de ces analyses est que s'engager dans une action discursive « non-préférentielle » demande davantage de travail interactionnel qu'une action préférentielle (Schegloff 1980). Par sa manière de parler, l'acteur reconnaît – et montre le fait qu'il reconnaît – le caractère sensible, potentiellement problématique ou délicat d'un sujet, d'un mot, d'une expression, etc. (Lerner 2013). Ainsi, pour reprendre nos exemples, la catégorisation d'un quartier ou d'une population peut être traitée comme délicate, laissant entrevoir l'existence d'une norme que le locuteur considère d'être en train de violer (ou, au moins, que son interlocuteur pourrait interpréter les choses ainsi). Ces hésitations de la parole, tout comme les formulations de précautions plus explicites, suggèrent alors que les acteurs reconnaissent (une partie de) leur propos comme nécessitant une explication ou une justification au vu d'un horizon normatif partagé (Vincent 2001). Ce genre de phénomène se produit donc « lorsqu'une action est soumise à une enquête de valeur », tandis qu'ils ne se produisent pas « lorsque les gens s'engagent dans une routine ou dans quelque chose qui relève du sens commun, dans un environnement culturel qui reconnaît ce

⁷⁰ La notion de « préférence » est au cœur de l'analyse de conversation. Elle fait référence au fait que « les participants suivent des principes, souvent implicites, quand ils agissent et réagissent dans une variété de situations interactionnelles » (Pomerantz et Heritage 2013, p. 210). Par exemple, les expressions de désaccord ou le rejet d'une invitation sont d'habitude communiqués avec un temps de retard, des atténuations ou des explications (on dira qu'elles sont des actions non-préférentielles), contrairement à l'accord ou à l'acceptation d'une invitation (actions préférentielles). Voir aussi Pomerantz (1984), Heritage (1984) et Raymond et Stivers (2016).

comportement en tant que tel » (Scott et Lyman 1968, p.46).⁷¹ La question est donc : quel est précisément le contenu de cet horizon normatif ?

Des disfluences plus fréquentes que prévu

L'une des premières habitantes que je rencontre, grâce à une connaissance commune, est Germaine, auto-entrepreneuse de 53 ans. Germaine m'invite à prendre un café chez elle en compagnie de Stéphanie, sa meilleure amie. Elle m'explique être originaire de Béziers, mais d'avoir longtemps habité dans le Var, avant de revenir ici pour s'occuper de ses parents âgés. « Je déteste Béziers – spécifie-t-elle d'emblée – c'est un trou ! La ville est trop petite, la mentalité trop étroite ! ».

Germaine habite dans un quartier pavillonnaire à la périphérie de Béziers. En sirotant un café dans le séjour, elle me demande où je suis logée. Je réponds que pour l'instant j'ai trouvé un Airbnb en centre-ville, et je mentionne la rue au cas où elle la connaîtrait. Germaine va chercher un plan de la ville dans un tiroir et l'ouvre sur la table devant nous : « C'est où que tu habites ? » - « Hmm...voilà, c'est là », je dis en indiquant du doigt la position de mon logement. « Hmm...d'accord. Là encore ça va. Par contre, là, n'y va pas ! » - dit Germaine en indiquant un peu plus haut par rapport à mon doigt. Je vois Stéphanie acquiescer en hochant la tête en silence. « Il faut pas y aller ? Pourquoi ? », je demande. « Non. Le soir surtout, t'y vas pas, OK ? Y'a du deal, on dit qu'y a... Tout le quartier de la Cathédrale c'est plein de petites ruelles. La dernière fois que j'y suis allée avec mon fils, il avait peur lui aussi ! Et là aussi, toute la zone de la gare, Gambetta, Garibaldi... Ah, et le parc ! Tout ça, c'est non ! », me dit Germaine en passant sa main ouverte sur une grosse partie du plan de la ville. « Tout ça ? ! », je réagis en regardant la même surface.

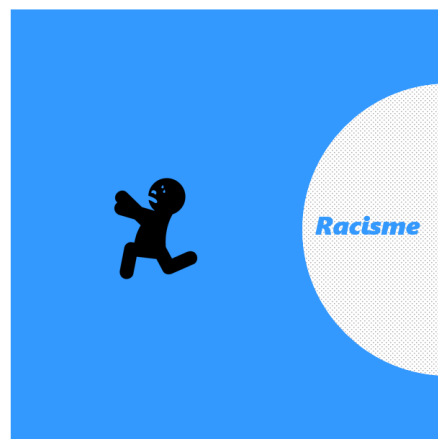
Oui. C'est les quartiers...fin c'est les quartiers arabes. Ce n'est pas du racisme, c'est un constat. Tu sais, à Toulon y'avait pas mal d'Arabes, mais ça se passait mieux. Pourquoi ? Parce qu'il y avait l'armée : tu sentais que le système marche. Moi, je me baladais seule dans les rues, je n'avais pas peur ! Ici, moi j'ai peur. Le soir je sors pas de chez moi !

(carnet de terrain)

⁷¹ Pour la notion de « système de pertinence » chez Alfred Schütz, dont les considérations de ces auteurs sont en partie tirées, voir aussi Embree 2011 et Schütz et Blin 2007).

Encore des hésitations, encore des petites disfluences⁷²... mais pour une fois l'enjeu était explicité, et d'une façon tout à fait compatible avec la littérature sur ces questions. Les disfluences dans le discours de Germaine se situaient clairement autour de la référence aux quartiers *arabes*, et l'objection possible qu'elle tentait de désamorcer était que son propos puisse être lu comme du *racisme*. Si dans les autres exemples il s'agissait de raisonner sur des implicites, ici au moins on avait une vraie piste : ce qui provoque la prise de précautions est une possible accusation de racisme, en lien avec la référence à la catégorie « arabe ».

Au fil du temps, je commençais à réunir des éléments en support de cette hypothèse, notamment par le biais d'entretiens semi-directifs enregistrés. Christelle, 66 ans, par exemple, me parle des accusations de racisme qui avaient été faites au nouveau maire de Béziers suite à ses affirmations publiques sur le nombre d'enfants musulmans dans les écoles locales⁷³ :



Oui parce que les gens- les gens en profitent pour dire euh:: il fait de la ségrégation, il est raciste;, il parle de:: mais non ! Il a dit quelque chose qui est vrai ! C'est vrai que dans cette école, il doit y avoir 95% de:: (7s) de gens qui arrivent quoi, de gens qui arrivent ! Mais euh- c'est facile, les- on- on a tou- toutes les listes, bon moi j'ai été institutrice, on écrit la- les élèves hein ? Et puis on envoie à la Mairie pour- s'il y a des souc- des trucs à donner- nombr- tant d'élèves, voilà. Mais il y a qu'à lire les prénoms hein, on pas besoin d'aller les compter dans les classes euh:: On est pas idiot euh::

(extrait 01-A, avril 2019)

Christelle reprend les grandes lignes de la polémique sur un possible « fichage » des enfants de la part du Maire. Si le pourcentage qu'elle mentionne (95%) est plus élevé que celui qu'avait été rapporté dans les journaux (64%), l'intérêt de cet extrait réside surtout dans les nombreuses disfluences et dans la très longue pause de 7 secondes⁷⁴ qui précède la qualification du groupe supposément désigné par ces statistiques : des « gens qui arrivent », choisit-elle de les appeler avec une tournure un peu sibylline.

Quelque chose de similaire se produit aussi lors de ma conversation avec Fabienne, 74 ans, lorsqu'elle me parle des problèmes du centre-ville de Béziers :

⁷² Comme nous l'avons déjà évoqué en introduction, une caractérisation fine de ces micro-phénomènes demanderait de disposer d'un enregistrement. S'agissant dans ce cas de notes ethnographiques (bien que prises avec des techniques sténographiques), nous ne prétendons pas à ce degré de précision. Il s'agit seulement de rendre compte, de façon générale, de la présence de troubles qui avaient attiré mon attention dans mes conversations avec les habitants de Béziers.

⁷³ Voir les conventions de transcription dans la méthodologie.

⁷⁴ Notons qu'une pause de cette longueur (en l'absence, comme ici, de multiactivité) est particulièrement remarquable, si l'on considère que l'analyse de conversation a montré que c'est à partir de 0,5 secondes qu'une pause est perçue par les interactants comme signifiante.

Fabienne : Plus bas, non c'est euh:: Avenue de la Marne ? (...) Quand vous arrivez là où il y a le:: ben le- la place Garibaldi aussi, hein ?

Noemi : Oui.

Fabienne : La place Garibaldi. En descendant à la gare, tous les- tous les magasins c'est:::

Noemi : Ouais.

Fabienne : ont fermés ce sont tous des:: °des arabes°. Ou des:: des gens d'ailleurs, fin c'est:::. Et:: là, ils ont envahi tout le:: tout le fond jusque- jusqu'à la gare. Il nous reste ici, il nous reste quoi, il nous reste un boulanger

(extrait 01-B, mai 2019)

Si Fabienne a quitté Béziers pendant de longues années pour suivre le travail de son mari, pour sa retraite, elle est revenue habiter exactement dans le même quartier où elle avait passé sa jeunesse. Aujourd'hui, elle m'explique le voir changé : beaucoup de commerces ont fermé et les habitants d'autrefois ne sont plus là. Désormais, il y aurait surtout des « Arabes » (ou plutôt des « gens d'ailleurs » dit-elle en semblant se reprendre sur la catégorie qui convient), qui auraient « envahi » tout le quartier. Seulement un boulanger resterait maintenant à ce « nous » faiblement défini... C'est justement ce que je lui demande un peu plus tard dans l'entretien, lorsqu'elle utilise à nouveau ce même pronom.

Fabienne : Là actuellement enfin je veux croire actuel-. Je veux croire. Je dis bien, je veux croire, actuellement, que ça s'arrange un peu, et qu'on arrivera au vivre ensemble. Au vivre ensemble c'est à dire que- on va accepter quand même que: euh:: y ait d'autres:: euh: (5.5s) d'autres personnages qui: qui habitent Béziers euh. Béziers ne nous appartient pas: particulièrement. Euh::-

(2.5s)

Noemi : Quand vous dites 'nous', 'ne nous appartient pas', [vou::s ?

Fabienne : [Je parle aux Bézi-...
aux Biterrois de souche.

Noemi : D'accord.

Fabienne : C'est un nom, c'est un petit peu un truc qui me gêne, d- d- un terme qui me gêne parce que je l'aime pas.

Noemi : Pourquoi, ça vous gêne?

Fabienne : Parce que il s'apparente à un part(h)i p(h)olitique q(h)ue je n'(h)aime p(h)as !

Noemi : Parce que- moi, je ne suis pas d'ici, en fait, je suis::

Fabienne : Quand on dit 'Français de souche' euh:: Il y a quelqu'un qui: qui emploie beaucoup cette expression. Et::

Noemi : C'est qui(h)i(h)i(h)i ? Désolée !

Fabienne indique le dictaphone allumé sur la table.

Noemi : Quoi ?

Fabienne : (en indiquant toujours le dictaphone) Mais vous arrêtez, là !

(extrait 01-C, mai 2019)

C'est seulement une fois le microphone éteint que Fabienne m'explique que l'expression était employée par Jean-Marie Le Pen, fondateur du Front National, un nom qu'elle prononce aussi en

baissant considérablement la voix.⁷⁵ Cette réticence m'interpelle d'autant plus que Fabienne m'avait en revanche parlé très ouvertement – avec dictaphone allumé – de son total support pour le maire de Béziers. À la fin de notre long entretien, je me permettrai de la faire revenir sur ce terme encore une fois, en lui demandant pourquoi elle m'avait demandé d'arrêter l'enregistrement pour m'en parler. Fabienne m'expliquera alors que :

- Fabienne : Ben ou- J'ai oui, j'ai tiqué parce que- c'est un- c'est un mot que je n'emploie pas.
- Noemi : D'accord.
- Fabienne : C'est un mot que je n'aime pas. Parce qu'il est raciste. Parce qu'il est raciste. Je n'aime pas dire 'les Français de souche'. Parce que ça fait une séparation, et aujourd'hui, il nous faut pas de séparation. Il faut qu'on s'unisse. Avec tous ceux qui arrivent, et nous, il faut qu'on s'unisse dans- Alors, Français de souche ça fait- (2s)
- Noemi : Et donc quand vous parlez:: avec votre fami::lle, par exe:mple ?
- Fabienne : Ah je dis 'les Français', ça suffit.
- Noemi : D'accord.
- Fabienne : Je dis 'les Français' et tout le monde comprend. (1.5s)
- Noemi : Et il vous arrive euh:
- Fabienne : Je dis 'les Français', 'les Musulmans', les:: les:: les Orthodoxes. Puisque j'ai⁷⁶ des Orthodoxes euh: en tant que religion. Ou alors les gens de l'Est. Mais:: 'Français de souche' c'est quelque chose qui me:: qui me gêne.
- Noemi : D'accord.
- Fabienne : Qui me gêne parce que ça fait une discrimination. Euh:: c'est à dire que- euh les p- les partis- les gens qui ont parlé de Français de souche, ça été 'Français de souche', 'supérieur'. Eh ben non! Eh ben non le Français de souche n'est pas supérieur. Il est Français de souche, il est comme tout le monde, euh:: voilà. (1s) Il euh:: il peut être voleur aussi, peut être assassin aussi euh. C'est pas parce qu'il est Français de souche qu'il est parfait ! Ça- ça rappelle le Frankreich.
- Noemi : Hm.
- Fabienne : Hein. Les Bleus- les Blancs aux yeux bleus. (1.8s) Bon, c'est quelque chose qui- qui va pas avec moi, ça. ((*rit*)) C'e(h)st p(h)as p(h)oss(h)ible ! C'est pas possible.

(extrait 01-D, mai 2019)

L'échange avec Fabienne nous oblige alors à revoir l'hypothèse de départ. Si nous avions initialement pensé que le « tabou » pouvait se situer dans la référence aux Autres – les « Arabes », les « Gitans » etc. – même la référence à certains « Nous » pouvait visiblement poser problème. Cela rejoint les conclusions de Susan Condor qui, en contexte britannique, remarque que ses interviewés sont généralement réticents à utiliser la locution « ce pays » (*this country*) en termes catégoriques ou à afficher un sentiment de fierté patriotique : « Parler de 'ce pays' était considéré

⁷⁵ Elle ajoutera d'ailleurs que Robert Ménard n'a « rien à voir » avec le racisme affiché par ce mouvement, et qu'elle n'a jamais compris pourquoi il s'y est associé.

⁷⁶ Fabienne donne des cours de français en tant que bénévole. Ici, elle fait référence à ses élèves.

comme un sujet délicat, fonctionnellement équivalent à celui de la 'race' » (Condor 2000, p. 193 ; voir aussi Kešić et Duyvendak 2016 ; Wouters 1998).

La façon dont les habitants de Béziers réfléchissaient à ces termes était également intéressant : ils pouvaient évoquer l'origine de ces termes ou le lien avec des épisodes historiques, comme l'avait fait Fabienne ici avec sa référence à cette idée de supériorité des « Blancs aux yeux bleus », qui serait pour elle inacceptable. Quoi qu'on puisse penser des contradictions apparentes entre le rejet que Fabienne exprime vis-à-vis du terme « Biterrois de souche » et son utilisation plus tôt dans l'entretien, nous sommes loin d'une parole « décomplexée » de la part de cette habitante et éléctrice du nouveau maire...

Mais si des mots comme 'Arabe', 'Gitan', 'Biterrois de souche' ou 'Français-Français' étaient souvent accompagnés par des disfluences (préfaces, modalisations, hésitations, changements de vitesse ou de volume...), ces catégories n'étaient pas non plus nécessaires pour déclencher ces phénomènes. Comme nous l'avons déjà évoqué, des hésitations similaires se retrouvent aussi en correspondance de catégories bien plus générales comme 'quartier', 'population' ou encore 'mixité'.

Prenons par exemple une conversation avec deux dames d'environ 60 ans, que j'avais rencontrées lors d'un atelier de tricot pour seniors,⁷⁷ organisé dans une maison de quartier en banlieue de Béziers. C'est juste après l'activité, lors d'un moment convivial organisé dans un autre local, que Brigitte et Sylvie s'adressent à moi. Sylvie, qui se dit surprise de voir « une jeune » dans ce cadre, me pose des questions. J'explique que je suis étudiante en sociologie nouvellement en ville et que je m'intéresse aux Maisons de quartier pour commencer à rencontrer du monde. J'en profite d'ailleurs pour leur demander des conseils pour trouver un logement dans ce quartier. Brigitte me confie alors qu'elle y habitait auparavant, il y a plusieurs années ; elle a ensuite déménagé dans une autre ville à cause du travail, mais maintenant qu'elle est à la retraite elle est revenue sur Béziers. Au début, m'explique-t-elle, Brigitte aurait voulu retourner habiter dans le quartier, mais ses enfants le lui auraient déconseillé : « Tu vas pas à la Devèze, maman ! », lui auraient-ils dit. Sylvie, qui habite toujours ici, acquiesce :

Sylvie :	C'est vrai que ça a changé...
Noemi :	Qu'est-ce qui a changé ?
Sylvie :	Ah bah...la mixité.
Noemi :	La mixité ?
Sylvie :	La mixité. Trop de mixité.
Brigitte :	Mais il faut pas le dire.

⁷⁷ M'étant présentée à l'organisatrice comme étudiante en sociologie intéressée par les moments de convivialité en ville, ma présence à l'atelier avait été acceptée sans aucun problème. De façon plus générale, si l'activité était présentée comme destinée en priorité aux seniors (en lien avec l'horaire matinal en milieu de semaine), la maison de quartier est en libre accès, et il est probable que toute personne intéressée aurait été acceptée indépendamment de son âge.

Noemi : Il faut pas le dire ?
Sylvie : Non, faut pas...
Brigitte : Après on est accusé de racisme.

(carnet de terrain, mai 2019)

Le même terme « mixité » me sera ensuite fourni comme exemple par Hicham, 42 ans, animateur de centre aéré et reconnu localement comme « Arabe » ou, parfois, « Marocain ». Pendant un entretien informel, Hicham commente qu'il faut toujours faire très attention dans l'utilisation de termes comme « mixité » ou « intégration », car ces mots impliqueraient l'existence de groupes non intégrés, ou qui ne se mélangeraient pas : « Dès qu'on dit ça on nous accuse d'être contre les valeurs de la République. Il faut toujours faire attention à ne pas blesser... ».

Ainsi, lorsqu'un jour un fonctionnaire de la Préfecture me demande si je ne suis pas trop choquée par « la parole raciste » que je peux être amenée à entendre en ville, je lui fais part de mes impressions. J'évoque celles qui me paraissent être des prises de précautions langagières à plein d'égards. Le fonctionnaire me répond alors que j'avais dû ne pas me rendre aux « bons » endroits : je devais avoir parlé uniquement avec des « classes moyennes hautement éduquées ». En prenant cette objection très au sérieux, j'avais alors tâché de multiplier les entrées pour varier mes interlocuteurs.

Je prends contact avec Paul, un éducateur de rue qui me propose de l'accompagner dans ses déambulations quotidiennes afin d'avoir un aperçu de la précarité socio-économique dans laquelle peuvent vivre certains habitants. C'est ainsi que je rencontre Inès.

Âgée d'un peu moins de 40 ans, Inès est toxicomane et sans domicile fixe. Depuis plusieurs semaines, elle s'abrite dans un immeuble abandonné du centre-ville. Paul me précède sur les escaliers sans lumière, entièrement couverts de gravats, objets cassés et fiente d'oiseaux. Des pigeons se sont installés dans des recoins de la structure et volent dans la cage d'escalier à notre passage. Le logement d'Inès n'a pas de porte ; à la place, une grosse pancarte a été adossée au cadre. Nous retrouvons Inès dans une pièce très froide, la vitre de la seule fenêtre est cassée et à peine bouchée avec du papier. Inès est allongée sur un matelas à même le sol, sous plusieurs couvertures. Des vêtements et d'autres couvertures sont éparpillés par terre, ainsi que des bouts de bois et de fer, une fourchette et des mouchoirs usagés. Une chaise cassée gît dans un coin, à côté d'un paquet de sucre ouvert sur une étagère vide. Inès se met assise en toussant, pendant que Paul me présente comme sa « stagiaire ». Après lui avoir demandé des nouvelles de sa santé et l'avoir informée des démarches administratives qu'il essaie d'entreprendre pour lui trouver un logement, Paul descend chercher des médicaments pour Inès à la pharmacie. Inès et moi restons seules. Elle a les yeux rouges et semble avoir du mal à respirer. Je lui demande comment elle se sent. Elle me répond presque en pleurant :

Inès : Je suis malade comme un chien... ça fait 6 ans maintenant que je connais la rue.
 Noemi : Mais il n'y a pas des services pour vous aider ?
Inès porte une main sur son front et fait un signe, comme en mimant une étiquette :
 Inès : Faut être Arabe.
 Noemi : Arabe ?
 Inès : Je ne suis pas raciste, ma fille est mariée avec un Arabe, j'ai des petits fils arabes, mais eux, on a l'impression que les Arabes on leur donne tout !
 (carnet de terrain, mars 2018)

Si j'avais pu oublier le temps d'un instant l'histoire des précautions discursives, la remarque d'Inès l'avait d'emblée remise sur la table. Loin d'être une prérogative des « classes moyennes », l'exemple d'Inès montrait que ce genre de réflexivité langagière n'était pas propre à un seul et unique groupe social.⁷⁸ Mes observations successives confirmeront au contraire que ce genre de préfaces et d'hésitations émergeait dans une très grande variété de contextes sociaux.

La séquence interactionnelle joue aussi un rôle bien sûr. Ici, par exemple, ma demande de clarification (« Arabe ? » avait dû déclencher chez Inès l'anticipation d'une possible attribution de racisme. Chase Wesley Raymond (2019) a en effet montré que la répétition par l'interlocuteur du mot utilisé par le premier locuteur contribue à signaler que ce qui est en cause pour l'initiateur de la demande (dans ce cas, l'ethnographe) n'est pas un problème d'audition (voir aussi Schegloff et al. 1977 ; Dingemanse et al. 2015 ; Kendrick 2015). Ce que la répétition signale est plutôt une incompréhension, de la part de l'interlocuteur, sur pourquoi le locuteur a formulé son propos de la façon dont il l'a fait. Il n'en reste pas moins que l'exemple d'Inès nous permet de complexifier les théories qui attribuent la façon de parler de l'altérité à une condition socio-économique de façon trop simpliste et mécanique. Si tous les habitants ne parlaient pas de la même manière, il fallait bien admettre que même des habitants ayant des profils *a priori* très différents avaient tout l'air de prendre un certain soin de leur parole sur ces sujets. Une certaine normativité langagière – peut-être formulable comme « ne pas paraître racistes » ? – avait l'air de beaucoup compter pour eux.⁷⁹

⁷⁸ La séquence interactionnelle a aussi un rôle bien sûr. Ici, par exemple, ma demande de clarification (« Arabe ? » avait dû déclencher chez Inès l'anticipation d'une possible attribution de racisme. Chase Wesley Raymond (2019) a en effet montré que la répétition par l'interlocuteur du mot utilisé par le premier locuteur contribue à signaler que ce qui est en cause pour l'initiateur de la demande (dans ce cas, l'ethnographe) n'est pas un problème d'audition (voir aussi Schegloff et al. 1977 ; Dingemanse et al. 2015 ; Kendrick 2015). Ce que la répétition signale est plutôt une incompréhension, de la part de l'interlocuteur, sur pourquoi le locuteur a formulé son propos de la façon dont il l'a fait. Il n'en reste pas moins que l'exemple d'Iner nous permet de complexifier les théories qui attribuent, de façon trop simpliste et mécanique, la façon de parler de l'altérité à une condition socio-économique.

⁷⁹ Il ne s'agit bien évidemment pas de dire que ces « disfluences » sont exceptionnelles. L'analyse de conversation a bien montré qu'il s'agit de procédures classiques pour gérer les actions conversationnelles non-préférentielles. La question pour nous est plutôt de comprendre pourquoi les références ethno-raciales à Béziers paraissent être traitées comme non-préférentielles en elles-mêmes.

Béziers, ville du politiquement correct ?

Les comptes rendus de terrain que je pouvais faire de retour à Paris en début d'enquête faisaient froncer les sourcils. « Encore un peu et on dirait que Béziers c'est devenu la ville du politiquement correct ! », plaisantaient certains. En effet, le risque de donner une impression faussée était réel. Car s'il était vrai que les précautions et les hésitations étaient bien plus fréquentes que je ne l'avais anticipé, des contre-exemples – plus rares, mais non moins frappants – existaient aussi. L'interaction avec Hervé est sans doute l'une des plus éloquentes à ce niveau.

Je rencontre Hervé à l'occasion d'un « comité de quartier » dans une zone périphérique de la ville. Il s'agit réunions publiques, souvent organisés dans des Maisons de quartier ou d'autres établissements municipaux, où les habitants peuvent faire remonter des besoins aux élus locaux. Au moins un représentant de la Mairie est donc généralement présent pour les noter : aujourd'hui, il s'agissait de la nécessité d'installer des ralentisseurs dans une rue à proximité d'une école, et de trouver une solution pour les racines des arbres du boulevard qui en poussant étaient en train de soulever le tarmac. S'agissant du dernier comité de l'année avant les vacances d'été, un petit buffet est organisé dans le jardin à l'issue de la réunion.

Dans le brouhaha général, jus d'orange à la main, j'entame une conversation avec un élu de la majorité et un policier, en expliquant être étudiante en sociologie et m'intéressant à ce type de dispositif de participation publique pour comprendre les problèmes quotidiens des habitants. Mes deux interlocuteurs s'engagent rapidement dans une description de ce quartier comme l'un des « lieux perdus de la République ». En s'éloignant, au moins à mes yeux, des problématiques qui avaient été soulevées pendant le comité, les deux me parlent des caillassages auxquels la police doit faire face quand elle intervient ici, de la grue qui devait servir aux travaux de restructuration du quartier et qui aurait été brûlée « par les racailles », des gens qui profitent indûment des aides sociales, de l'augmentation des femmes voilées, du problème du prosélytisme musulman et de la nécessité de créer une barrière contre l'Islam. « Et bien sûr, ce n'est pas parce qu'on dénonce quelque chose qu'on est racistes ! », s'empresse d'ajouter l'un, accompagné de hochements de tête vigoureux de l'autre : « C'est ça... c'est difficile d'en parler... parce que dès que tu vas un peu en profondeur et que tu discutes de ces questions, tu t'exposes au risque de... d'une opinion contraire... et comme c'est des sujets sensibles...c'est un peu tabou ».

Après quelques minutes de conversation, l'élu s'éloigne pour aller chercher le dernier numéro du journal municipal, qu'il ouvre sur une tribune à propos d'Alain Mimoun, athlète français né en Algérie en 1921.⁸⁰ Il m'encourage à la lire, pendant que le policier confirme l'avoir lue aussi et être

⁸⁰ À l'époque donc de l' « Algérie française » (1830-1962).

tout à fait d'accord avec son contenu, à savoir un hommage à ce sportif d'exception qui se serait dit « fier de représenter son pays adoptif ». Les deux poursuivent la discussion :

- Policier : Ah oui, voilà c'est ça l'immigration qui était fière...parce que c'est ça le problème. Moi je suis très...je suis très humaniste, très ouvert, mais là le problème c'est que si on accueille des gens il faut quand même qu'ils soient quelque peu heureux. Mais si ils ne le sont pas, après ils développent de la haine...
- Élu : C'est le système...souvent ils profitent des aides...ils arrivent ici, on les nourrit, on les loge...pourquoi travailler quand tu peux gagner 2000 euros par jour ? Les chômeurs, il faudrait leur faire faire du travail social, pour la communauté quoi...
- Policier : Le problème c'est que l'Islam c'est pas juste une religion, c'est que ça dicte tout aspect de la vie... Ma voisine elle est Tunisienne - très bien, elle travaillait et tout, mais quand elle est partie à la retraite elle s'est voilée et ça a amené une ambiance de plomb dans la maison...C'est ça, c'est que nous, nous avons su faire une distinction entre église et État... ((se tournant vers moi)) Après en Italie il y a beaucoup plus...les gens vont à l'église, ils sont chrétiens, donc ça crée plus une barrière.
- Noemi : Une barrière contre quoi ?
- Policier : Une barrière ((sourit, baisse la voix))...ben une barrière contre l'Islam, quoi. C'est-à-dire les gens ne se laissent pas envahir par des choses qui ne sont pas notre culture... Nous en France on a baissé...le problème c'est qu'on a baissé la garde, donc eux ici ils exploitent aussi notre faiblesse, ils exploitent notre argent...
- Élu : Mais est-ce qu'il y a autant de Maghrébins en Italie ?
- Policier : Non, pas comme chez nous. Il y en a, euh, il y en a...mais c'est pas l'invasion qu'on a ici. Ils ont des Noirs en Italie, c'est ça non ? Mais là pas non plus... Mais en plus il y a une autre chose à dire : moi j'ai une amie en Italie qui est seule avec deux enfants. Et elle n'a pas d'allocation ou d'aide ou quoi que ce soit. Et ses gosses ne sont pas moins intelligents que les miens ! Comme quoi ce n'est pas une question d'argent, c'est vraiment une question de...
- Élu : ...de volonté, oui.
- Policier : ((vers l'Élu)) Je ne sais pas si vous seriez d'accord, mais moi je serais plutôt pour donner des aides à un immigré qui veut s'intégrer, qui veut bosser, qui fait tout pour s'intégrer, plutôt qu'à un Français paresseux... vous êtes d'accord avec moi ?
- Élu : Oui oui... Bon après faut voir...

La réception touche à sa fin. L'Élu part, le policier va dire au revoir à une connaissance. Alors que je pose mon verre pour rentrer aussi, je suis interpellée par un habitant, qui avait été présent à la réunion du comité. Il se présente, « Hervé », et me demande qui je suis en retour : puisqu'il n'avait pas pu participer au comité pendant quelques mois, on ne s'était jamais rencontrés. Je lui explique que je suis étudiante en sociologie, et que je m'intéresse aux problèmes de la ville et aux moments de discussion entre habitants. J'en profite pour lui demander s'il est de Béziers et comment il trouve ce quartier.

Hervé : Ben déjà j'attends que tout ça soit détruit⁸¹ et qu'on se débarrasse de la racaille ! J'ai vu que vous parliez avec le flic, là... J'étais pas d'accord avec ce qu'il disait, ce discours angéliste, faut arrêter. Ils disent toujours la même chose, ils se rendent pas compte que rien ne change... J'ai écouté un peu d'une oreille... À un moment donné, il faut arrêter avec les manières douces. Il faut y aller, il faut gifler.

Noemi : Qu'est-ce que vous trouviez angéliste dans ce qu'il disait ?

Hervé : Mais ils sont toujours là en train de dire « On a fait des erreurs, on a fait des erreurs... ». Le problème c'est qu'on a des politiques que... ça fait des années qu'on paie des ronds pour l'intégration de cette racaille. Ils se rendent pas compte que les Français en ont ras le bol, pour rester courtois. Les immigrés – 'migrants' ils disent, maintenant – on en veut plus. On en veut plus !

Noemi : Vous en parlez de ces choses avec vos voisins, ici au comité ?

Hervé : Mais ils le savent, ils le savent... Qu'est-ce qu'on peut faire... Évidemment qu'on n'aime pas les Arabes, c'est évident. Oui, on les aime pas !

Une moto passe dans la rue à côté en faisant un certain bruit.

Hervé : Vous voyez ?! ((en direction de la moto)) SALAUDS !!!
 ((silence))
 ((vers moi)) Ça vous plaît pas ce que je dis ? Et ben tant pis !
 (carnet de terrain, juin 2019)

Pendant très longtemps, cette interaction restera notée dans mon carnet sans que je sache quoi en faire.⁸² La parole d'Hervé, accompagnée même d'une injure explicitement adressée aux « Arabes », pouvait correspondre assez bien à l'image que Béziers semblait avoir ailleurs en France. Cet échange était pourtant différent de ce que j'avais pu voir jusque-là, non seulement dans son contenu, mais aussi dans sa forme : on aurait eu beaucoup de mal à parler d'hésitations ou de précautions dans ce cas.⁸³ Cette conversation avec Hervé remettait en question l'idée d'une réflexivité langagière ancrée dans la norme « ne pas paraître raciste »...

Pourtant, Hervé s'était repris lui-même sur le terme 'immigrés'. Au lieu de prendre les précautions usuelles pour anticiper d'éventuelles objections, Hervé avait au contraire soulevé lui-même le fait que le terme 'migrants' soit aujourd'hui préféré, sans pour autant l'employer. Au contraire, il l'avait disqualifié, en attribuant son usage à d'autres que lui – ce 'ils' aux contours indéfinis. Il avait aussi qualifié le discours du policier d'« angéliste », preuve sans doute encore plus claire qu'Hervé ne manquait pas d'une certaine réflexivité sur la parole. Et pour finir, il devait bien avoir anticipé un possible jugement négatif de ma part lorsqu'il m'avait lancé : « Ça vous plaît pas ce que je dis ? ». Mais quoi faire de sa propre réponse à cette question : « Et ben tant pis ! » ?

⁸¹ Il se réfère aux travaux municipaux pour démolir les grands immeubles HLM, dans l'objectif de « dédensifier le quartier ». À l'époque de cet échange, la plupart des logements avaient déjà été vidés et les démolitions avaient déjà commencé à certains endroits. D'autres chantiers avaient en revanche dû être arrêtés, notamment à cause de la grue qui avait été brûlée quelques semaines auparavant (l'épisode auquel l'élus avait fait référence).

⁸² Il s'agissait à tout égard de ce que Camille Hamidi appelle un « cas limite » (2012).

⁸³ Bien que je ne dispose malheureusement pas d'enregistrement audio pour en attester.

Si nous devions nous cantonner à une analyse en termes de gêne ou d'évitement des accusations de racisme, il serait très difficile de rendre compte de cette séquence. Comment expliquer qu'Hervé ne paraît ni gêné ni soucieux de préserver une image positive de soi (du moins, sans avoir à lui attribuer des troubles psychologiques ?). La réponse se trouvait sans doute dans la défiance dont il avait fait preuve : cela montrait bien que la norme était là même lorsque les acteurs la contournaient ou l'enfreignaient ouvertement. Comme Carole Gayet-Viaud le rappelle à propos des études de Jack Katz sur les conduites criminelles, « le fait de transgresser certaines règles ne signifie pas qu'on sorte du monde des normes morales. C'est même parfois tout le contraire » (2022, p. 81). Lorsqu'Hervé déclare que « les immigrés, on en veut plus », que « on n'aime pas les Arabes », il sait bien qu'il est en train de dire quelque chose qui va à l'encontre des attentes, surtout dans une interaction avec une inconnue, étudiante en sociologie. C'est alors précisément son *ostentation de défiance* envers la norme qui montre qu'il la connaît, voire qu'il la *reconnaît* comme norme dominante.⁸⁴ Cette séquence montrait que, si l'on tient à parler de « tabous », il ne faudrait pas les voir comme une simple question de « contrôle », d'« obligation » ou d'« évitement », ni comme impliquant la reproduction mécanique de normes et de valeurs culturelles : comme toute convention sociale, les tabous peuvent au contraire être « bafoués, parodiés, exploités ou modifiés » (Fleming et Lempert 2011, p. 6).⁸⁵

D'autres façons de jouer avec la norme émergeront à plusieurs reprises sur le terrain, bien qu'elles puissent prendre des formes différentes. Un étudiant de 23 ans m'expliquera par exemple qu'aujourd'hui les jeunes préféreraient utiliser le terme « Noir » plutôt que « Black », un terme qui serait plus commun chez les générations précédentes. La catégorie « Black », qui devait autrefois s'opposer à une terminologie perçue comme « raciste », serait aujourd'hui vue par ces jeunes comme « une sorte d'euphémisme hypocrite ». Retourner à la catégorie « Noir » est alors pour ces jeunes une façon de se positionner en opposition à cette norme langagière, comme ayant une plus grande réflexivité « antiraciste » et, par le même mouvement, se rendre descriptibles comme « jeunes » (voir Sacks 1979). Autrement dit, et sans surprise, les acteurs orientent toujours leurs propos à des normes, même lorsqu'ils s'en détachent.

Les hypothèses psychologiques et stratégiques s'avèrent donc réductrices : tous ces éléments langagiers – que ce soient les précautions ou l'ostentation de défiance vis-à-vis des normes – signalent l'insertion des acteurs dans le monde social et leur reconnaissance, y compris leur reconnaissance *critique*, des valeurs privilégiées par une partie de leur communauté (voir aussi

⁸⁴ Comparons par exemple cela à l'emploi du vernaculaire par les classes dominées, un cas que Michel de Fornel résume ainsi : « Les locuteurs connaissent bien l'existence de la norme dominante, ils s'y soumettent, mais gardent par-devers eux un schème d'appréciation différent quant à leurs propres productions linguistiques. La refuser, c'est nécessairement la connaître » (de Fornel 2011, p. 187).

⁸⁵ Même si, comme le remarque Norbert Elias au sujet du « plaisir », aborder un tabou nécessite d'un effort interactionnel supérieur (2013 [1939], p. 105-106).

Vincent 2001). Reconnaissance réflexive, donc, par laquelle défier une norme va de pair avec l'affirmation d'une norme alternative.

Qu'est-ce qui est « délicat » ?

Arrivés à ce stade, on pourrait remarquer qu'un point commun entre tous les exemples analysés, par-delà leurs différences, est qu'ils tendent à associer des individus ou des groupes ethno-raciaux à des comportements négatifs : une dame marocaine profiterait indûment des aides sociales, une fille gitane ferait preuve d'incivilité, les quartiers arabes seraient dangereux, les gens d'ailleurs auraient envahi le centre-ville, la racaille ferait du bruit avec ses motos... À l'instar de la théorie de la panique morale (Cohen 2002), on pourrait mettre en lumière des répertoires discursifs récurrents, qui associent régulièrement les Autres à des « classes dangereuses » (ou nuisibles). La question est donc de savoir si ce qui est non-préférentiel dans ces exemples ne serait pas avant tout la critique en tant qu'action langagière en soi. En effet, l'approche séquentielle en analyse de conversation a bien montré que les actions conversationnelles tendent à rendre pertinentes des actions spécifiques en retour :

[L]'action qu'un locuteur peut être en train de faire dans ou avec un énoncé peut avoir des implications sur l'action qui devrait ou pourrait être faite dans le tour suivant en réponse à cet énoncé. S'il s'agit d'une demande, il peut s'agir d'une réponse positive ou négative ; s'il s'agit d'une évaluation, il peut s'agir d'un accord ou d'un désaccord ; s'il s'agit d'une plainte, il peut s'agir d'excuses, d'une clarification (*account*⁸⁶), d'un démenti, d'une contre-plainte, d'un recours, etc. (Schegloff 2007, p. 2-3)

Cependant, des disfluences se retrouvaient aussi dans d'autres cas. Prenons Nathalie, 48 ans, ATSEM⁸⁷ dans un quartier prioritaire. Je la rencontre grâce à ma colocataire de l'époque, enseignante dans la même école (voir chapitre 6). En discutant pendant la pause déjeuner, je demande à Nathalie si elle a toujours travaillé dans cette école. Elle m'explique alors qu'elle a travaillé dans d'autres établissements de la ville, mais que celui-ci serait un cadre plus agréable et plus « facile » que ses expériences précédentes, car :

Dans cette école on a aussi des gamins normaux... On a des Maghrébins, oui, et des Gitans, mais pas que... On a aussi des gens normaux. On a aussi des Blancs. ((*Tout de suite après*

⁸⁶ Tirée de la tradition ethnométhodologique, la notion d'« *accountability* » indique les procédures sur lesquelles les acteurs s'appuient pour rendre leur conduite intelligible par les autres (ou pour « se rendre descriptible comme X »). D'après la définition qui en donne Jeffrey Robinson, un *account* est alors « une tentative par un interlocuteur de modifier (par exemple, changer, expliquer, justifier, clarifier, interpréter, rationaliser, (re)caractériser, etc.), de manière prospective ou rétrospective, la compréhension ou l'évaluation par d'autres interlocuteurs d'une conduite en interaction » (2016, p.15-16).

⁸⁷ « Agent territorial spécialisé des écoles maternelles », le rôle des Atsem est d'accueillir les enfants à l'entrée de l'école, de s'occuper de différentes tâches tout au long de la journée (lavage des mains, accompagnement aux toilettes, aide pendant les repas, coucher à l'heure de la sieste, distribution du goûter...) et d'épauler les enseignants et les animateurs pendant les heures de cours et lors des activités périscolaires.

avoir prononcé ce terme, Nathalie mime des guillemets dans l'air et expire de façon sonore en relâchant un petit rire)).

Ces éléments non-verbaux que Nathalie ajoute rétrospectivement suggèrent bien qu'elle reconnaît d'avoir dit quelque chose de délicat et potentiellement reprochable – alors même que c'est elle qui les introduit dans la conversation (puisque nous n'avions pas mobilisé ces catégories auparavant). Certes, on pourrait dire que Nathalie fait une mise en équivalence implicite entre « gamins/gens normaux » et « Blancs » (renvoyant alors les « Maghrébins » et les « Gitans » au rang d'« anormaux »). Ainsi, par ces disfluences Nathalie affiche qu'on pourrait peut-être entendre sa phrase comme une hiérarchisation implicite, impliquant une évaluation négative des « Maghrébins » et des « Gitans » (ou des écoles qu'ils fréquentent), hiérarchisation qu'elle s'empresse de désamorcer. Une réflexion similaire pourrait se faire avec les expressions « Biterrois de souche » ou « Français-Français » qui, en construisant indirectement une norme de ce que ça signifie que d'être « simplement » ou « seulement » Français (Kastoryano 2002 ; Yalçin-Heckmann 2002), peuvent être pris comme impliquant des rapports de supériorité ou d'infériorité, de plus en plus reprochables dans nos sociétés (Wouters 1998).

Je rencontrais aussi des cas où, alors que mon interlocuteur me semblait avoir déjà amplement désamorcé toute éventuelle attribution de racisme, ou même de posture critique sur ces questions, les catégories ethno-raciales comportaient encore des disfluences. Prenons par exemple un entretien avec Marise. Éluë d'opposition dans un parti de gauche, Marise (57 ans), m'explique qu'elle est née dans une autre région et habite à Béziers depuis le début des années 2000 en raison de son travail auprès de l'Éducation Nationale (« J'avais demandé l'Hérault. J'ai eu Béziers. Voilà, bon. »). Elle me parle du « racisme latent *incroyable* » qu'elle aurait ressenti en arrivant ici, et qui lui aurait fait envisager de repartir aussitôt :

Noemi : Vous vous souvenez de:: d'un épisode?
Marise : Ben c'est à dire les gens étaient, alors- Dans les- dans la manière dont les gens parlaient. Euh::: ((*changement de voix, plus grave*)) 'Ah ces gens-là:::' ((*retour voix normale*)) En parlant de- soit des Gita::ns, soit des Maghrébins vous voyez? Bon j'étais pas habituée à ça, moi on était- 'fin moi, je suis d'une... comme je vous l'ai dit, hein ? Je suis de: une culture humaniste et: voilà euh::, on cl(h)asse(h) pas les gens, enfin ! Et alors ça, ça m'a beaucoup, beaucoup frappé. Des gens qui osaient dire aussi ouvertement- moi je me rappelle d'une fois où j'étais sur le marché un vendredi matin et quelqu'un que je connaissais absolument pas : ((*changement de voix*)) 'Oh ! Ces Arabes!' Etcetera. ((*retour voix normale*)) J'ai dit: ((*souffle*)) Qu'est-ce que c'est que cette ville? J'étais, je vous assure, ça m'a bouleversée moi ça c'est...voilà. Bon, après, pour des raisons de vie familiale je suis pas repartie. Mais j'y ai songé.

(extrait 01-E)

Marise me parle aussi longuement de son opposition au Maire actuel, notamment en raison de son « racisme », de sa communication et des « pratiques discriminatoires » qu'il aurait mises en place depuis son arrivée. À ce propos, elle convoque l'exemple des nouvelles règles imposées aux commerces du centre-ville :

- Marise : Après sur les:::: par exemple:: sur des faits divers dans la Pieuvre⁸⁸ y'avait beaucoup d'articles su:r la manière dont les commerçants (1.5s) des Allées autour de la grande roue étaient traités, par exemple.
- Noemi : Par ?
- Marise : Par- par la municipalité.
- Noemi : D'accord.
- Marise : Voilà. Ça vous avez beaucoup d'articles là-dessus. (1.2s) Dire qu'au moment:: où la grande roue a été installée, ça aussi, vous imaginez une grande roue à Béziers ? Non mais- n'importe quoi 'fin. Vous vous rendez compte de ces choix-là qui sont faits hein, c'est quand même:: euh::
- Noemi : Et c'est des faits divers dans le sens euh:: ?
- Marise : Et ben c'est à dire que, du coup il n'y avait plus- Il y avait des bars qui n'avaient plus le droit d'avoir de terrasse. C'étaient des bars forcément, du fond des Allées⁸⁹ qui étaient plus tenus par des: Maghrébins que:: d'origine maghrébine que par des:: Blancs, si j'ose dire les choses ainsi.
- (extrait 01-F)

Marise se réfère ici à un arrêté municipal qui interdisait de fumer la chicha dans l'espace public pendant la période estivale.⁹⁰ Lorsqu'elle me raconte cet épisode, des disfluences surviennent en correspondance de sa catégorisation des commerçants du centre-ville qui avaient été les plus affectés par cette ordonnance. Si elle commence par situer ces commerces au niveau géographique (ce serait des bars « forcément, du fond des Allées »), elle semble ensuite hésiter sur la façon de les caractériser, passant d'ailleurs rapidement de « Maghrébins » à « d'origine maghrébine ». Les autoréparations de ce type sont une activité langagière particulièrement importante, car elles signalent le genre de choses que le locuteur considère importantes au point d'arrêter la progression d'un propos, revenir en arrière et reprendre à nouveau (Schegloff et al. 1977 ; Schegloff 2007 ; Raymond 2018). Le locuteur signale ainsi de s'apercevoir d'avoir commis une « faute », et revient en arrière pour la corriger.⁹¹ La « faute » en question peut concerner des aspects différents du propos, du contenu à la forme, de la grammaire à la prononciation. Les études fondatrices de Gail Jefferson (1974) montrent en effet que les locuteurs s'efforcent de parler non seulement d'une façon grammaticalement correcte, mais aussi d'une manière qui soit « adaptée » à la situation d'un point de vue pragmatique. À partir de l'examen d'audiences de tribunal aux

⁸⁸ Magazine local de satire politique.

⁸⁹ L'une des avenues principales dans le centre-ville de Béziers.

⁹⁰ « C'est générateur de rassemblements dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils ne favorisent pas le vivre-ensemble, on en a assez et ça renvoie une image de la ville dont on n'a pas envie ! Et cela produit des attroupements qui sont neuf fois sur dix problématiques », avait justifié, entre autres, le Maire (Midi Libre 2018).

⁹¹ Notons toujours que l'autocorrection (et l'autocritique) est beaucoup plus acceptable – voire « louable » – que la critique d'autrui, et moins déstabilisante pour l'interaction.

États-Unis, Jefferson prend le cas d'un prévenu qui, sur le point d'utiliser le terme « *cop* » (flic), s'autocorrige en le remplaçant par le terme plus formel « *officer* » (agent). Ce changement accomplit un travail interactionnel, en signalant la réflexivité du locuteur vis-à-vis de la situation (et du registre de langage qui y est attendu), ainsi que vis-à-vis de l'image que les choix sémantiques peuvent renvoyer (voir aussi Jefferson 1987 pour le cas de termes « chargés moralement »). La même chose pourrait être dite de l'ajout que Marise fait après l'introduction de la catégorie Blancs : « si j'ose dire les choses ainsi. Voilà » (voir aussi Schegloff 2016). Tous ces éléments contribuent à rendre compte d'une double compétence communicative et interactionnelle (Hymes 1972) : le fait d'interrompre, de ralentir, de retenir ou de qualifier l'expression d'un propos montre que l'acteur observe sa conduite d'un point de vue extérieur à lui-même, et qu'il la reconnaît – depuis ce point de vue autre – comme potentiellement « *accountable* », et donc délicate (Robinson 2016, p. 20 ; Him-Aquilli 2020).⁹²

Mais où se situe exactement l'élément délicat dans le cas de Marise ? À la différence des autres exemples, ici nous ne sommes pas face à la *critique* d'un groupe ethno-racial. Si critique il y a, elle est dirigée vers le Maire, son arrêté municipal, ses pratiques discriminatoires... Les disfluences dans ce passage montrent donc que, même lorsque la locutrice ne critique pas la présence ou le comportement d'un groupe ethno-racial, et même si elle a passé l'entretien à répéter qu'elle est contre le racisme, cela ne semble pas suffire à éviter les disfluences en correspondance des catégories. Autrement dit, le simple fait de les *mentionner* semble être traité comme délicat par les acteurs. Cela rappelle les études sur la référence à la couleur dans le contexte états-unien dont parle l'anthropologue linguiste Bonnie McElhinny (2001, p. 70) :

L'indifférence à la couleur (ne pas voir ou du moins ne pas reconnaître les différences raciales) reste le langage 'poli' de la race (...). Il peut suggérer que le fait de remarquer la 'couleur' d'une personne est offensant puisque le fait d'avoir une 'couleur' (c'est-à-dire le fait de ne pas être Blanc) est répréhensible en soi.

D'une façon similaire, l'exemple de Marise suggère que rien que le fait d'évoquer des appartenances ethno-raciales, d'utiliser des catégories de ce type pour distinguer les habitants d'une même ville, peut poser problème aux acteurs biterrois. Cette conclusion me paraissait tout à fait claire et convaincante. Jusqu'au moment où je suis entrée dans une boulangerie.

⁹² À la suite de Garfinkel (1967), la notion d'*accountability* fait référence à une conduite qui demande à être justifiée, c'est-à-dire des choix pour lesquels le locuteur peut avoir à rendre des comptes, à s'expliquer ou à être tenu pour responsable. Si certaines conduites (dans ce cas, langagières) sont *accountable*, d'autres sont *unaccountable*, dans le sens qu'elles n'ont pas besoin d'être expliquées et sont au contraire socialement reconnues comme ordinaires ou normales.

Conclusion : pourquoi ne le dire tout simplement *pas* ?

Mai 2018, quartier de la Devèze. J'achète du pain à la boulangerie du coin et j'en profite pour entamer une conversation avec le boulanger. Nous parlons brièvement des différents types de pain qu'il produit. Des clients entrent, la plupart s'adressant à lui en arabe. Un monsieur le salue avec un « *as-salamou aleykom* » et, avant même d'avoir formulé une demande, le boulanger lui a déjà préparé un sachet de pain. Je commente en souriant que « C'est génial, vous savez déjà ce qu'il veut ! », auquel le boulanger me répond, en souriant également : « Eh ben oui, nous ne sommes pas des amateurs, on est des pros ! ». Pendant que le monsieur règle à la caisse, je remarque des flyers sur le comptoir et demande si je peux en prendre un. Le boulanger me le donne et demande si je travaille dans le quartier. Je lui dis que je viens d'y emménager. « Vous êtes de Béziers ? », me demande-t-il. Je réponds que non, je suis Italienne, avant de lui retourner la question :

Noemi :	Et vous ? Vous êtes de Béziers ? (2.5s)
Boulangier :	Normalement.
Client :	((indique le boulanger en ouvrant la main, paume vers le haut)) <u>Typique</u> français.
Boulangier :	((rit))
Client :	<u>Typique</u> biterrois.
Boulangier :	((rit))
Client :	Comme moi ! ((indique son propre visage, en souriant))

(extrait 01-G, mai 2018)

Pourquoi le boulanger avait-il fait une si longue pause avant de me répondre ? Et peut-être surtout, qu'est-ce qui avait provoqué tous ces rires ? En y repensant après coup, j'avais pourtant bien géré l'interaction selon la norme que le terrain m'avait apprise ! J'avais cru bien éviter ce qui pouvait poser problème : je n'avais *pas* utilisé de catégories ethno-raciales, je n'avais *pas* supposé l'appartenance du boulanger à un groupe quelconque, si ce n'était à celui des habitants de Béziers, une catégorie qui me paraissait tout à fait justifiée vu l'emplacement de son commerce. Et d'ailleurs, c'était lui qui m'avait posé la *même* question en premier ! Et alors pourquoi tout d'un coup des disfluences et des rires ?

Nous avons commencé ce chapitre avec une question : pourquoi, si les acteurs veulent dire quelque chose, ne la disent-ils pas *tout simplement* ? Nous nous sommes interrogés sur la présence de disfluences langagières en correspondance de l'évocation de catégories ethno-raciales et nous avons conclu que leur emploi – y compris en des termes non nécessairement critiques – est traité sur le terrain biterrois comme très délicat. Au lieu de voir ces éléments comme servant uniquement à déguiser du racisme ou de les réduire à l'expression de troubles psychologiques, nous avons avancé que ces éléments signalent aussi, *a minima*, une certaine réflexivité vis-à-vis des normes qui régissent la parole à ces sujets. En regardant (rétrospectivement ou

prospectivement) son propre propos, l'acteur anticipe sa réception potentielle du point de vue de l'interlocuteur. Pour reprendre l'expression de Mead (2006 [1934], p. 140-1) :

Être conscient de ce que l'on dit et utiliser cette conscience de ce que l'on dit pour déterminer ce que l'on va dire par la suite - c'est un processus que nous connaissons tous. Nous suivons continuellement notre propre parole (...) en comprenant ce que nous disons et en utilisant cette compréhension dans la direction de notre parole continue (...) Dans le processus, nous contrôlons continuellement le processus lui-même.

À l'instar de beaucoup de littérature sur les précautions langagières, dans ces interactions les habitants de Béziers semblent vouloir contrôler l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes à l'interlocuteur, et en particulier s'assurer de ne pas être pris pour « racistes ». Mais cette préoccupation à elle seule ne nous permet pas d'expliquer pourquoi les acteurs s'obstinent à parler de ces sujets et à invoquer des catégorisations ethno-raciales ! Si l'on retourne un instant à l'exemple qui ouvrait ce chapitre – le chauffeur de bus et la dame qui demandait une carte gratuite – on pourrait bien se dire que la référence ethno-raciale (« il se trouve qu'elle était marocaine ») était superflue. Pourtant, le locuteur l'avait ajoutée *a posteriori* : il était revenu en arrière, après un énoncé à l'apparence complet au niveau à la fois grammatical et pragmatique, pour intégrer cet élément, comme s'il s'agissait d'un oubli. De même pour les autres exemples. Les références aux appartenances ethno-raciales n'étaient manifestement pas toujours superflues pour ces locuteurs.

La question initiale pourrait alors être inversée. Si les acteurs estiment que les catégorisations ethno-raciales relèvent d'un « tabou », s'ils doivent faire autant d'efforts pour moduler leurs propos afin d'anticiper les attributions de racisme... pourquoi n'éviteraient-ils pas ces références tout court ? Pourquoi, les acteurs n'en parleraient-ils tout simplement *pas* ? Au lieu de conceptualiser les propos des acteurs comme essayant de s'aligner sur une seule et même norme langagière sur ces questions (selon laquelle, par exemple, il n'est pas socialement acceptable de mobiliser des catégories ethno-raciales), ces disfluences suggèrent l'existence d'au moins une autre polarité normative, selon laquelle il n'est pas non plus socialement acceptable de les éviter complètement.

Chapitre 2 - « Il ne faut pas l'interpréter comme ça » : Les attributions de racisme et d'hypocrisie

Introduction : des disfluences aux sanctions

Dans le premier chapitre, nous avons commencé à nous interroger sur les normes de parole qui régissent les références ordinaires aux appartenances ethno-raciales sur le terrain biterrois. Nous avons vu que ces références tendent à être accompagnées par de nombreuses disfluences langagières, car les locuteurs essaient d'anticiper les réactions négatives (potentielles) de leurs interlocuteurs. En particulier, ils sembleraient vouloir éviter d'être pris pour des « racistes ». Nous pouvons alors commencer par explorer cette sanction : s'agit-il de quelque chose que les acteurs locaux se reprochent effectivement les uns les autres ?

À vrai dire, il était assez rare d'entendre les habitants se lancer ouvertement des accusations de racisme en interaction. Des phrases comme « Vous êtes raciste ! » ne couraient pas les rues. Comme le résume bien Kevin Whitehead,

les caractéristiques des réponses qui affichent une désaffiliation ou un début de désaffiliation dans des formes de tournures préférées (...) peuvent offrir aux locuteurs précédents des opportunités structurelles de reconnaître et de réparer la nature racialement problématique de leurs actions. Lorsqu'ils saisissent ces opportunités, un retour à l'alignement mutuel peut être réalisé sans que les locuteurs soient directement ou explicitement accusés de racisme, ce qui permet d'éviter ou d'atténuer à la fois les dommages potentiels à la réputation et les menaces à la solidarité entre eux-mêmes et leurs co-participants qui peuvent être associés à de telles accusations (2015, p. 386).

On peut donc comprendre pourquoi les accusations de racisme « en direct » étaient relativement rares.⁹³ Cela n'équivaut toutefois pas à dire que les acteurs ne détectaient pas du racisme dans les propos de leurs interlocuteurs. Au contraire, il était relativement fréquent d'entendre des choses comme « Il est raciste », où les acteurs évoquaient quelque chose qu'avait pu dire un tiers (absent). En somme, si les habitants ne se le disaient pas forcément en face, beaucoup semblaient néanmoins estimer qu'un certain nombre de leurs concitoyens disaient bien des choses « racistes ». Les accusations de racisme circulaient donc beaucoup dans l'espace biterrois. Tout simplement, au lieu d'émerger directement en interaction, elles tendaient plutôt à saupoudrer les discours rapportés.

Mais comment les habitants arrivaient-ils à établir qu'un propos était « raciste » ? Il n'était pas toujours aisé pour les acteurs d'expliquer pourquoi ils avaient formulé un tel jugement (même s'ils

⁹³ Ajoutons à cela le fait que les accusations directes de racisme peuvent faire elles-mêmes l'objet d'un « tabou social », étant de plus en plus susceptibles d'être traitées comme des fautes (Augoustinos et Every 2007). Nous reviendrons sur ce point plus loin.

se disaient sûrs de son exactitude). La tendance était de traiter la nature « raciste » d'un propos comme évidente. Nous savons en effet qu'il est souvent difficile de rendre compte explicitement des appuis utilisés pour arriver à une conclusion interprétative. C'est ce que remarque par exemple Dominique Linhardt dans son étude sur les agents de prévention du terrorisme dans les aéroports, lorsqu'il les questionne sur les indices qu'ils utilisent pour repérer les suspects au cours de leur travail : « Ces embarras de parole (...) témoignent de la difficulté commune à laquelle se trouve confronté tout un chacun lorsqu'il doit rendre compte d'une intuition (...) ce surgissement indéterminé d'une 'vérité' qui, en dehors de toute confirmation, n'est d'abord que 'son propre index » (2001, p. 89).

En tâchant néanmoins de me fournir des appuis concrets pour leurs interprétations, certains habitants m'expliquaient avoir entendu des concitoyens en insulter d'autres en les traitant de « sale arabe » ou de « bougnoule », ces insultes étant régulièrement mobilisées en entretien pour exemplifier la « parole raciste ». Philippe, étudiant de 24 ans, élabore ce point, en commentant que :

Des fois reconnaître un raciste c'est très simple : si le mec commence à parler de « Français de souche », « la France aux Français », ce genre de trucs...ben voilà, là c'est clair, quoi !

(carnet de terrain, mars 2018)

Lorsque je demandais en quoi ces locutions relevaient du racisme, on me rappelait alors qu'il s'agit d'expressions utilisées ou popularisées par l'extrême droite. Certaines locutions pouvaient donc servir d'appui pour établir la connotation « raciste » d'un discours ou, ce qui semblait pour beaucoup revenir au même, pour inférer la position politique du locuteur en tant qu' « électeur Front National ». Ces commentaires étaient tout à fait compatibles avec les disfluences de la parole que nous avons repérées.⁹⁴

De la même façon dont les constructions syntaxiques, le lexique, la prononciation, la prosodie, et même le timbre d'une prise de parole sont susceptibles de renvoyer à un groupe social déterminé⁹⁵ (Labov 1963), certaines locutions devenaient alors des « icones » du racisme (Gal et Irvine 1995). Autrement dit, ces locutions fonctionnent comme de puissants marqueurs que les acteurs utilisent

⁹⁴ Ainsi qu'avec les explications que Fabienne nous avait déjà fournies à propos de l'expression « biterrois de souche » (chapitre 1).

⁹⁵ Par leur façon de se comporter – et donc aussi de parler – les acteurs se rendent descriptibles les uns les autres comme appartenant à un certain genre ou classe d'âge, comme étant issus d'une certaine classe sociale, et même comme ayant certaines opinions politiques. La littérature montre que ces index sont en large partie indépendants de la volonté du locuteur, mais qu'ils peuvent aussi être mobilisés activement pour signifier son appartenance à un groupe ou « passer pour » un membre d'un autre groupe social (Yeh 2017). Ces signes peuvent évidemment aussi être interprétés de façon que d'autres jugeront « incorrects » – nous aborderons ce point un peu plus loin.

pour tirer des inférences⁹⁶ sur ceux qui les emploient.⁹⁷ Cependant, la circulation de ces locutions me paraissait infiniment plus limitée que la circulation des *attributions* de racisme. Autrement dit, il devait y avoir aussi d'autres types de parole repérés localement comme relevant du racisme, y compris en l'absence de ces locutions. En effet, les acteurs insistaient que les « propos racistes » peuvent se présenter aussi sous des formes moins explicites et plus « couvertes ». Il s'agissait alors d'essayer de comprendre les opérations par lesquelles les acteurs sur le terrain arrivent à *dévoiler* le racisme caché derrière des propos à l'apparence « neutre ».

Si les accusations de racisme en face à face étaient rares et que les entretiens risquaient de ne pas être efficaces, une porte d'entrée bien plus prometteuse se trouvait dans les récits que les acteurs produisaient en revanche souvent et spontanément à ces sujets. À l'instar du dialogisme de Mikhail Bakhtine, il s'avérait que « dans la vie réelle, les gens parlent surtout de ce dont les autres parlent – ils transmettent, rappellent, évaluent et jugent les mots, les opinions, les affirmations et les informations d'autres personnes » (1981, p. 338). Le discours rapporté n'est donc jamais une simple répétition : la dimension normative y est fondamentale. Par ce biais, les acteurs invoquent des paroles et des personnages qui, réels ou imaginés, créditées ou discréditées, deviennent des points de référence par rapport auxquels se positionner eux-mêmes au sein de l'espace social.⁹⁸ À l'aide de la notion d'interdiscursivité, que nous déclinons en « directe », « indirecte » et « diffuse », ce chapitre vise donc à explorer la façon dont les habitants de Béziers se livrent à des « dévoilements de racisme » - ainsi que, nous le verrons, à des « dévoilements de bien-pensance ».

⁹⁶ Comme discuté en introduction, à l'instar de l'analyse grammaticale de l'action tout comme de l'approche sociolinguistique, l'inférence n'est pas à entendre comme un processus mental, mais comme un phénomène social, dialogique et indexical tout à fait observable en interaction. En suivant la définition de John Gumperz, on peut dire que l'inférence conversationnelle est « un processus d'interprétation situé, c'est à dire propre à un contexte, par lequel les participants déterminent les intentions d'autrui dans un échange et fondent leur propre réponse » (1982, p. 55)

⁹⁷ La seule façon de les employer sans déclencher de jugement négatif semblait être de s'en distancier discursivement, par exemple en mettant en relief que leur utilisation relevait du discours rapporté (et, pour bien réussir cela, les locuteurs tendaient à additionner les éléments verbaux et prosodiques).

⁹⁸ Voir aussi la notion de « *contrastive selves* » (Urcioli 2006, p. 96-98)

Dévoiler le « racisme » par interdiscursivité directe...

En février 2019, une réunion publique se tient à propos de la rénovation du quartier de Saint-Jacques, dans le centre-ville historique de Béziers. L'évènement, qui réunit plusieurs habitants de la zone intéressée, a lieu en fin d'après-midi dans des locaux de la municipalité. Le Maire ouvre la discussion en présentant la situation des « quartiers prioritaires » de la ville. Définis sur la base

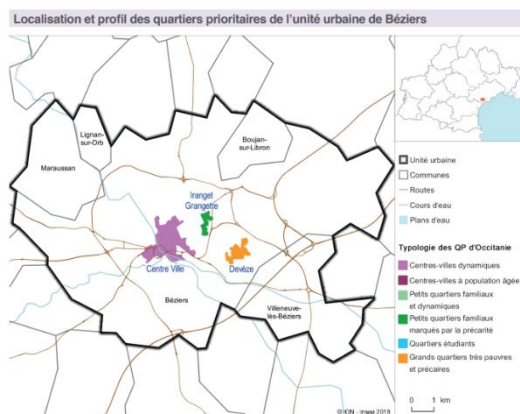


Figure 2 : Carte des quartiers prioritaires de la ville.
Source : Insee Dossier Occitanie n° 7 - Juillet 2018, p. 114

du revenu des habitants, ceux-ci sont des zones de concentration de populations à bas revenu. Leur identification est censée permettre de concentrer les efforts publics sur les territoires présentant les plus grandes difficultés (comparativement au reste d'une ville ou d'un département, par exemple, ou au reste du territoire national). Béziers compte trois zones prioritaires dont une, appelée Centre-Ville, est la plus étendue et correspond justement à la partie historique de la ville. La réunion d'aujourd'hui porte

spécifiquement sur le projet municipal – à réaliser avec le financement de l'agglomération et de l'État – pour rénover le quartier de Saint-Jacques, au sein de la zone d'intérêt prioritaire du Centre-Ville.

En résumant la situation socio-économique locale, le Maire attire l'attention des présents sur l'importance d'œuvrer pour requalifier Saint-Jacques, notamment afin que cette zone ne devienne pas comme une autre partie du Centre-Ville, à savoir le quartier de Garibaldi.

Maire : Vous savez que nous avons deux quartiers d'intérêt national à Béziers : le Centre-Ville et la Devèze.⁹⁹ Nous en avons deux. Je préférerais en avoir aucun : ça voudrait dire que tout marche bien, qu'il n'y a pas de problème. Mais *il y a* des problèmes ! (...) Vous savez que le quartier de Garibaldi c'est un quartier mono-ethnique, alors que Saint-Jacques c'est un quartier populaire : préserver cette mixité est essentiel. Saint-Jacques est un quartier où il y a de l'espace, c'est le meilleur panorama de la ville, on voit les Pyrénées (...) Il faut faire de ce quartier un quartier où il y a d'autres gens que ceux qu'il y a maintenant. Vous savez qu'à [l'école du quartier¹⁰⁰] il y a 90% d'enfants issus de l'immigration. 90% ! Qu'est-ce que ça veut dire ?

⁹⁹ On distingue entre différents types de quartiers prioritaires, en particulier ceux qui relèvent de la Politique de la Ville (QPV) et ceux reconnus d'intérêt national (QPN). Béziers compte trois QPV (Centre-Ville, Devèze, Irangé-Grangette), comme indiqué dans l'image, dont deux (Centre-Ville et Devèze) reconnus aussi comme QPN. Lorsque le Maire de Béziers parle de « deux quartiers d'intérêt national », il se réfère donc uniquement aux QPN.

¹⁰⁰ Ici, le Maire dit initialement « église » (au lieu d'« école »). Son collaborateur le corrige et l'échange provoque quelques rires, y compris de la part du Maire lui-même (ce qui suggère que l'erreur est interprétée par beaucoup des présents comme un lapsus relativement marqué, et non comme quelque chose d'anodin). Cependant, du moment où nos interlocuteurs ne reviendront pas sur ce passage, nous avons fait le choix de ne pas s'y attarder dans la transcription.

Le Maire présente ensuite le plan envisagé pour améliorer l'habitat et « renforcer la mixité sociale » dans le quartier. À l'issue de la réunion, en sortant de la salle, j'aperçois Flora et Victor, tous les deux sur la trentaine, qui gèrent une épicerie dans le quartier et que j'ai déjà rencontrés plusieurs fois au cours des semaines précédentes. Lorsque je me rapproche d'eux, une discussion animée les occupe : Victor se montre choqué par ce qu'il a entendu pendant cette réunion et n'attend même pas d'être sorti des locaux de la Mairie pour commenter à l'intention de Flora :

- Victor : T'as entendu ce qu'il a dit ? Mono-ethnique ! Ce qui pour lui veut dire Arabe. Il l'a pas dit mais c'était clair...
- Flora : Oui le mot était mal choisi mais bon...
- Victor : Non mais mono-ethnique !! Je rêve ou quoi ? Toi aussi tu trouves ça normal ?!
- Flora : J'aurais dit plutôt « communautaire ». Moi j'y habite¹⁰¹ et c'est vrai que c'est plutôt très communautaire... Mais tu ne dois pas trop t'attacher aux mots.
- Victor : Autant 90% c'est une statistique, c'est un fait, tu peux t'appuyer dessus... Mais les mots, quand même... !

(carnet de terrain, février 2019)

Le terme « mono-ethnique » fait l'objet d'une négociation entre les deux. Victor en particulier traite le terme comme ayant une connotation raciste. Cette connotation trouverait son origine non seulement dans le terme *en soi*, mais dans l'identité de celui qui l'avait prononcée. En effet, Victor interprète d'emblée « mono-ethnique » comme étant une sorte d'euphémisme pour « Arabe ». Cette interprétation repose sûrement sur ses connaissances concernant les habitants du quartier en question : c'est parce que Victor sait que Garibaldi est habité majoritairement par des « Arabes » qu'il conclut que « mono-ethnique » - *dans ce contexte* – ne veut pas dire « mono-ethnique-thaïlandais », ni « mono-ethnique-gitan », ni « mono-ethnique-français », mais spécifiquement « mono-ethnique-arabe ».

Mais la connaissance du contexte n'était pas le seul élément rendu pertinent par Victor : c'est aussi le fait que cette expression soit employée *par ce locuteur spécifique* – ici, le Maire de Béziers – qui émerge comme étant l'élément fondamental, d'après Victor, pour arriver à la « bonne interprétation » de l'énoncé (« ce qui *pour lui* veut dire 'arabe' »). Ce deuxième élément est fondamental, car sans lui on risquerait d'interpréter différemment la problématique soulevée par le Maire : par exemple, avoir un quartier « mono-ethnique » pourrait représenter un problème pour la municipalité, *quelle que soit l'ethnie* en question. Or, c'est ce que Victor sait (ou croit savoir) non seulement sur le quartier de Garibaldi, mais aussi sur les positions du Maire à ce propos, qui

¹⁰¹ À la différence de Victor, Flora réside dans le quartier Garibaldi, la zone identifiée par le Maire comme « mono-ethnique ».

lui permet d'arriver à une interprétation différente, même en l'absence de références explicites (« il l'a pas dit mais c'était clair »). Le fait que Garibaldi soit un quartier « mono-ethnique », en somme, poserait problème au Maire spécifiquement puisqu'il s'agit d'un quartier « mono-ethnique *arabe* ».

Flora – tout comme Victor – se dit souvent anti-Ménard. Comme les deux me l'avaient expliqué à plusieurs reprises, si l'épicerie sociale qu'ils gèrent ensemble n'a pas de vocation politique, elle a été pensée sur des principes opposés à la « politique raciste » de la Mairie de Béziers. Toutefois, lorsque Flora ici attire l'attention sur le fait qu'elle *habite* le quartier, elle prend une position de supériorité épistémique. Autrement dit, elle se positionne comme ayant accès à des données contextuelles que Victor, qui n'habite pas le quartier, serait porté à négliger (nous y reviendrons). Le « contexte » qu'ils proposaient de mobiliser pour interpréter les mots du Maire n'était donc pas le même pour les deux acteurs.

Si cette discussion ne cause pas de véritable dispute entre les deux amis, leur désaccord donnera néanmoins lieu ensuite à des commérages négatifs. Lorsque Flora nous quitte pour rentrer chez elle, Victor et moi rejoignons des amis à lui. Ceux-ci demandent comment s'était passée la réunion à la Mairie. Victor leur raconte aussitôt le moment où le Maire avait qualifié le quartier de Garibaldi de « mono-ethnique », ce qui suscite des « n'importe quoi ! » et d'autres expressions d'indignation. Un consensus semble rapidement se cristalliser au sein du groupe sur la teneur « raciste » des propos du Maire. À cela, Victor ajoute « Flora était presque en train de le justifier, quoi ! Depuis qu'elle est devenue maman elle se droitise aussi ! ».

Si le Maire de Béziers était sans aucun doute l'une des cibles les plus fréquentes des attributions de racisme au niveau local, il n'était en aucun cas la seule. Quelques mois après cette réunion, la municipalité organisera une autre concertation publique au sujet de la rénovation d'un quartier du centre-ville, en conviant encore une fois plusieurs habitants, commerçants, artisans et acteurs associatifs. À la fin d'une courte présentation par le Maire, la place sera laissée aux questions des habitants. Certains prennent alors la parole, souvent formulant des demandes précises pour la rénovation de leur quartier : il faudrait mettre des lampadaires dans telle zone, c'est une question de « sécurité » ; il faudrait refaire les trottoirs dans tel coin car « ils sont trop étroits et on n'arrive pas à y passer avec une poussette » ; il faudrait mettre des ralentisseurs dans telle rue puisque « on risque tout le temps de se faire écraser ! » ; il faudrait aussi installer des toilettes publiques près de la place car « quand on vient dans le quartier et que ça pue la pisse... ! Je dis pas qu'il faut les arrêter, mais mettons juste des toilettes ! ».

À la sortie de la réunion, je fais un bout du chemin avec un petit groupe d'amis, tous entre 40 et 45 ans, que j'avais rencontré en fréquentant leur petite association culturelle, installée dans le

quartier. Je les entends commenter que le Maire avait « invité ses supporteurs », comme par exemple l'homme qui avait demandé plus de lampadaires et dont la prise de parole s'inscrirait directement, d'après eux, dans le « discours raciste sécuritaire ». Une personne en particulier semble attirer plusieurs commentaires comme quoi elle serait « toujours là pour Ménard », à savoir la dame qui avait évoqué la nécessité de toilettes publiques : « Non mais tu l'as entendue avec ses toilettes ?! Parfois les gens arrivent à un niveau d'intolérance que je trouve intolérable ! ». Tout le monde dans le groupe semble acquiescer sur la qualification de ce propos et de son auteure comme relevant du « racisme ». Tous sauf Damien, étudiant bordelais ami d'Hugo (l'un des fondateurs de l'association) de passage à Béziers pour quelques jours, qui objecte que la dame avait « juste demandé des toilettes ».

Quelqu'un commence alors par rétorquer à Damien que « non, mais tu la connais pas ! ». Un travail collectif se déclenche pour essayer de le convaincre que le propos de cette dame n'était pas aussi innocent que l'on pourrait penser. Pour cela, le groupe insiste qu'il faut *contextualiser* cette demande de toilettes. Parmi les ratifications du reste des présents, Hugo explique alors à Damien qu'il s'agit d'une « vieille » qui s'était déjà plainte plusieurs fois que l'ouverture de leur association amènerait « la racaille » dans le quartier. Il était déjà arrivé qu'elle appelle la police lorsque des membres de l'association s'étaient attardés à discuter ou boire des bières dans le square devant leur bâtiment, après la fermeture des locaux. Elle serait aussi très explicite sur son soutien au Maire et sur le fait d'avoir voté pour lui aux dernières élections. En somme, une demande de toilettes formulée par *cette* dame, pour *ce* quartier et dans *ce* contexte politique ne pourrait qu'être interprétée comme relevant d'un discours « raciste », quoique formulé d'une façon indirecte et déguisée.

Le groupe rappelle donc à Damien qu'on ne peut pas arriver à une correcte interprétation de ce propos en l'examinant de façon isolée, uniquement sur la base de ce qui est dit dans le moment présent. Il est nécessaire de l'interpréter à l'aune du stock de connaissances dont les acteurs disposent sur son auteure : notamment, ici, ce que cette même personne avait pu dire (ou faire) par le passé. Cette opération – que l'on pourrait appeler « dialogique » ou « interdiscursive¹⁰² », dans le sens qu'elle relie une parole présente à des paroles passées – semblait alors être fondamentale chez les acteurs pour dévoiler la portée « raciste » d'un propos, notamment lorsque ce dernier ne contenait pas d'indexés explicites (comme les locutions-clés évoquées plus haut). Au lieu de considérer un propos en tant qu'évènement de parole délimité et autonome, les acteurs

¹⁰² Nous suivons ici la proposition de Richard Bauman (2005) de réserver le terme d'« intertextualité » à ce qui concerne spécifiquement des textes et d'utiliser plutôt « interdiscursivité » pour faire référence à l'opération générale.

locaux se rappelaient l'importance de l'appréhender à l'aune d'une séquentialité plus longue, en établissant des liens d'équivalence entre passé et présent.¹⁰³

D'ailleurs, lorsque Damien insiste de ne pas trouver la demande de toilettes raciste en soi, ses amis perdent progressivement patience, jusqu'à ce qu'Hugo commente « Bon, écoute, si tu veux pas voir ! », ce qui clôt la discussion.¹⁰⁴ Comme John Heritage le résume bien en commentant les expériences de Harold Garfinkel, « il n'y a pas de moyen plus rapide, semble-t-il, de provoquer l'indignation morale que de ne pas utiliser les connaissances d'arrière-plan (*background knowledge*) pour donner un sens aux actions d'autrui » (1998, p. 182). Or, lorsque ce genre de faute était commis par des « outsiders » (par exemple par l'ethnographe ou par des visiteurs extérieurs, tels que Damien ici), cela tendait à donner lieu à des explications, éventuellement à des reproches d'ignorance du contexte ou de « naïveté ». En revanche, lorsque ces fautes étaient commises par des personnes locales, comme dans le cas de Flora mentionnée plus haut, le seuil de tolérance semblait être atteint beaucoup plus rapidement. Dans tous les cas, insister sur une interprétation « erronée » était traité comme une véritable faute morale. Une fois que les éléments de contexte pertinents étaient explicités, les « mauvaises interprétations » n'étaient plus traitées comme des simples erreurs ou des formes de naïveté : la personne était aussitôt accusée de « ne pas vouloir voir » ou, par exemple, de « se droitiser ». Le doute surgissait en somme sur la possibilité que l'interlocuteur *veuille* minimiser la portée raciste du propos. En parlant des processus d'interprétation des participants à une interaction, John Gumperz explique cela de la façon suivante :

Lorsque [les participants] comprennent et remarquent les indices [de contextualisation] pertinents, les processus d'interprétation sont considérés comme allant de soi et tendent à demeurer inaperçus. Mais, lorsqu'un interlocuteur ne réagit pas à un indice ou ignore sa fonction, les interprétations peuvent différer et les malentendus surgir. Lorsqu'un participant prend conscience d'une différence d'interprétation, le problème a tendance à être considéré en termes d'attitudes. On dira que le locuteur est antipathique, impertinent, qu'il manque d'esprit de coopération, ou qu'il n'a pas réussi à comprendre. (...) Autrement dit, une mauvaise communication de ce type est considérée comme un faux pas social et donne lieu à des mauvaises évaluations de l'intention du locuteur; il y a peu de chances que les participants reconnaissent en elle une simple erreur. (Gumperz, 1989, p.29)

Ces mêmes opérations semblaient être à l'œuvre aussi dans l'interprétation des silences. Il ne s'agissait pas uniquement pour les acteurs de dévoiler le sens raciste caché derrière un propos, mais de repérer également les propos racistes qui auraient juste été *pensés*. Un matin de mai, par

¹⁰³ Et des horizons futurs – nous reviendrons sur ce point.

¹⁰⁴ Par la suite, ces résistances de la part de Damien seront toutefois évoquées à nouveau, et feront l'objet de commérages négatifs.

exemple, j'accompagne Paul¹⁰⁵, fonctionnaire municipal chargé de la lutte à la pauvreté et aux logements insalubres, dans sa déambulation quotidienne. Nous passons voir Eva, une dame que Paul m'explique être « Rom » et qui vit dans une roulotte au bord d'une route nationale aux alentours de Béziers. Comme d'habitude, Paul me présente en tant que stagiaire. Eva nous accueille chez elle, son mari et ses deux enfants ne sont pas là. Elle nous offre un café et discute pendant plusieurs minutes avec Paul de démarches administratives, de prestations sociales, de papiers à renvoyer, de rendez-vous à prendre... La discussion se passe paisiblement en sirotant nos cafés et sans que je remarque rien de particulièrement intéressant à annoter sur mon carnet. Ne serait-ce que, tout de suite après être sortis de chez elle, Paul me demande d'emblée :

Paul : Alors, tu as entendu ce qu'elle a dit ?
Noemi : Quoi ?
Paul : Bah...rien, en effet. Mais c'est parce que t'étais là. Normalement elle dit
 « ces Arabes de merde... »... Elle est très raciste.

(carnet de terrain, mai 2018)

Paul reconnaît qu'Eva n'a rien dit « en effet ». Les « Arabes » n'avaient même pas été évoqués au cours de cette discussion qui, à mes oreilles, avait portée exclusivement sur des détails bureaucratiques. Aucune locution-clé n'avait été employée, ni même aucun répertoire discursif qui, à ma connaissance, pouvait être entendu localement comme chargé ou problématique (tel que, par exemple, des propos sur la « sécurité »). D'après Paul, cela serait toutefois dû uniquement à ma présence car « normalement » Eva tiendrait des propos racistes. Paul avait donc mis cet échange en relation avec les autres interactions qu'il avait pu avoir avec Eva par le passé. C'était par une opération d'interdiscursivité que l'on pourrait appeler « directe » – dans le sens que l'on restait à l'intérieur du périmètre des discours tenus *par une même personne* – que Paul proposait de dévoiler des pensées racistes derrière ce qui n'était même pas un discours à demi-mots, mais directement un silence. L'important, pour Paul, semblait être le fait que le locuteur puisse quand même avoir *pensé* quelque chose de raciste, même si cela ne s'était pas traduit en mots.

Pour interpréter les prises de parole (et les silences) de leurs concitoyens, les acteurs prenaient donc appui sur des éléments qui dépassaient la conversation immédiate. Ils tenaient compte avant tout de ce qu'ils savaient sur le locuteur, en particulier de ses prises de parole passées. Mais ce n'était visiblement pas tout... Pour étayer ses conclusions sur le « racisme » supposé d'Eva, par exemple, Paul avait ajouté à un moment que « tu sais, c'est souvent les étrangers qui tiennent les propos les plus racistes ». Dans le même esprit, j'avais parfois pu entendre que « les biterrois d'origine espagnole sont arrivés comme réfugiés à l'époque de la guerre¹⁰⁶, mais aujourd'hui c'est

¹⁰⁵ Le même que celui que nous avons déjà rencontré dans le cas d'Inès du chapitre précédent.

¹⁰⁶ Il est fait référence à la période de la dictature de Franco, à partir de 1939, lorsque plusieurs dizaines de milliers de réfugiés espagnols s'installèrent dans l'Hérault (Parello 2011).

eux les plus racistes – c’est toujours les dernières arrivés, qui ferment la porte ! ». Ou encore, parmi les éléments qu’Hugo avait fournis à Damien à propos de la dame qui avait demandé des toilettes pour son quartier figurait notamment le fait qu’il s’agisse d’« une vieille ». Ce n’était donc pas seulement une question de dévoiler le racisme chez des individus isolés, mais chez des individus *ayant certaines propriétés sociales*.

...par interdiscursivité indirecte...

18 octobre 2019. Léna, Vincent et Quentin sont en train de discuter pendant qu’ils préparent le dîner. Tous sur la trentaine et originaires de Béziers, ils partagent la colocation avec Stéphane, qui n’est pas encore rentré de son entraînement de foot. Je loge chez eux quelques jours en attendant de trouver une solution plus stable. Lorsque Stéphane revient, le groupe le salue et lui demande comment s’est passé son entraînement. Il souffle. Le match s’est bien passé, nous explique-t-il en allant chercher de l’eau dans le frigo, mais se dit « dépité par le racisme » de ses coéquipiers. On lui demande ce qui s’est passé. Stéphane nous explique alors que « comme d’hab’, quoi » un des gars de l’équipe avait sorti une « blague raciste » :

Stéphane : On était dans le vestiaire et il y avait un oiseau. Un a dit « je l’ai vu voler tout à l’heure ». Et l’autre : « ça doit être arabe ».

Un petit rire circule dans la cuisine. Après un petit silence, je demande à Stéphane ce qui s’était passé après.

Stéphane : Oui bon, eux [les autres membres de l’équipe] ils ont rigolé.

Vincent : Et toi ?

Stéphane : Non. C’est que moi ça m’a pas fait rire...

Vincent : Moi je rigole parce que je vois la scène : dans un vestiaire, des gros mecs torse nu, un qui dit « il doit être arabe » et tous les autres « Ha ! Ha ! Ha ! »
(*imite des rires grossiers*) ... C’est un truc tellement années 80 !
(*Rires*)

Noemi : Mais ça pouvait pas être une sorte de blague au second degré ?

Vincent : Non.

Quentin : Y’a pas de second degré dans ces milieux-là.

Vincent : C’est ça : c’est qu’y a pas de second degré !

(carnet de terrain, octobre 2019)

Encore une fois, un effort collectif se déploie pour distinguer les bonnes interprétations des mauvaises. Mais à la différence des cas précédents, ici la discussion ne tourne pas autour d’une personne précise sur laquelle on disposerait de connaissances spécifiques. Si Stéphane doit vraisemblablement connaître personnellement l’auteur de la blague en question puisqu’ils font partie de la même équipe, il ne fournit pas cette information dans son récit. Au contraire, toute la discussion est cadrée soit à l’indéfini (« un a dit... l’autre a répondu... ») soit au pluriel (« eux, ils ont rigolé »). De même, les réactions de Quentin et Vincent ne laissent pas entendre leur

(re)connaissance des protagonistes de l'histoire – tous leurs commentaires tournent autour d'un groupe faiblement défini (« des gros mecs », « dans ces milieux-là »).

Si les participants arrivent à la conclusion ferme qu'il s'agit bien d'une blague « raciste », cela n'est pas (du moins pour Quentin et Vincent) le résultat d'une opération d'interdiscursivité *directe* : ce n'est pas tellement que le propos de ce joueur doit s'interpréter ainsi puisque *cette personne* a déjà eu des propos racistes par le passé. L'interdiscursivité ici porte plutôt sur le *milieu* auquel la personne est censée appartenir : même sans connaître le joueur spécifique, on doit conclure qu'il s'agit d'une blague *raciste* puisque l'échange se produit au sein d'un groupe social spécifique, en suivant un raisonnement du type : (a) dans le milieu du foot circulent des blagues racistes ; (b) ces joueurs font partie de ce milieu ; donc (c) *cette* blague doit vraisemblablement être interprétée comme étant raciste.

L'existence de milieux éminemment « racistes » revenait en effet très souvent sur le terrain. Le monde du sport biterrois – surtout le rugby, la chasse et la tauromachie – m'étaient souvent cités comme exemples de « milieux racistes » presque par définition. Des explications m'étaient d'ailleurs fournies pour justifier ces descriptions : la chasse serait un sport pratiqué par les vieux combattants, à son tour un groupe reconnu localement pour son « racisme » ; le milieu de la tauromachie serait très proche du maire de Béziers, tout comme celui du rugby.¹⁰⁷ Cela ne voulait bien sûr par dire que les membres de ces milieux partageaient ces appellations : certains de mes interlocuteurs proches du monde du rugby estimaient au contraire que les sports d'équipe favorisent l'intégration et que l'équipe de Béziers avait d'ailleurs toujours été un moteur de rencontres et de réussite pour les personnes de toute origine. Certains membres des clubs de tauromachie m'expliquaient aussi que le moindre intérêt que ce sport suscitait auprès de certaines couches de la population n'avait rien à voir avec une volonté d'exclusion de leur part, mais qu'il s'agissait juste d'un sport qui « traditionnellement » était plus ancré dans les familles « d'origine biterroise ». L'association entre ces différents milieux et une parole particulièrement « raciste » était donc loin de faire l'objet d'un consensus.

La liste des groupes sociaux qui m'étaient régulièrement indiqués comme étant particulièrement « racistes » ne faisait d'ailleurs que s'allonger : en plus des « étrangers », des « Espagnols » et de certains sportifs, il y avait aussi les « pieds-noirs¹⁰⁸ », ceux qui fréquentaient « tel PMU », « tel bar de quartier » ou encore « telle église ». Je ne comptais plus les fois où on m'avait dit : « Si tu veux entendre des vrais racistes, il faut que tu traines dans... ». C'était d'ailleurs intéressant que cette interprétation avait été proposée par Quentin et Vincent, qui n'avaient pourtant pas assisté eux-

¹⁰⁷ Ce qui est par ailleurs considéré comme le sport principal de la ville.

¹⁰⁸ Citoyens français d'origine européenne installés en Afrique du Nord (notamment en Algérie) et rapatriés à partir des années 1960, suite à l'indépendance des anciennes colonies françaises.

mêmes à la scène. Ce n'avait pas été Stéphane à dire quelque chose comme « Non, moi j'étais là et je peux t'assurer que, vu le ton, ce n'était pas du second degré ». Ce qui rendait l'échange particulièrement intéressant, c'était justement que Quentin et Vincent n'estimaient pas avoir besoin d'être présents, d'avoir eux-mêmes observé la scène ou entendu le ton de l'échange : le *type de personne* qui avait formulé le propos était visiblement suffisant pour arriver à une conclusion interprétative.¹⁰⁹

La mobilisation de ces connaissances n'était pas uniquement une opération cognitive que les acteurs faisaient pour interpréter des propos. C'était aussi une opération socialement *nécessaire*, manifestement requise pour pouvoir être reconnu en tant que membre « compétent » (Lemieux 2009). Dans le cas de la « blague raciste », par exemple, lorsque j'avais suggéré la possibilité d'une interprétation différente (en l'occurrence, que ce soit du second degré), Quentin et Vincent m'avaient tout de suite rappelé l'importance de prendre en compte le milieu dans lequel la blague en question avait été formulée : « *dans les vestiaires* » après un entraînement sportif, entre de « *gros mecs torse nu* », prendre cette blague pour du second degré ne pouvait pas être correct. Ce n'était pas tant que le propos était raciste en soi, de façon absolue : c'était le fait qu'il soit prononcé *dans ce milieu-là* qui justifie, d'après ces acteurs, d'y voir une connotation raciste. Ne pas faire la bonne opération interprétative, ne pas mobiliser (correctement) les bons éléments de contexte devenait alors une faute qui ne faisait que prouver mon extranéité au contexte biterrois. La compétence sociale résidait non seulement dans le fait de faire les bonnes opérations interprétatives, mais aussi de traiter ces opérations comme allant de soi – sans même besoin de les expliciter, de le thématiser ou de les justifier.

À une autre occasion, ce sera en revanche à Vincent de se voir reprocher une blague dans le cadre d'un podcast radio organisé par une association culturelle locale. S'il me racontera cet épisode, sans jamais mentionner le contenu de son propos, Vincent insistera qu'il s'agissait d'une blague « au 60ème degré ». Il se dira notamment heurté du fait que, à cette occasion, ses interlocuteurs n'avaient justement *pas* fait les opérations d'interdiscursivité qu'il aurait jugé nécessaires. Cela aurait supposé de prendre en considération *qui* avait fait la blague – à savoir Vincent, quelqu'un qui, par son appartenance à un milieu « de gauche » n'aurait pas dû être soupçonné de racisme. À partir de cet épisode, Vincent parlera de l'association qui avait organisé le podcast de façon très négative, en qualifiant ses membres de gens qui se sentiraient, à tort, « les détenteurs de l'anti-racisme ». Une faute d'interprétation, encore une fois, est conceptualisée avant tout comme une faute morale.

¹⁰⁹ Et cela malgré le fait que Stéphane, leur colocataire et ami, n'est pas lui-même extérieur au milieu en question. Mais leur connaissance directe de Stéphane semblait leur permettre de conclure que celui-ci était « une exception ».

Les interlocuteurs ont des attentes mutuelles : on fait confiance à notre interlocuteur pour reconnaître et comprendre nos actions, et y conformer sa réaction (Garfinkel 1963). Il s'agit donc d'une question normative, car les acteurs qui ne respectent pas ces règles seront « tenus moralement responsables à la fois des écarts par rapport à leur utilisation et des déductions que leur utilisation, ou les écarts par rapport à leur utilisation, peuvent engendrer » (Heritage 2001, p. 53). Le non-respect de ces règles est interprété comme une faute morale. Comme le résume Goffman, « celui qui ne se conforme pas à une règle particulière l'a fait au mieux à cause d'une défaillance momentanée, au pire à cause d'un caractère défectueux » (1971, p. 99). En effet, les fautes d'interprétation étaient souvent articulées en termes d'attitudes, bien plus qu'en termes de simple « erreur ».

Les opérations d'interdiscursivité avaient donc un impact très réel, à la fois en termes de constitution de frontières symboliques¹¹⁰ (Lamont et Molnàr 2002) et dans le panorama des pratiques et des relations interpersonnelles. Leurs conséquences pouvaient d'ailleurs aller assez loin, pour le moins à mes yeux. À une autre occasion, par exemple, Hugo – le même qui avait essayé d'apprendre à son ami Damien comment interpréter la demande de toilettes publiques de la part de la dame - reviendra sur le même épisode en commentant notamment que, d'après lui, l'un des problèmes de la société actuelle serait que l'on accorde « trop d'importance aux vieux » et à leurs points de vue. Cela serait d'autant plus nuisible à Béziers, où « les vieux » seraient particulièrement nombreux. D'après Hugo, la popularité de l'extrême droite dans ce contexte s'expliquerait justement par une question générationnelle¹¹¹ – ce qui l'amènera à conclure qu'après un certain âge « il faudrait retirer aux gens le droit de vote ».

¹¹⁰ En entendant par ce terme les distinctions conceptuelles faites par les acteurs sociaux pour catégoriser les objets, les personnes et les pratiques.

¹¹¹ Une explication qui était assez répandue par ailleurs aussi.

Bien que, comme cela devenait de plus en plus clair, ne pas suivre les bons procédés de dévoilement de racisme puisse causer des tensions, il y avait aussi des cas où ces opérations faisaient l'objet d'un apprentissage explicite. Une fois, par exemple, lors d'un déjeuner entre enseignants d'une école primaire dans le quartier prioritaire de la Devèze, une institutrice mentionne le *Journal de Béziers*, le magazine municipal.¹¹² La conversation en vient rapidement à porter sur le « racisme » qui serait véhiculé par cette publication. Un des présents affirme que « C'est vraiment partout : même dans les comptes rendus des films ! ». Il raconte être récemment tombé sur un avis à propos d'une nouvelle comédie avec l'acteur Omar Sy « et [dans le journal] c'était genre : 'Voilà encore un noir sur les écrans' ». Ses collègues l'écoutent en hochant la tête

pendant qu'ils continuent leur repas. Une autre intervient. Elle explique s'être récemment aperçue d'une chose en feuilletant le même journal : sur la dernière page, la publication reporte les naissances, les décès et les mariages qui ont eu lieu dans la ville au cours des deux dernières semaines. Comme elle le rappelle au groupe, ces parties sont intitulées respectivement « Ils arrivent », « Ils nous ont quittés » et « Ils se sont dit 'oui' », et elle explique avoir remarqué que, à la différence des titres se référant aux décès et aux mariages, celui qui se réfère aux naissances est suivi d'un point d'exclamation.



Figure 3 : Journal de Béziers - exemple d'une dernière page

D'après elle, ce point d'exclamation ne serait pas anodin : alors que dans la colonne des décès il y a souvent « des noms français », argumente-t-elle, la colonne des naissances « c'est que des Karima et des Ahmed ».¹¹³ Elle propose alors de mettre cela en lien avec les posters que la Mairie avait affichés il y a quelques années concernant l'ouverture d'un centre d'accueil pour demandeurs d'asile, dont la légende était : « Ça y est, ils arrivent ! », et qui contenait lui aussi un point d'exclamation.

Au cours de ses analyses, certains collègues s'exclament : « Ah ouais ?! » -



Figure 4: Exemples d'une campagne d'affichage de la ville

¹¹² Habitante à l'époque chez une institutrice de cette école (Typhaine, que l'on rencontrera dans le chapitre 6), j'avais été invitée à la rejoindre pour la pause déjeuner avec ses collègues.

¹¹³ L'absence de point d'exclamation concernant la colonne des mariages n'est pas abordée.

« Mais oui, mais t'as raison ! » - « C'est pas vrai ! J'y avais jamais fait gaffe ! ». Le collègue qui avait parlé des comptes-rendus des films commente aussi : « C'est énorme ça – je vais regarder en rentrant à la maison ce soir ! ».

Ce niveau de granularité dans les opérations de dévoilement n'est pas toujours partagé par les habitants. Dans d'autres situations, j'ai aussi entendu certains commenter qu'aller chercher des signes de racisme à ce niveau de détail serait « aller trop loin ». Dans le cas du journal, la situation, le bruit et le nombre de personnes autour de la table n'ont pas permis de noter les réactions de chacun : il est tout à fait possible qu'il y ait eu des désaccords avec l'interprétation du système de ponctuation de cette publication. Nous pouvons seulement remarquer que, le cas échéant, les éventuels désaccords n'ont pas pris une forme saillante, car la conversation a continué sur ce sujet jusqu'à la fin de la pause déjeuner.

Ces procédés d'interdiscursivité indirecte s'apparentent néanmoins à des formes de sociologisation profane. Pour reprendre les analyses d'Harvey Sacks en sociolinguistique, certains types de parole seraient des activités liées à une catégorie (*category-bound activities*), à savoir des activités que les acteurs considèrent comme étant propres à une ou plusieurs catégories particulières d'acteurs (1992, p. 249). L'évocation de groupes supposément caractérisés par un certain type de discours – les rugbymen, les vieux, ceux qui écrivent dans le journal municipal... - suggère alors que les acteurs ne se contentent pas d'ancrer la parole dans des individualités ou de la saisir uniquement dans sa dimension cognitive, mais qu'ils se rappellent de l'appréhender aussi d'un point de vue social et relationnel.

...et par interdiscursivité diffuse

C'était sans doute en raison des considérations sur l'existence de nombreux « milieux racistes », avec leurs coulisses insaisissables, que beaucoup d'habitants semblaient convaincus que la « parole raciste » circulant en ville devait être bien plus répandue que ce à quoi ils pouvaient avoir eux-mêmes accès. Comme je finirai par le comprendre, si les acteurs « dévoilaient » régulièrement du racisme derrière des prises de parole, cela n'était que très rarement basé sur une connaissance *directe* du locuteur : le plus souvent, ils tendaient au contraire à s'appuyer sur des éléments bien plus « diffus ».

Avril 2019. J'assiste à un atelier « *Beauté et bien-être* » qui se tient auprès d'une association dans le quartier prioritaire de la Devèze. Une dizaine de femmes, habitantes dans les environs, y participent. La plupart d'entre elles portent le voile ; les plus âgées ne parlent pas français, mais

uniquement arabe marocain ou algérien. Je fréquente cette association depuis plusieurs semaines désormais, et ai déjà rencontré certaines de ces dames à l'atelier *Cuisine*. C'est toutefois la première fois que je participe à ce rendez-vous et ma présence suscite un peu de curiosité. À celles qui me le demandent, j'explique que j'ai récemment emménagé en ville et que je fréquente l'association pour commencer à rencontrer un peu de monde. Les échanges se passent entre français et arabe. En m'entendant parler le dialecte syro-libanais, certaines me demandent si je suis originaire de ces régions ; je leur explique que je suis italienne, mais que j'ai étudié l'arabe et habité dans ces pays. Comme cela se reproduira régulièrement, ces informations tendent à modifier la façon dont les dames s'adressent à moi, notamment en suscitant des expressions de proximité : « J'aime bien les Italiens : vous êtes comme nous » ou « C'est bien que vous ayez appris l'arabe ! Vous comprenez notre religion aussi, donc ! ».

En faisant référence à mon arrivée récente à Béziers, l'une des dames me lance : « Vous verrez, c'est une ville très raciste ». Je demande ce qu'elle entend par cela. Un brouhaha de voix se lève. Plusieurs parlent en même temps et pas forcément en ma direction. Certaines évoquent des problèmes avec l'école de leurs enfants. Une s'exclame : « Quand il y a à ramener des gâteaux, alors là on est les bienvenues. Mais après... ! ». Plusieurs hochent la tête en rigolant. Le problème semble être axé notamment autour du voile. Je demande à la dame assise à côté de moi – Yasmina, environs 40 ans – si elle aussi avait déjà fait l'expérience du « racisme » en ville : « Ha ! Bien sûr ! » me réponde-t-elle avec un petit rire, comme à remarquer une évidence. Je lui demande de m'en dire plus :

Yasmina : J'ai pas un exemple, c'est partout... Les gens posent des regards sur nous que...tu le sens, ce qu'ils veulent dire.

Noemi : C'est-à-dire ?

Yasmina : Ben...ils te regardent comme ça, les bourgeois, avec ce regard hautain... Ils ne le disent pas. Ils viennent pas nous dire « sale arabe » mais...comment te dire...ils le pensent tellement fort qu'on entend.

Fatima : ((*en hochant la tête*)) On le sait.

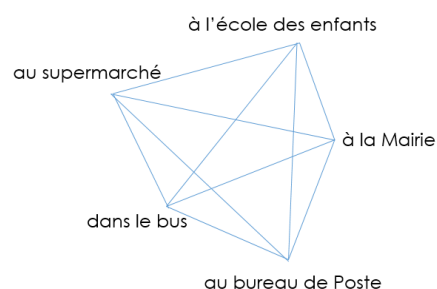
Noemi : ((*vers Yasmina*)) Vous vous souvenez la dernière fois que ça vous est arrivé ?

C'est une autre femme, Rania, un peu plus jeune que Yasmina, qui propose un exemple. Elle raconte que « l'autre jour » elle était dans le bus et un homme âgé la fixait du regard :

Rania : J'ai compris que c'était à cause du voile... Ça arrive tout le temps. Les gens ici sont très racistes.

(extrait 02-B, avril 2019)

Lorsque j'essaie de lui demander comment elle avait su que c'était à cause du voile, plusieurs autres dames autour de la table réagissent en multipliant les anecdotes, en me racontant des bouts de cas différents où ça leur était arrivé de voir ou d'entendre des choses qu'elles qualifient de racistes (y compris pas directement à leur rencontre). Ce n'est donc pas uniquement que ces situations relèveraient d'un même phénomène raciste ; c'est qu'il faudrait les interpréter les unes à l'aune des autres.



Dans le cas de Rania, l'interaction s'était produite avec un inconnu dans les transports publics. Nous étions donc bien loin d'une opération d'interdiscursivité directe : si d'après elle ce type de situation arrivait « tout le temps », cela ne se produisait pas toujours *avec ce monsieur*. Rania ne disposait pas d'un stock de connaissances sur cet homme en particulier. De même, l'interaction ayant lieu dans les transports publics, nous n'étions pas non plus dans un milieu reconnu *a priori* comme spécifiquement raciste. Si Yasmina avait évoqué les « bourgeois », Rania n'avait pas repris ce point, et l'éventuelle appartenance de l'homme en question à un milieu social spécifique n'apparaissait pas dans sa narration.

L'interprétation de Rania semblait néanmoins ancrée dans une opération interdiscursive et de prise en compte du « contexte » : le regard de cet homme était à mettre en équivalence avec d'autres situations et d'autres interlocuteurs du passé, bien que ceux-ci restaient globalement indéfinis (« tout le temps », « les gens »). Par ailleurs, Rania avait fourni cette anecdote en répondant à une question qui ne lui était pas adressée : si elle était une participante ratifiée de mon échange avec Yasmina, ma demande s'adressait à cette dernière. Le regard de cet homme dans le bus est donc mis par Rania en relation non seulement avec d'autres épisodes dont elle dit avoir *elle-même* fait l'expérience par le passé, mais aussi avec des situations vécues *par d'autres personnes* (par exemple, d'autres femmes voilées à Béziers). C'est donc sur la base d'une mise en équivalence d'expériences directes avec d'autres situations, arrivées à d'autres personnes, que ces actrices interprètent ce qui leur arrive.¹¹⁴ On pourrait parler donc dans ce cas d'une interdiscursivité « diffuse », dans le sens qu'il n'y a pas de référence à un milieu ou à un groupe social spécifique, mais où le « contexte » mobilisé apparaît beaucoup plus large et plus vague, potentiellement extensible à toute la ville.¹¹⁵

¹¹⁴ Leurs interprétations ne sont sûrement pas détachables des spécificités de l'interaction vécue : nous pouvons bien imaginer que, dans le cas du bus comme dans les autres, ces habitantes aient repéré, directement dans l'interaction, des éléments qui les ont amenées à repérer cela comme du racisme – des détails difficiles à restituer verbalement ensuite. Ce qui nous paraît néanmoins intéressant est que pour justifier leurs interprétations, elles fassent référence aux expériences vécues par d'autres.

¹¹⁵ Si ce n'est à toute la France, comme cela semble être le cas à d'autres moments.

Un autre exemple pourra clarifier ce point. Un matin de juillet, j'ai rendez-vous à la Devèze avec Diego, environ 50 ans, qui m'avait été présenté en qualité d' « ancien médiateur gitan ». À la fin de notre entretien, qui s'était déroulé dans une terrasse de café, nous nous levons pour aller payer. Nous passons ainsi à côté d'une autre table, où une dame plutôt âgée sirote son café. Diego s'arrête et s'adresse à elle : « Il fait chaud aujourd'hui ! Vous avez choisi la bonne place à l'ombre ! » La dame hoche la tête avec un sourire léger. Diego lui demande :

Diego :	Madame, vous êtes de la Devèze ?
Femme :	Oui...
Diego :	Et alors, comment vous voyez le quartier ?
Femme :	C'est bien...c'est bien...
Diego :	C'est bien, vous vous plaisez bien ici ?
Femme :	Oui c'est bien...
Diego :	Ah bah, si ça vous plaît... !

(Diego reprend son chemin vers la porte du café)

(carnet de terrain, juin 2018)

Pendant que nous réglons au comptoir, Diego débrieфе : « Tu l'as ressenti ? Elle avait envie de parler, mais elle l'a pas fait...probablement elle s'est dit 'Lui il est un peu bronzé, il pourrait être arabe' ! ». De mon côté, j'aurais eu plusieurs explications alternatives pour les réponses relativement succinctes de la dame : qu'elle n'avait rien à dire, qu'elle était fatiguée, qu'elle ne s'attendait pas à ces questions, que nous l'avions dérangée... Or, la façon dont moi j'avais interprété les choses n'importait pas en tant que telle, si ce n'est qu'elle contrastait nettement avec l'interprétation de Diego (voir à ce propos le concept de « *aspect hearing* », qui reprend le « *aspect seeing* » wittgensteinien, chez Alessandro Duranti (2022)). Celui-ci avait interprété le déroulement de l'interaction comme étant lié à son apparence, notamment à sa couleur « bronzée » qui pourrait supposément le faire passer pour Arabe, de sorte que la dame n'aurait pas osé exprimer un commentaire négatif sur le quartier.

À la différence de l'échange avec Paul et Eva, Diego ne connaît pas la dame en question, mais cela ne l'empêche visiblement pas de se montrer sûr de son interprétation. Certains auteurs dans la littérature sociologique à ce sujet (tout comme certains acteurs, nous le verrons) choisissent d'attribuer un statut épistémique supérieur au ressenti des « minoritaires » qui, par leur expérience du racisme, acquerraient des « compétences ordinaires...pour déceler ces injustices au quotidien » (Doytcheva et Gastault 2022, p. 25 ; voir aussi Poiret 2010). Ainsi, si Diego a *ressenti* les réponses de la dame comme relevant du racisme, c'est qu'il devait bien y en avoir. Pour ce que je me proposais d'explorer, je ne pouvais toutefois pas me contenter de lui donner raison. Il fallait au contraire suspendre le jugement sur la validité de son interprétation, tout en la prenant très au sérieux aussi : qu'il ait raison ou non, Diego avait *des bonnes raisons* de produire cette

interprétation. Toujours au comptoir, j'en profite alors pour essayer de mieux comprendre comment il y était arrivé :

- Noemi : Comment tu sais que c'est à cause de ça ?
Diego : Mais je te l'ai dit, ça arrive tout le temps ! Moi j'entends des choses, des propos que...et alors j'interviens, et alors une fois que j'interviens ils se redressent un peu...
Noemi : Par exemple ?
Diego : Mais il y en a tout le temps, tout le temps... ! Moi je te le dis, il est très fort en communication, là il faut l'arrêter pour 2020 !
Noemi : Mais là dans ce cas qu'est-ce qui t'a fait dire... ?
Diego : Moi j'ai des gens qui me serrent la main et ils font comme ça (*me tend la main droite, mais tourne sa tête vers la gauche, en l'éloignant du reste du corps*). Ils me serrent la main et ils font ça (*refait le geste rapidement ; les yeux grands ouverts, l'air stupéfait*). Tu vois ? C'est tout le temps comme ça !
Noemi : Qu'est-ce que tu fais quand ça arrive ?
Diego : Mais qu'est-ce que tu veux faire ? Ça arrive tout le temps ! Et moi je suis désolé mais je sais ce qu'a souffert mon peuple ! (...)
Noemi : Mais là tu dis qu'elle t'a pris pour Arabe...
Diego : Mais c'est comme l'autre fois dans le bar... 'Il y a trop de Noirs dans l'équipe de France'. 'Il y a trop de Noirs... !' Ça arrive tout le temps ! Partout ! Il y avait les écrans et 'trop de Noirs' ! Mais c'est des Français !! Et la dernière Coupe du Monde, quand la France a gagné : vous ne vous êtes pas plaints qu'il y avait trop de Noirs, si ?
Noemi : Et eux, qu'est-ce qu'ils ont dit ?
Diego : Mais ils écoutent pas, ils écoutent pas ! Ça leur rentre d'une oreille et ça sort de l'autre...
Noemi : Mais tu disais que parfois quand tu intervients ils se redressent ? Quand tu leur dis 'c'est des Français', eux comment ils réagissent ?
Diego : Ils disent rien.
Noemi : Aucune réaction ?
Diego : Naah, ils disent rien, qu'est-ce qu'ils doivent dire ? Ils n'ont besoin de rien dire, ils savent que j'ai compris.
Noemi : Qu'est-ce que t'as compris ?
Diego : Qu'ils sont racistes.

(carnet de terrain, juillet 2019)

À mes questions concernant le « comment » de son interprétation, Diego tend à répondre en multipliant les anecdotes et les commentaires de type « ça arrive tout le temps ».¹¹⁶ Mais ses réponses faisaient néanmoins émerger une mise en équivalence entre différentes choses : l'échange avec la dame en terrasse (avec la référence aux Arabes) ; la façon dont certaines personnes lui serrent la main (en tant que Gitan) ; les commentaires qu'il a pu entendre sur l'équipe de France (et ses joueurs Noirs)... Ce n'était pas juste une façon pour Diego de dire que

¹¹⁶ Par ailleurs, mon insistance à le questionner sur ces points semble avoir l'effet de l'énervier, en lien avec ce que nous avons noté plus haut sur l'importance sociale de traiter ces opérations interprétatives comme allant de soi.

ces situations avaient en commun un substrat raciste : c'était une question, plus fondamentalement, d'interpréter les unes à l'aune des autres.¹¹⁷ C'était sur la base de ces autres cas, en dépit de leurs caractéristiques différentes, que Diego interprète sans hésitation les silences de la dame dans ce cas particulier comme relevant, eux aussi, du « racisme ».¹¹⁸

Une formulation qui m'avait interpellée dans l'échange avec Diego avait été aussi la référence *implicite* : « Il est très bon en communication, il faut l'arrêter pour 2020 ». S'il ne faisait aucun doute que Diego faisait ici référence au Maire de Béziers et aux élections municipales (prévues justement pour 2020), l'emploi du pronom « il » est pour le moins intéressant. Ce genre d'indexical implicite est généralement utilisé en « deuxième position », c'est-à-dire une fois qu'on a déjà formulé le référent de manière explicite (« le Maire », « Robert Ménard »...). Or, les études conversationnelles montrent que, lorsqu'un indexical implicite de ce type est utilisé en première position (comme ici), c'est que le locuteur traite la pertinence du référent comme étant déjà en cours, autrement dit comme s'il s'agissait de reprendre une référence qui était déjà présente (Enfield 2013).¹¹⁹ Cela étaye l'argument d'une opération d'interdiscursivité diffuse : Diego dévoile du racisme dans le propos de la dame non pas sur la base de sa connaissance préalable des convictions de la personne, ni de l'appartenance de celle-ci à un groupe particulier. Ce que Diego rend pertinent pour l'interprétation est plutôt la situation politique générale dans laquelle la ville toute entière serait plongée. Les réponses de la dame seraient donc à interpréter sur la base du fait qu'elles ont eu lieu dans une ville particulière, où il y a un Maire particulier, qui propose une communication particulière (et qui serait d'ailleurs « très fort » en la matière).¹²⁰

Pour appuyer ces opérations, certains acteurs faisaient appel aux statistiques électorales. Comme me l'avait expliqué Victor en 2018, par exemple : « Prends les résultats [des élections municipales de 2015] : ça veut dire que quand tu parles avec quelqu'un [à Béziers], t'as 30% de probabilité de tomber sur un raciste, donc voilà quoi ! ». La réélection du Maire en 2020 ne fera que renforcer ces

¹¹⁷ Dans son étude, Philomena Essed trouvait au contraire que ses interviewées tendaient à voir les situations de « racisme » et de « discrimination » les concernant comme des situations isolées, au lieu de les interpréter – comme le faisait en revanche l'auteure – en tant que « part of a powerful pattern of racism ». Nous verrons que le fait d'interpréter des expériences individuelles comme étant en lien ou non avec un contexte raciste plus large est lui aussi le résultat d'injonctions sociales (et, plus largement, de la configuration sociale).

¹¹⁸ Nous aurons ensuite l'occasion de présenter ce cas lors d'une restitution dans une ville voisine, face à un public composé de travailleurs sociaux, agents de l'État et membres de la communauté gitane de la ville. Ces derniers se rangeront immédiatement sur l'interprétation de Diego : les réponses de la dame en terrasse (retranscrites sur diapositive exactement comme dans ces pages) relevaient *sûrement* du « racisme », tandis que les autres membres du public diront trouver l'échange ambigu et n'estimeront pas justifiée une interprétation si tranchante.

¹¹⁹ Par exemple lorsque, de retour à la maison après un rendez-vous avec le médecin, votre conjoint.e vous demande d'emblée « Alors, qu'est-ce qu'il a dit ? » et que vous comprenez immédiatement que « il » fait référence au médecin.

¹²⁰ À cela s'ajoute sans doute le fait que Diego semble reconnaître implicitement la dame comme appartenant à la population majoritaire (a minima, il la reconnaît comme non-Gitane et non-Arabe). Même s'il ne thématise pas ce point explicitement, nous pouvons supposer que les opérations d'interdiscursivité « diffuse » se mêlent aussi à des opérations d'interdiscursivité « indirecte », où le groupe d'appartenance supposé de l'interlocuteur joue aussi un rôle dans l'interprétation.

analyses, les habitants pouvant attirer mon attention sur le fait que, dans une ville qui avait « élu Ménard au premier tour », on aurait maintenant « plus d'une chance sur deux d'avoir affaire à un raciste ».¹²¹

Dévoiler l'« hypocrisie » par des procédés similaires

Les attributions de racisme avaient donc tout l'air de beaucoup circuler sur le terrain biterrois. On commençait à voir pourquoi beaucoup d'habitants prenaient des précautions pour éviter d'être « pris pour raciste ». Mais cela ne nous aidait pas encore à comprendre pourquoi les acteurs s'obstinaient à faire référence aux catégories ethno-raciales. Certes, les passer sous silence ne les aurait pas forcément mis à l'abri des accusations de racisme (repensons à l'exemple d'Eva) ; mais y recourir explicitement, comme plusieurs acteurs le faisaient, semblait avoir quelque chose d'irraisonnable. Si ce n'était pas l'accusation de racisme, y avait-il peut-être d'autres sanctions que ces acteurs essayaient d'éviter ?

La parole du Maire de Béziers, et notamment sa façon de contrer les accusations de racisme, pouvait nous venir en aide. Le 9 juillet 2019, un conseil communautaire a lieu réunissant les différentes mairies de l'agglomération biterroise. La réunion, qui se tient dans le gymnase d'une petite ville près de Béziers, est ouverte au public. En plus des Maires, de certains élus, des collaborateurs administratifs et des journalistes locaux, quelques dizaines d'habitants assistent depuis les tribunes. Au cours de la réunion, entre les discussions budgétaires et les ratifications de contrats publics, un débat animé surgit entre Robert Ménard, Maire de Béziers, et Pascal Resplandy, élu d'opposition et candidat aux élections municipales de 2020. La discussion, que le Président de l'Agglomération Frédéric Lacas, essaie de modérer, porte initialement sur des permis de construire et des délibérations techniques concernant la construction de nouveaux logements sociaux dans certains villages de l'agglomération. Le Maire de Béziers prend la parole :

R. Ménard : Soyons clairs. Il y a 20% des gens qui nous sont imposés par l'État. C'est ça la réalité. Et soyons encore plus clairs : les logements sociaux, tout le monde est pour, sauf à côté de chez soi. C'est ça la réalité. Les gens sont pour les logements sociaux mais dès qu'il y a un permis de construire pour des logements sociaux à côté d'une villa les gens ils en veulent pas, de logements sociaux. Et ils peuvent être humanistes tous les matins, ça leur plaît pas beaucoup quand... C'est pas le problème de la mixité sociale : expression de faux cul. Le problème c'est avec la mixité ethnique. Parce que personne n'a de problèmes avec la mixité sociale. On a des problèmes avec la mixité ethnique. C'est ça la réalité. C'est ça qu'on dit quand on est Maires, entre nous, et qu'on dit pas publiquement. C'est ça

¹²¹ Aux élections de 2020, le Maire a été réélu au premier tour, avec 68,7% des voix.

la réalité, c'est ça notre problème. Et ça, on n'a pas de réponse à ça. (...) C'est les injonctions contradictoires de l'État. On nous dit à la fois : 'il faut construire 2000 logements sociaux', mais en même temps 'vous ne pouvez pas construire dans les Quartiers Politiques de la Ville'. C'est-à-dire on ne peut pas construire à la Devèze (...) et on ne pourra pas en construire non plus en Centre-Ville. (...) Et quand tu dis aux gens dans les zones pavillonnaires « écoutez, on va construire là 30 ou 60 logements sociaux », la réaction des gens c'est quoi ? C'est qu'ils veulent pas ! C'est tout ce qu'on vit au quotidien. C'est tout ce qu'on vit au quotidien. Donc c'est ces questions qu'il faudra se poser. C'est des vraies questions politiques ! Ça veut dire que tu as tout un vocabulaire, toutes les envolées lyriques sur « on est humanistes, les valeurs, patatim-patatoum », mais euh c'est comme à l'école : les mêmes qui racontent qui sont pour la mixité sociale, c'est les mêmes qui viennent demander les dérogations pour ne pas aller dans les écoles où là il y a la mixité ethnique. Là ils veulent plus. C'est pareil pour les logements : les logements on est face à des personnes qui nous disent... les mêmes, les mêmes qui font les envolées *pour* les logements sociaux, « ah non mais pas à côté de chez moi, pas à côté de chez moi ».

F. Lacas : Monsieur Ménard, Monsieur Ménard, vous répétez en boucle les mêmes choses, on va donner la parole...

P. Resplandy : ((*inaudible*)) faux cul ! Parce que je suis un humaniste ! Et je pense que la mixité sociale est non pas un envolé lyrique, si vous permettez, Monsieur le Maire, mais la seule – la seule solution au monde de demain. (...) Moi j'ai participé et vécu dans des quartiers où il y avait une mixité...comment vous avez dit... ? Ethnique ? Moi, Monsieur Ménard, je me sens bien dans cette mixité ethnique. (...) On sait très bien quel est le focus que vous voulez apporter ! À un moment donné, nous vivons à Béziers avec des ethnies, eh ben Monsieur Ménard je vous le dis, il va falloir apprendre à .. Parce qu'il n'existe aucune solution. Sinon, allez jusqu'au bout de votre propos. Qu'est-ce que ce que vous proposez ? Ou vous voulez travailler pour que cette

Brouhaha dans la salle

Lacas : Bon, le débat...

R. Ménard : Une minute. Une minute. Quand on vit tranquillement dans un hôtel particulier on se met pas à donner des leçons sociales ! Petit a...

(extrait 02-C, juillet 2019)

Ce genre d'échange était tout à fait représentatif d'autres débats politiques auxquels j'avais déjà pu assister. Lors d'un conseil municipal à Béziers quelques mois auparavant, par exemple, le Maire de Béziers avait déjà abordé ces questions, et des échanges similaires s'étaient produits avec d'autres élus d'opposition. En abordant la question de la mixité dans les écoles, par exemple, le Maire avait alors affirmé :

R. Ménard: Vous savez qu'à [l'école du quartier] il y a 90% d'élèves issus de l'immigration ? ... Or, ça c'est un problème pour tout le monde, parce qu'après on peut demander autant de dérogations qu'on veut... Parce que quelqu'un m'a reproché ces paroles...et après je me suis aperçu que – je ne le savais pas avant, mais je m'en suis aperçu après – qu'ils m'avaient demandé des dérogations scolaires – c'est moi qui les signe – des

déroptions scolaires pour ne pas envoyer leurs enfants à cette école. Alors comment on fait pour demander la mixité sociale et après ne pas l'appliquer à soi ? Je me dis juste au moins essayez de ne pas être hypocrites !

(extrait 02-D, février 2019)

D'une façon qui rappelle de très près les procédés employés par les habitants pour « dévoiler le racisme », le Maire de Béziers se livre ici à des opérations similaires vis-à-vis des propos de ses interlocuteurs : le vocabulaire « humaniste » et la défense de la mixité sociale ne seraient, encore une fois, qu'un écran de fumée. Nous revoilà face à des opérations d'interdiscursivité directe, lorsque le Maire affirme avoir entendu *une même personne* lui reprocher ses paroles sur la mixité scolaire et, à une autre occasion, lui demander une dérogation pour ne pas inscrire ses propres enfants dans l'école du quartier. Mais nous retrouvons aussi de l'interdiscursivité indirecte, par exemple lorsque le Maire rapproche les « envolées lyriques » sur la mixité sociale des personnes habitant « dans les quartiers pavillonnaires » (ou encore, de façon plus diffuse, « les gens ») et le refus de ces milieux (ou de « tout le monde ») d'accepter la construction de logements sociaux près de chez eux. Le « vocabulaire humaniste » est alors requalifié d'« expression de faux-cul » ou d'« hypocrisie ».

Ce procédé, que l'on pourrait nommer, symétriquement, un « dévoilement d'hypocrisie » (ou, pour reprendre d'autres termes du terrain, une attribution de « bien-pensance » ou d'« angélisme »), passe alors avant tout par des mises en décalage entre « discours » et « action ». Un peu comme dans l'opposition entre sphères « publique » et « privée » que l'on avait identifiée plus haut, le deuxième cadrage aurait un contenu de vérité plus élevé du premier. Comme pour le cas des attributions de racisme, discours et actions n'ont d'ailleurs pas forcément besoin d'être attribuables à une même personne : des généralisations au groupe dont cette personne fait supposément partie sont aussi possibles.

De simples précautions discursives ne suffisent donc pas pour contrer les accusations d'hypocrisie (ou plutôt, elles suffisent encore moins que dans le cas des accusations de racisme) : il s'agit de « prouver » que les discours correspondent bien à des actions. Par exemple, l'élu d'opposition



commence par rappeler son lieu de résidence (en l'occurrence situé dans le Centre-Ville, l'un des quartiers prioritaires auxquels le Maire avait fait référence), en présentant cet élément comme une preuve de sa cohérence. Le Maire attire toutefois l'attention sur le fait que, si son interlocuteur réside effectivement en Centre-Ville, le *type* de logement qu'il occupe (un « hôtel particulier ») reste en décalage avec la réalité générale du quartier. Le fait de résider en QPV ne serait donc

pas suffisant, ici, pour « passer l'épreuve » et réduire le décalage entre discours et action.

Encore une fois, ces attributions d'hypocrisie ou de bien-pensance ne relèvent pas de procédés interprétatifs individuels, mais sont bien au contraire des opérations régulées socialement. Le fait que l'échange entre le Maire et son opposant ait lieu en public peut alors être vu comme une façon de rappeler à tous les présents les « bonnes opérations » à faire pour ne pas se méprendre sur le contenu de vérité dans la parole des « humanistes ».

De même, comme dans le cas des opérations d'interdiscursivité *indirecte* que nous avons analysées plus haut, les attributions d'« hypocrisie » s'appuient aussi très largement sur la typification de certains groupes – en mettant notamment l'accent sur la distance sociale qui les sépare de certaines réalités de terrain. Autrement dit, les membres de certains milieux – par exemple, ceux qui « habitent dans des hôtels particuliers » – seraient structurellement incapables de « savoir » ou de se « rendre compte » des difficultés éprouvées par les membres d'autres groupes. La proximité physique, si elle est reconnue comme potentiellement pertinente, n'est pas suffisante : il s'agit de prouver une proximité *sociale*.

Lors d'un échange avec Lucile, par exemple, habitante dans une HLM de la Devèze, la conversation vient à porter sur un élu du Parti Communiste local. À peine quelques jours auparavant, j'avais justement entendu cet élu rappeler en Conseil Municipal qu'il résidait lui-même à la Devèze (d'une façon tout à fait similaire à ce qu'avait tenté l'élu d'opposition mentionné plus haut). Lorsque je mentionne ce point à Lucile, elle s'exclame :

Lucile : N'importe quoi ! Oui, il habite à la Devèze. Mais pas dans une HLM : dans une villa avec piscine ! Moi j'y suis allée, chez lui.¹²² Ce n'est pas une HLM. Ce n'est pas « Lucile-habite-à-la-Devèze ». Ah non. Ah non !¹²³
(carnet de terrain)

À la fois le quartier de résidence et le *type* de résidence ne cessaient de faire l'objet d'épreuves et de contre-épreuves dans l'effort de prouver une cohérence ou de dévoiler une hypocrisie.¹²⁴

Mais la saillance de ces informations allait bien au-delà des seules personnalités publiques. Les quartiers de résidence revenaient très régulièrement dans les discussions entre habitants, tantôt comme preuve d'une supériorité épistémique (moi je le *sais* puisque j'habite à tel endroit), tantôt comme preuve à charge (telle personne *ne sait pas* puisqu'elle n'habite pas à tel endroit). Une

¹²² Le père de Lucile ayant été militant communiste pendant de longues années, et habitant également à la Devèze depuis son enfance, Lucile connaît personnellement plusieurs personnages politiques locaux.

¹²³ À cela, Lucile ajoute également des considérations sur la « folie » d'avoir une piscine à Béziers, l'une des villes plus pauvres de France et, par ailleurs, située près de la mer et de nombreuses rivières (« si ça se trouve, il a même la clim' ! »).

¹²⁴ Il est d'ailleurs révélateur que, sans du tout avoir voulu enquêter spécifiquement sur ces questions, au bout de quelques mois de terrain j'avais fini par être au courant de la situation résidentielle de tous les principaux personnages politiques locaux ! Comme nous le verrons, cela n'a pas été le cas à Raguse, où les habitants ont néanmoins beaucoup d'informations personnelles sur les élus (y compris, sans doute, où ils habitent), preuve s'il en est que ces éléments semblaient avoir une saillance interprétative plus forte sur le terrain biterrois.

habitante me rapporte par exemple une interaction avec sa sœur, lorsque celle-ci était venue lui rendre visite à Béziers :

Louise : On était en voiture. [Ma sœur] regarde à l'extérieur et elle me dit : « Mais enfin, tous ces jeunes au bord de la rue, sans rien à faire... ? » Je lui ai répondu : « Oui, c'est des Gitans ». Et elle : « Louiiiise ! Même toi tu parles comme ça, enfin ! » Je lui ai dit : « Oui oui bien sûr, il faut pas parler comme ça... » Parce qu'elle est de gauche, il faudrait pas dire ça, c'est des choses qu'elle veut pas entendre. Mais après elle vit pas ici, elle vit dans un château dans une ville tranquille !

(carnet de terrain)

Si Louise montre qu'elle reconnaît l'aspect potentiellement reprochable de son propos, les différences épistémiques du type « moi je le sais puisque j'habite à tel endroit » se traduisent en des différences en termes de légitimité de parole (« moi *je peux le dire* puisque je le sais »). Louise attribue d'ailleurs les propos de sa sœur à son être « de gauche », ce qui ferait qu'elle « ne veut pas entendre » certains propos. La référence au « château dans une ville tranquille » où sa sœur habiterait rappelle l'opposition qu'avait faite Lucile entre son logement social et la « villa avec piscine » de l'élus local, ou encore celle aux « bourgeois » chez Yasmina. Les contextualisations que l'on pourrait définir « de classe » étaient donc au cœur de ces opérations de dévoilement. Lorsque les couches aisées étaient perçues comme essayant de nier la pertinence des catégorisations ethno-raciales – et donc aussi tout problème résultant de cette altérité – elles étaient alors renvoyées à leur « hypocrisie » (ou, tout au mieux, à leur « naïveté ») : leur position différente dans l'espace social les empêcherait de voir la situation aussi clairement que les classes populaires. Cela implique, par ailleurs, que n'importe qui dans leur position verrait les choses de la même façon.¹²⁵

C'est ainsi que l'on peut comprendre la remarque de Louise sur le fait que sa sœur « ne voudrait pas entendre », qui n'était pas sans rappeler le reproche symétrique adressé plus haut à Damien de « ne pas vouloir voir » le racisme caché dans certains propos : si les positions différentes dans l'espace social font que certains groupes ne *peuvent* pas se comprendre, cela ne les excuse pas pour autant. S'ils s'obstinent à rester sur leurs positions, même lorsque des « preuves » leur sont fournies, c'est sans doute qu'ils ne *veulent* pas comprendre. Il s'agit donc d'opérations interprétatives qui revêtent une grande importance sociale : un acteur qui « se trompe d'interprétation » se rend descriptible comme un membre incompétent du groupe - ce qui correspond, en effet, à se rendre descriptible comme étant membre d'un *autre* groupe (Lemieux 2009). Un membre compétent non seulement saurait faire les bonnes opérations interprétatives, mais traiterait également celles-ci comme allant de soi.

¹²⁵ Voir aussi McElhinny 2003 pour des conclusions similaires concernant les opinions sur l'affirmative action chez les policiers de Pittsburgh.

Ces procédés d'attribution d'hypocrisie (tout comme ceux d'attribution de racisme) passent alors non seulement par une typification des propos, mais aussi, par le même mouvement, par une typification des personnes susceptibles de tenir ces propos. On pourrait mettre cela en relation avec les études sociolinguistiques sur la « voix » et les variations stylistiques, qui résultent elles aussi de processus de typification qui dépassent le cadre de l'interaction immédiate (Hill 1995 ; Agha 2007 ; Schutz 1967). Comme Webb Keane le résume bien, « [d]ans sa forme complète, la variation dans la parole (*variation in speech*) est consolidée en un *style*, l'éventail des expériences sociales est consolidé en *types* de personnes, et le style de parole (*speech style*) et le type social sont considérés comme étant naturellement liés » (2011, p. 174).

La prosodie participe à ce genre de typification, comme le montre l'extrait suivant. Nous sommes lors d'un dîner avec Christine, la dame chez qui je logeais à l'époque, et deux de ses amis, Jean-François et Nils, tous les trois entre 50 et 60 ans. Une discussion s'était produite vers la fin du repas. Nils – qui habite le quartier prioritaire du Centre-Ville – racontait des nuisances sonores de son voisin de palier :

- Nils : (...) Mais après pour moi c'est plutôt une question de respect ! Il y a mon voisin, celui d'en haut...C'est un Arabe qui tient la musique très haut tout le temps. Et il crie tout le temps, à 2 heures du mat' ! (...) Non mais quand même, moi quand je suis au téléphone je gueule pas comme ça !
- Christine : Après là tu sais, je vois bien que ça dépend des personnes... J'ai une amie avocate – Marie, tu vois qui c'est ? – qui habite en plein Centre-Ville – à Gambetta en plus, vraiment Place Garibaldi. Et elle s'éclate, elle adore l'ambiance, elle me dit qu'elle ne déménagerait pour rien au monde ! Elle dit qu'elle trouve le quartier très vivant...
- Jean-François : Ah oui, bien sûr, les bobos ((*assume une voix féminine et mielleuse*)) ils adoooooooooorent les quartiers !
- Christine regarde Jean-François et lui sourit.

(carnet de terrain)

Jean-François ne s'était pas cantonné à typifier Marie, l'amie de Christine qui se plairait bien en quartier prioritaire, en la qualifiant de « bobo », mais il avait accompagné cela d'un changement de voix.¹²⁶ Or, un changement de qualité vocale fait partie des détails que l'anthropologie linguistique reconnaît comme cruciaux pour retracer la façon dont les locuteurs changent d'orientation par rapport aux mots qu'ils prononcent (Keane 2011, p. 268 ; voir aussi Bakhtine 1977 [1929]) : la position évaluative des locuteurs sur la parole rapportée d'autrui peut donc parfois être transmise par des variations stylistiques. Autrement dit, dans la variation formelle de la parole, les locuteurs esquissent un terrain moral et leur propre position à l'intérieur de celui-ci. La voix fait donc partie intégrante de la « construction linguistique d'une identité sociale », ainsi que de la façon dont ces identités sont « représentées, performées, transformées, évaluées et

¹²⁶ Ce qui entraîne un changement de *footing*, pour le dire avec Goffman.

contestées » (Keane, 2011, p. 268). Par ailleurs, comme l'a bien montré Miyajo Inoue dans son travail sur l'« inversion indexicale », même les formes *inventées* de discours sont capables de créer des positions sociales spécifiques que les personnes finissent par habiter. Les variations langagières émergent alors comme l'une des façons à travers lesquelles les locuteurs arrivent à faire passer leur définition de la situation, et leur posture évaluative par rapport à celle-ci – c'est-à-dire, avant tout, le fait que telle situation (ou telle action) soit du type à faire l'objet d'un éloge ou d'un blâme (Lemieux 2009). Ici, la variation vocalique de Jean-François ne se limite pas à attribuer à Marie un style de parole propre à un groupe spécifique (les « bobos »), mais aussi à communiquer une évaluation négative vis-à-vis de la distance sociale que ce groupe entretient avec les réalités du quartier.

Il ne s'agit pas forcément pour Jean-François de dévoiler des incohérences entre les propos de Marie et ses actions. Il n'est même pas sûr que les deux se connaissent personnellement.¹²⁷ L'impression ici est que Jean-François s'appuie uniquement sur les quelques éléments fournis par Christine : Marie serait avocate, habiterait à Gambetta et dirait en aimer l'ambiance. Encore une fois, si l'élément de proximité géographique est apporté comme preuve de légitimité épistémique, la typification de Marie en tant que « bobo » réintroduit une distance sociale considérable : ses discours positifs vis-à-vis du quartier ne seraient que de la rhétorique. La façon de s'exprimer sur ces questions devient dès lors à la fois un index et une source de frontières symboliques entre différents groupes sociaux et donc différentes « communautés de parole » (Hymes 1974 ; voir aussi Mazzega 2013). Comme dans les cas précédents, le commentaire de Jean-François peut être vu aussi comme un rappel, à l'intention de Christine, de l'importance de ne pas prendre ce genre de propos pour argent comptant, de s'interroger sur *qui* les prononce, en veillant à les replacer dans leur contexte.¹²⁸

Conclusion : qu'est-ce qui compte comme « contexte » ?

Les attributions de racisme n'étaient donc pas les seules sanctions discursives à circuler sur le terrain biterrois. Les habitants pouvaient s'accuser aussi bien de « racisme » que d'« hypocrisie », se rappelant mutuellement de faire les bonnes opérations interprétatives pour dévoiler ces postures, en dépit de tentatives de camouflage divers et varié. Par des procédés proches d'une version profane de la *Critical Discourse Analysis*, les habitants estimaient que ce qui est *dit* ne

¹²⁷ Des observations ethnographiques ultérieures suggéreront en fait que Jean-François et Marie ne se connaissent pas.

¹²⁸ Même si la formulation ironique laisse ces points implicites.

correspond pas forcément à ce qui est *sous-entendu* ou *pensé*, et ils s'adonnaient à révéler ces décalages par l'établissement de liens interdiscursifs et par des efforts de contextualisation.

Nous retrouvons donc chez les acteurs ordinaires une conception du langage proche de ce qui est défendu par une large partie de la littérature critique à ce sujet :¹²⁹ les locuteurs s'appliqueraient à atténuer, à modaliser, voire à taire leurs opinions réelles afin d'éviter le blâme et garder la face.¹³⁰ Il serait donc difficile d'accéder à ce que les locuteurs pensent *réellement*. Dans son ethnographie d'un programme de traitement de la toxicomanie pour femmes sans abri aux États-Unis, l'anthropologue Summerson Carr, par exemple, raconte un épisode où l'une de ses interviewées lui révèle de lui avoir menti au cours d'un précédent entretien (d'avoir, dans ses propres mots, « *flipped the script* », retourné le script) et de lui avoir raconté précisément ce qu'elle voulait entendre. En analysant cet épisode, Carr commente que « le retournement de script crée des crises de la preuve (*evidentiary crises*) pour les anthropologues... qui ne peuvent en fin de compte pas vérifier si un script est retourné ou suivi » (2011, p. 195). Nous avons vu que ce genre de difficulté imprègne aussi la vie des acteurs ordinaires, bien au-delà du contexte des entretiens ethnographiques.

C'est pour cela que les habitants de Béziers insistaient sur l'importance des opérations de contextualisation. Pour ne pas être dupés, ils se rappelaient de prendre en compte les propriétés sociales du locuteur, son milieu social, la situation et le contexte politique dans lequel les énoncés étaient produits. D'après eux, ces éléments étaient nécessaires à la bonne interprétation des énoncés (Whitehead 2020). Cependant, cela ne les conduisait pas forcément aux mêmes conclusions. Au contraire, comme nous allons le voir, les habitants pouvaient aussi *contester la pertinence même* de certains éléments de contexte ou de certaines propriétés sociales aux fins de l'interprétation d'un énoncé.

¹²⁹ On pourrait parler d'une même « idéologie langagière », pour reprendre le terme utilisé par beaucoup d'auteurs (Gal et Irvine 1995 ; Silverstein 1979 ; Woolard and Schiefflin 1994) et qui fait référence aux « croyances que les gens ont sur la parole, leurs origines et leurs effets » (Gal 2002, p. 79 ; aussi Kroskrity 2004, p. 496). Dans cette littérature, les idéologies langagières sont généralement expliquées en faisant référence à des questions d'intérêt (Irvine 1989, p.255; Errington 2001, 110) ou de sens commun (Rumsey 1990, 346).

¹³⁰ Voir aussi les remarques de Diane Vincent (2001, p.193) sur les compétences sociales qui sont engagées dans l'acte de mentir : « Mentir demande une compétence conversationnelle et expérientielle très importante de la part de celui qui ment comme de la part de celui à qui on ment ». Il est possible que le locuteur « refuse de dire la vérité parce qu'il ne veut pas prendre en charge les conséquences de son aveu (...). C'est donc dans la question qui sous-tend le reproche qu'il faut trouver les bases du mensonge potentiel de la réponse. (...) De par la formulation des questions qui laissent présager un reproche, on ment au médecin, au dentiste, au vétérinaire, à l'avocat, au policier, au vendeur, au réparateur, au garagiste, etc. Comment délier le couple question/réponse du couple reproche potentiel/mensonge? ».

Chapitre 3 - « On est bien obligé de le dire à un moment donné » : L'appel à la distanciation

Introduction : (im)pertinence des catégorisations ethno-raciales

Comme le rappelle l'analyste de conversation Diane Vincent (2001), faire un reproche à quelqu'un tend à être une action coûteuse au niveau interactionnel.¹³¹ Sanctionner un propos – par exemple, le qualifier de « raciste » ou d'« hypocrite » – est une forme de désaffiliation et constitue donc un danger pour la solidarité entre participants à une conversation (Whitehead 2015 ; Guerin 2003 ; Hyers 2007). D'autant plus que certaines enquêtes montrent que les accusations de racisme peuvent elles-mêmes faire l'objet d'un tabou, étant de plus en plus susceptibles d'être traitées comme des infractions plus graves que l'éventuel « racisme » auquel elles répondent (Augoustinos et Every 2007). Ces reproches peuvent par exemple donner lieu à des « contre-accusations d'un antiracisme intolérant et intolérable » (van Dijk 1992, p. 90).¹³² Il est donc fondamental de comprendre *pourquoi* les acteurs s'obstinent à s'engager dans ces opérations, socialement coûteuses, de rappel à l'ordre. Pour cela, l'analyse des sanctions par discours rapporté – où des acteurs reprenaient les propos d'un tiers absent pour les commenter négativement après coup – ne suffit plus. Il convient plutôt de regarder du côté des corrections, en s'intéressant à ce par quoi les acteurs proposent de remplacer les formulations qu'ils jugent problématiques.

Comme j'avais pu le constater, les habitants pouvaient parfois aller jusqu'à interrompre momentanément un sujet de conversation en cours pour revenir explicitement sur les termes utilisés par l'interlocuteur et sur leur pertinence au vu du contexte. Lorsqu'ils se lançaient dans ces discussions méta-langagières en direct, c'est-à-dire s'adressant directement à l'auteur de la formulation problématique, les habitants tendaient moins à qualifier négativement le propos ou son auteur (en les accusant ouvertement de racisme ou d'hypocrisie, par exemple), qu'à mettre l'accent sur les présupposés¹³³ qui risquaient d'être véhiculés par leur propos. Dans ces cas, la

¹³¹ Cela au moins en ce qui concerne la plupart des interactions informelles ordinaires. On peut imaginer que certains reproches peuvent aussi être routinisés dans certains cas. Pensons aux reproches que les militants de causes aussi variées que l'antiracisme, le féminisme, l'écologie peuvent formuler publiquement, souvent à l'encontre d'entités collectives ou impersonnelles, avec un coût interactionnel revu à la baisse.

¹³² À notre connaissance, la littérature s'est beaucoup moins intéressée pour l'instant aux accusations symétriques d'« hypocrisie » ou de « bien-pensance ». Nos observations de terrain suggèrent néanmoins que des dynamiques similaires sont à l'œuvre dans ces cas aussi. Ces accusations peuvent être traitées par les acteurs comme des violations normatives en elles-mêmes car elles constituent une manière de délégitimer la parole du locuteur de façon à ne pas rendre possible la poursuite de la discussion. Matthieu, artiste de 44 ans qui m'explique avoir fait l'objet d'accusations d'« angélisme », par exemple, critique à son tour ces accusations comme étant presque infalsifiables et représentant ainsi une interdiction à la parole (des remarques tout à fait similaires à ceux que d'autres habitants peuvent produire vis-à-vis des accusations de racisme).

¹³³ Ou, plus précisément, les implicatures. À l'instar des travaux fondateurs de Paul Grice (1975), ce terme indique une proposition qui est impliquée par l'assertion d'une phrase dans un contexte donné, bien que cette proposition ne fasse pas partie de ce qui a été effectivement dit, ni n'en soit une conséquence logique (ce qui en ferait une implication logique). Une implicature conversationnelle est donc une information implicite qui peut être tirée d'un énoncé, non pas

question n'était plus ce que le locuteur aurait voulu insinuer (ou aurait pensé) derrière ses formulations, mais les *conséquences* que ses choix lexicaux ou discursifs pourraient avoir indépendamment de ce qu'il voulait dire ou pensait être en train de dire (Heritage 1984). Cela tendait à arriver régulièrement lorsque quelqu'un faisait recours à une catégorie ethno-raciale.

Il s'agit alors d'explorer la façon dont les habitants de Béziers mobilisent leurs compétences critiques pour s'affronter sur la pertinence du (non-)recours aux catégories ethno-raciales en situation (Bonu et al. 1994, p. 133 ; Mondada 1999 ; Sacks 1992). En cela, nous prolongeons l'intérêt des analyses critiques du discours pour la difficulté de maniement de ces catégories, mais en étudiant la mise à l'épreuve de leur emploi par les acteurs eux-mêmes. Ce déplacement nous permettra d'y voir plus clair dans ce qui pose problème *aux acteurs* en situation, tant dans l'utilisation que dans l'évitement de ces catégories.

Notre réflexion prend appui sur le fait que, du moment où il y a toujours de multiples catégories disponibles pour identifier un même référent, le recours à l'une ou à l'autre n'est pas réductible à une question de vérité objective. Le choix d'une catégorie répond plutôt à des critères de pertinence située (Schegloff 1972), ce processus de sélection étant au cœur des compétences communicatives des acteurs (Hymes 1972) : il ne s'agit pas uniquement de choisir la catégorie qui permet la compréhension mutuelle, mais aussi de faire preuve de réflexivité vis-à-vis de ce qui est approprié en situation (Jefferson 1974).

« Communauté gitane », « habitants du quartier » ou « biterrois » ?

Au bilan de fin d'année d'un centre d'animation municipal situé à Saint-Léon¹³⁴, le directeur, Bilal, présente un diagnostic sur les problématiques du quartier et les activités du centre. L'assemblée – environ 50 personnes, hommes et femmes, entre 30 et 65 ans – est constituée du personnel municipal du centre et de représentants des nombreuses organisations et associations partenaires.¹³⁵ Le directeur du centre évoque un quartier « très agréable » et « multiculturel », mais qui connaît plusieurs problèmes sociaux : précarité, personnes isolées, déficit de transport

au sens strictement logique, mais au regard des principes habituels qui régissent la conversation (et que Grice appelle maximes de qualité, quantité, relation et manière). Par exemple, répondre « Il faut beau aujourd'hui » à la question « Comment as-tu trouvé son dernier livre ? » ne respecte pas la maxime de relation, dans le sens que la météo ne se configure pas a priori comme une réponse pertinente à la question. Cela amènera alors l'interlocuteur à chercher la signification implicite derrière une telle réponse, en concluant par exemple que la personne ne doit pas avoir aimé le livre en question. On peut faire un raisonnement similaire sur les implicatures dites « scalaires » : par exemple, l'implicature dans une phrase comme « le film était bien » pourrait être que le film n'était pas « très bien » ou « splendide » du moment où l'on a choisi une appréciation de force inférieure.

¹³⁴ Tous les noms propres (y compris les quartiers et les associations) sont des pseudonymes.

¹³⁵ Après avoir participé à plusieurs activités du centre d'animation au cours de l'année, j'avais été invitée par le personnel à assister au bilan final : s'agissant d'une réunion routinière avec plusieurs dizaines de personnes, ma présence silencieuse au fond de la salle n'aura pas altéré significativement le déroulement des échanges.

urbain, difficultés d'insertion professionnelle et un « repli communautaire » qui poserait un problème de « mixité ». Bilal explique que l'un des questionnements de l'année a été « comment inclure la communauté gitane, comment l'amener à participer pleinement à la vie du centre » : bien que majoritaires dans le quartier, ces habitants seraient nettement sous-représentés parmi les participants aux activités du centre (avec la seule exception des permanences d'accompagnement aux démarches administratives).

Luïs, habitant du quartier et vice-président de l'Association Gitans de Méditerranée, rappelle alors ses efforts pour proposer différentes activités culturelles. Bilal confirme que le centre a ouvert ses portes à l'association de Luïs, en essayant aussi d' « aller vers la communauté gitane », ce qui aurait déjà eu quelques résultats :

Bilal : Y'a un vrai impact d'ailleurs sur les permanences, parce que les::
la communauté gitane, essentiellement, et les habitants de
Saint-Léon [ont bes(o)in]
Luïs : [Ooooooh [on va-
Bilal : [Non mais...
Luïs : On va éviter de dire 'communauté gitane'.
[Femme] : Tout à fait.
Luïs : 'Habitants de Saint-Léon'
Bilal : Habitants de Saint-Léon
Luïs : 'Habitants du quartier Saint-Léon'
Bilal : Non mais- on est obligé de le dire aussi, à un moment donné
euh...
Luïs : On est pas une communauté. On est des biterrois.
Bilal : Oui oui oui oui
Luïs : On est biterrois hein, cent pour cent, désolé: hein
Bilal : Mais, ça ne veut pas dire que vous n'êtes pas biterrois, si je dis
'communauté gitane' euh.
Luïs : On a une culture, [oui.
Bilal : [Voilà. Ben, voilà !
Luïs : On est biterrois.
Bilal : Tout à fait. Donc, sur cette partie-là...
(extrait 03-A_on est obligé de le dire)

Cet échange montre bien en quoi une catégorie ethno-raciale pouvait devenir un objet de tension pour les habitants de Béziers. Ici, la discussion porte sur l'expression « communauté gitane ». Ce débat prend momentanément le dessus sur le sujet principal (les activités du centre), et cela pendant plusieurs tours de parole. Le tout commence lorsque Luïs interrompt la conversation en cours pour revenir sur la catégorie utilisée jusque-là : il ne faudrait pas parler de « communauté gitane », mais d' « habitants de Saint-Léon » ou d' « habitants du quartier ». Si la remarque semble être une réaction aux propos de Bilal, Luïs s'inclut aussi – au moins formellement – parmi les

destinataires d'une incitation qui se veut de valeur générale (« *On* va éviter de dire... » et non, par exemple, « *Évite* de dire... »).¹³⁶

Il est important de voir que la catégorie « communauté gitane » n'est pas traitée comme fausse ou incorrecte en soi. L'objection de Luïs ne concerne ni sa pertinence pour identifier le référent (du type « en disant X on ne comprend pas de qui on parle »), ni le contenu du référent (par exemple « vous vous trompez en disant que c'est la catégorie X qui ne participe pas aux activités, car en réalité c'est la catégorie Y »). Il ne s'agit pas non plus d'une simple question terminologique (« on ne dit pas 'communauté gitane' mais 'gens du voyage' »). Luïs est d'ailleurs lui-même vice-président d'une association ayant le terme « Gitans » dans son intitulé et, en entretien, il n'hésitera pas à me parler de « communauté gitane » (qu'il qualifie parfois aussi de « [s]on peuple »), preuve s'il en est que l'évaluation de la pertinence d'une catégorie est étroitement liée à la situation (Mondada 1999, p.22). Dans ce cas, en plus, Luïs se rend descriptible comme personnellement concerné par la catégorie ethno-raciale en question (« *On* a une culture »), voire comme étant son porte-parole en tant que représentant d'une association « gitane ». Quant à Bilal, il semble lui aussi valider le rôle de Luïs comme interlocuteur ratifié pour exprimer un avis au sujet de cette catégorisation.

Il n'est donc pas possible de comprendre cette discussion à partir de la notion d'*objectivité* de la catégorie. Ce que Luïs conteste est plutôt le présupposé véhiculé par son emploi dans cette situation. Bien que le passage de « communauté gitane » à « habitants du quartier » puisse initialement ressembler à un simple changement de taille de la catégorie à des fins descriptives, la reformulation porte ici plutôt sur les présupposés véhiculés par chaque option¹³⁷. Luïs justifie son objection en répétant la même remarque à trois reprises : « On est des biterrois », « On est biterrois hein, désolé », et « On a une culture, oui. On est biterrois ». L'enjeu est donc que « communauté gitane » ici produirait une distinction entre « gitans » et « biterrois » qui, si elle peut être pertinente dans le cadre d'une association culturelle, ne serait pas adaptée aux circonstances présentes. Les deux catégories sont potentiellement « vraies », mais le choix de la catégorisation plus limitée (« gitan ») semble impliquer que la catégorisation plus large (« biterrois ») ne s'appliquerait pas, alors même qu'elle pourrait être logiquement compatible et cohérente avec la première (voir le principe de la « *maximal property of description* » discuté par Sacks 1992 ; aussi Grice 1989 [1975]).

¹³⁶ Les formulations en « on » peuvent servir à la fois à faire référence à d'autres personnes et à générer un énoncé pour lui donner valeur de vérité générale. Dans ce cas, les deux options semblent compatibles.

¹³⁷ Les deux aspects sont d'ailleurs liés : un changement de taille comporte toujours une modification du contenu inférentiel (Lerner *et al.* 2012 ; voir aussi Schegloff 2000 sur les variations de granularité).

Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'adjectif « gitan » qui pose problème, mais aussi le terme « communauté ». Ce dernier semble être entendu par Luïs comme véhiculant une possible accusation de « communautarisme » – sans doute en lien dialogique avec le début de la réunion, où ce terme apparaissait parmi les problèmes du quartier¹³⁸. L'intervention de Luïs vise justement à bloquer ces présupposés. Il n'y a toutefois pas besoin de postuler que Luïs soit *convaincu* de la non-pertinence du mot « communauté » : nos observations complémentaires suggèrent plutôt que Luïs a simplement *appris à l'éviter* dans les contextes institutionnels.

Luïs rappelle donc à l'assemblée ce que le recours à ces catégories risque de communiquer, indépendamment de l'intention du locuteur. Luïs ne suspecte pas forcément Bilal de nourrir une position raciste anti-gitans : il s'agit plutôt de rappeler que les mots ont toujours une valeur indexicale et peuvent véhiculer des présupposés dangereux quelle que soit la conviction du locuteur derrière, voire quelles que soient ses propriétés sociales, surtout dans un cadre semi-institutionnel comme celui-ci. Le rappel à l'ordre ne concerne donc pas tellement la catégorie en soi, mais le discours auquel le locuteur participe par son choix lexical. Les acteurs peuvent donc se montrer réflexifs vis-à-vis des présupposés qui sont véhiculés par leurs formulations et se rappeler mutuellement d'y prêter attention. La dimension de blâme ici porte sur le fait que Bilal ne s'est pas rendu suffisamment descriptible comme prenant en compte les conséquences néfastes de ses mots : si ce n'est pas une véritable accusation de racisme, il s'agit d'une accusation de manque de réflexivité anti-raciste.

Par sa réaction (« Mais ça ne veut pas dire que vous n'êtes pas biterrois ! »), Bilal, en plus de signaler son extériorité à la catégorie débattue (« vous »), confirme avoir compris (au moins une partie de) le présupposé relevé par Luïs, tout en la niant. Si Bilal répète la proposition de Luïs (« Habitants de Saint-Léon »), il ne renie pas pour autant sa catégorisation initiale, en rétorquant au contraire qu'« on est bien obligé de le dire à un moment donné ». Cet exemple permet déjà de voir que la réflexivité sur ces questions ne débouche pas forcément sur l'abandon des catégories ethno-raciales : au contraire, les acteurs peuvent revenir réflexivement sur ces catégorisations pour défendre leur pertinence, voire signaler un problème avec leur omission. Les réticences de Bilal à ce propos resteront toutefois implicites et, au cours des 93 minutes restantes, les mots « Gitans » et « communauté gitane » ne seront plus prononcés.

¹³⁸ Ainsi que, possiblement, avec les discours circulant à ce propos à l'échelle nationale.

Un quartier « populaire », « joyeux » ou « maghrébin » ?

Prenons un autre exemple, où la réflexion collective est au contraire déclenchée par le *non*-recours à une catégorie ethno-raciale. Environ une fois tous les deux mois, des rencontres ont lieu entre acteurs du travail social opérant au sein de différents dispositifs étatiques et associatifs. Ces réunions, organisées à l'initiative de la Préfecture, visent à offrir des moments où chacun puisse faire part d'éventuelles difficultés rencontrées au cours de son travail et solliciter l'avis des collègues. L'extrait suivant est tiré de l'une de ces réunions : une dizaine de représentants de différents services – assistance sociale, éducation de rue, mission locale... – y participent. À part moi¹³⁹, sept hommes et trois femmes, tous entre environ 40 et 55 ans, sont présents. Si la plupart sont des professionnels du social, il y a aussi deux « adultes-relais », habitants de quartiers prioritaires qui, sans nécessité de formation préalable, sont engagés par les collectivités locales pour faciliter le dialogue entre services publics et usagers. Cette fois, un invité externe est également présent : Olivier, représentant la Protection Judiciaire de la Jeunesse. Celle-ci est également conviée aux réunions dans un but d'échange et de partage de bonnes pratiques. Si Olivier a déjà rencontré certains des présents et entretient avec eux des relations très cordiales, il travaille dans une ville voisine et ne connaît pas Béziers directement.

La réunion commence avec un tour de table, avant de passer à l'analyse d'une situation professionnelle. Aujourd'hui c'est Khaled, adulte-relais, qui propose de soumettre à la discussion collective un épisode survenu il y a quelques jours. Khaled commence en parlant d' « une altercation entre des jeunes et la police municipale mardi dernier à Gambetta ». Sébastien, le travailleur social qui coordonne la réunion, demande si tout le monde voit de quel quartier on parle. Tous hochent la tête, sauf Olivier, qui ne le connaît pas. Sébastien entame alors une description :

- Sébastien : La rue Gambetta c'est- c'est un des quartiers euh:: de Béziers euh qui est un quartier:-vraiment un des quartiers politique de la ville qui:: qui descend:- C'est la grande avenue qui descend vers la gare. Et qui est très populaire, c'est une rue très populaire, hein ? Très- très joyeuse et animée. Euh:: et:
- Mourad¹⁴⁰ : C'est le quartier (rebeu ?). Des maghrébins.
- Sébastien : Ouais, et donc-
- Mourad : Y'a beaucoup de- de Maghrébins.
(rires)
- Slimane¹⁴¹ : Voi::là. C'est ça, c'est ça.

(extrait 03-B_une rue joyeuse et animée)

¹³⁹ J'assistais à ces réunions en qualité d'étudiante en sociologie menant une recherche sur les problématiques ordinaires des habitants de la ville. Il s'agissait donc d'un rendez-vous périodique auquel j'avais déjà assisté auparavant, minimisant autant que possible l'effet de ma présence sur le déroulement de la conversation.

¹⁴⁰ Éducateur.

¹⁴¹ Médiateur.

Dans cet échange, de nombreuses catégories sont employées pour décrire le même quartier (Gambetta, quartier politique de la ville, quartier populaire, rue populaire, rue joyeuse, rue animée, quartier maghrébin). Comme dans l'exemple précédent, la discussion ne porte pas tellement sur l'identification du référent : d'un côté, la plupart des participants ont déjà identifié le quartier depuis la première formulation (« Gambetta ») ; de l'autre, Olivier ne connaissant pas la ville, l'enjeu n'est pas tant de lui faire identifier l'endroit, que de lui fournir les éléments de contexte censés lui permettre de bien comprendre le récit (encore à venir) de Khaled.

Les nombreuses hésitations qui parsèment le premier tour de parole signalent que la description du quartier est traitée par Sébastien comme délicate. Ce dernier commence par des catégorisations géographiques (« la grande avenue qui descend... »), avant de reformuler plusieurs fois en mobilisant des catégories institutionnelles (« quartier politique de la ville »), socio-économiques (« quartier populaire, rue populaire »), puis liées à l'ambiance (« rue joyeuse, rue animée »). C'est seulement une fois que Mourad introduit une catégorie ethno-raciale (« quartier maghrébin ») que les autres participants donnent des signes de ratification (« C'est ça », « Voi::là c'est ça ») et que la démultiplication de formulations s'arrête. Notons que pour l'instant Khaled n'avait fait qu'entamer son récit : jusqu'à présent, personne ne connaît donc tout à fait le contenu de l'histoire.

Cet exemple permet de revoir les définitions trop univoques de la normativité concernant les catégories ethno-raciales. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, les attentes normatives n'allaient pas toujours dans la direction d'une injonction à *ne pas employer* ces catégories (par exemple, afin d'éviter d'éventuelles accusations de racisme). Parfois, les acteurs se rappelaient implicitement la pertinence, voire la nécessité, de mobiliser ces catégories, et pouvaient sanctionner leur omission.¹⁴² Ici, alors que Sébastien semble faire de son mieux pour éviter d'utiliser une catégorie ethno-raciale, Mourad rappelle, au contraire, l'importance de la mobiliser : la catégorie est pertinente, et son évitement risque d'empêcher une correcte compréhension des enjeux de la situation.

Cela implique d'ailleurs que les participants ici présupposent que l'épisode qui sera raconté par Khaled rendra nécessaire une connaissance de la composition ethno-raciale du quartier. Autrement dit, lorsque Khaled évoque une altercation entre des jeunes et des policiers municipaux, la plupart des présents semblent entendre aussi, en creux, une catégorisation ethno-raciale de ces jeunes. Alors que Khaled n'a pas encore donné d'indication en ce sens, leur réaction

¹⁴² Tout cela se joue implicitement, ne prenant que rarement la forme d'une véritable action de « rappel » ou de « blâme ». Ici, par exemple, Mourad opère une hétéro-réparation du tour précédent en faisant seulement usage de la catégorie en question. Mais cela suffit à rappeler une norme et à sanctionner (quoique faiblement) l'emploi d'autres catégories.

montre qu'ils se prédisposent à l'écoute d'un épisode mobilisant ces propriétés, et plus spécifiquement ici d'un cas de violences à caractère raciste de la part de la police municipale¹⁴³. C'est ainsi que l'on comprend en quoi la catégorisation ethno-raciale est jugée pertinente, voire nécessaire : sans cet élément, Olivier risquerait de rater l'enjeu qu'au moins certains participants prévoient déjà être central dans l'histoire. Nous pouvons mettre cela en relation avec les résistances de Bilal, dans l'exemple précédent, face à l'abandon de la catégorie ethno-raciale (« Non mais on est bien obligé de le dire... »). Dans les deux cas, ces acteurs résistent à l'omission de ces catégories comme empêchant la bonne compréhension d'une situation : pour Bilal, on ne peut pas travailler sur l'inclusion de la communauté gitane si on ne la nomme pas ; pour Mourad (et d'autres autour de la table), on ne peut pas saisir le caractère raciste des violences policières si on ne nomme pas l'appartenance ethno-raciale des jeunes. Si ces catégorisations risquent de véhiculer des présupposés dangereux, les éviter comporte donc des dangers aussi.

Le rappel de la pertinence est ici initié par Mourad, susceptible d'être reconnu lui-même comme appartenant à la catégorie ethno-raciale en question. À ce propos, les acteurs locaux soulignaient souvent que tout le monde n'a pas la même légitimité à fixer les règles pour l'usage de ces catégories. De ce point de vue, les appartenances ethno-raciales – telles que reconnues par les acteurs – se voyaient actualisées à chaque fois qu'une catégorie de ce type était mobilisée¹⁴⁴. Comme dans le cas précédent, une norme implicite émerge selon laquelle c'est avant tout aux acteurs potentiellement concernés par la catégorie en question d'autoriser (ou non) son emploi¹⁴⁵. Les non-concernés peuvent d'ailleurs veiller eux-mêmes au respect de ce genre de priorité. Nous voyons cela encore mieux dans la suite du même échange :

Sébastien : Et- et donc cette rue est appelée par les vieux biterrois, je le dis pour ceux qui:: savaient pas, le:- merde ! Le::
Mourad : °Le merde ?°
Sébastien : Le: s- Le souk de:: Béziers. C'est le souk de Béziers pour les vieux biterrois non:: euh:: non:: -habitants de ce quartier.
Pierre : Mais c'est pas péjoratif [quand [on dit...
Sébastien : [Si. Non c'est très péjoratif.
Mourad [Ah si !
Sébastien : Ça veut dire euh, [ça veut dire qu'il y a que des Arabes
Mourad : (vers Pierre) [Attends oh !
(brouhaha)
Sébastien : (vers Khaled) T'es d'accord, hein ? Ça veut dire ça Khaled quand le disent les gens. Euh voilà ça veut dire ça.
Pierre : (vers Khaled) C'est péjoratif c'est ça ?

¹⁴³ La réputation de la police municipale comme exprimant la politique « raciste » de la mairie sera évoquée explicitement plus tard dans l'échange, dans une séquence non analysée ici.

¹⁴⁴ Voir aussi Whitehead (2009) sur la façon dont la catégorisation ethno-raciale d'un autre de la part d'un locuteur rend pertinente, au niveau interactionnel, sa propre catégorisation ethno-raciale.

¹⁴⁵ Cela rejoint le point soulevé par Brun que, aussi en entretien, « tous les enquêtés n'[ont] pas la même difficulté à nommer la race, selon leurs propriétés sociales ou leurs parcours » (2021, p. 86).

Sébastien : A mon avis c'est::
 Khaled : Ouais ouais ouais complètement euh.
 ()
 Lisa : Ça dépend pour qui [parce que ()] mais en gros on peut aller acheter-
 Pierre : [Ben oui !
 Sébastien : (*vers Lisa*) Oui. Non mais quand- quand je parle-
 Mourad : (*vers Lisa, condescendant*) Oui:::
 Sébastien : Bon, maintenant on le laisse, s'il vous plaît. On est dans la rue Gambetta.
 Qu'est-ce qui s'est passé ? Dis-nous.

(extrait 03-C_le souk de Béziers)

Bien que la pertinence de la catégorie ethno-raciale (« quartier maghrébin ») ait été validée, la conversation ne revient pas tout de suite au sujet de discussion principale (l'analyse d'une situation professionnelle). Sébastien note que le quartier est parfois appelé aussi « le *souk* », prolongeant ainsi la discussion méta-lexicale. Les différentes hésitations et prolepses (« je le dis pour ceux qui savaient pas... ») signalent que le sujet est encore traité comme délicat. Sébastien prend d'ailleurs tout de suite les distances de la nouvelle appellation qu'il introduit, en se positionnant d'emblée non pas en « auteur » mais seulement en « animateur » du propos (Goffman 1981). Autrement dit, à l'aide de plusieurs procédés, Sébastien prend soin de remarquer que la catégorisation « souk » n'est pas la sienne, mais qu'elle appartient aux « vieux Biterrois non-habitants du quartier » – cette précision n'étant pas sans rappeler les procédés d'interdiscursivité indirecte abordés dans le chapitre précédent. La catégorisation « souk » est donc déjà en partie récusée, tout en étant jugée suffisamment pertinente pour être mentionnée en prolongement d'une séquence qui aurait potentiellement pu déjà être close.

Or, lorsqu'Olivier demande si cette appellation est péjorative, il ne se tourne pas vers Sébastien, mais *vers Mourad et Slimane*, qui répondent par l'affirmative. Sébastien aussi demande l'avis *de Khaled*, qui confirme à son tour. Alors que Lisa propose une interprétation différente (« ça dépend, parce que pour certains [ça veut dire] on peut aller acheter... »), dès que Mourad et Khaled commencent à signaler leur désaccord, elle s'interrompt et le sujet est déclaré définitivement clos par Sébastien. L'échange contribue à asseoir un différentiel de statut entre participants sur ces questions (voir la notion de « dominance sémantique » par Linell et Luckmann, 1991, p. 9 ; aussi Bourdieu 1982). Si cela n'est pas explicité ici, il est raisonnable de penser que la raison de ce différentiel soit liée, au moins en partie¹⁴⁶, à la façon dont chacun des présents s'est rendu descriptible (ou pas) comme étant personnellement concerné par la catégorie débattue (voir Sacks 1992, p.180-181 sur le concept de « légitimité relative »). Quoi qu'il en soit, Slimane, Mourad

¹⁴⁶ Il est possible que Sébastien se tourne vers Khaled pour d'autres raisons aussi, en lien par exemple avec sa résidence dans le quartier ou avec son statut de narrateur principal. Il est toutefois plus difficile d'expliquer ainsi le fait qu'Olivier se tourne vers Slimane et Mourad : non seulement ils n'ont pas de statut de narrateurs, mais Olivier ne connaît pas *a priori* leur lieu de résidence. Le fait qu'il leur accorde une supériorité épistémique sur la question est donc difficilement détachable des appartenances ethno-raciales qu'il leur reconnaît.

et, peut-être surtout, Khaled deviennent les interlocuteurs ratifiés pour statuer sur la connotation de la catégorisation débattue. L'opinion de Lisa, en revanche, est rapidement écartée. Ce n'est pas tant que la signification qu'elle propose soit fausse : le « ouiiii » de Mourad indique qu'elle n'est pas forcément jugée erronée en soi, mais que cette acception n'est pas considérée la plus pertinente ici pour la compréhension du récit de Khaled.¹⁴⁷

Dire ou ne pas dire « Arabe » : un débat entre enfants

Si les cas précédents concernaient déjà des acteurs relativement ordinaires (dans le sens qu'il ne s'agissait ni des professionnels de la parole publique ni des militants), on pourrait objecter qu'il s'agissait néanmoins de personnes qui, par leur formation professionnelle, seraient particulièrement susceptibles de faire preuve de réflexivité discursive. L'exemple suivant, concernant des enfants, montre toutefois que la mise à l'épreuve des catégories ethno-raciales n'est pas la prérogative d'un seul milieu.

Au cours d'un entretien, une inspectrice scolaire me montre une vidéo filmée quelques mois auparavant dans une école primaire de la ville¹⁴⁸. Il s'agit d'un débat philosophique, une activité collective au cours de laquelle les élèves – ici âgés de 10-11 ans, assis en cercle – sont invités à exprimer leur opinion sur un thème spécifique. Les interventions sont régulées par la circulation d'un bâton de la parole et guidées par les questions des enseignants. Dans ce cas, le thème était « les différences entre filles et garçons ». Environ 15 minutes après le début de l'exercice, la discussion se cristallise autour du port des jupes. Une élève, Rita, prend la parole. Elle raconte être nouvellement arrivée en France depuis le Kosovo, où – explique-t-elle – les femmes devaient suivre un code vestimentaire très strict. D'autres élèves prennent la parole, jusqu'à ce que le bâton atteigne à nouveau Rita. Malheureusement, pour des raisons techniques, cette partie n'a pas été enregistrée. Mais l'inspectrice se souvient et me renseigne : Rita aurait ajouté que, même aujourd'hui en France, elle a des « voisins arabes » qui la grondent lorsqu'elle porte des jupes. La vidéo reprend vers la fin de l'exercice, lorsque l'on demande aux enfants de réfléchir rétrospectivement à la discussion et dire ce qu'ils ont aimé ou pas dans l'exercice. Le bâton circule, puis arrive à une autre fille, Amina :

¹⁴⁷ Il peut néanmoins y avoir des ressentiments vis-à-vis de ces procédés, que ce soit sur le fait d'attribuer une légitimité supérieure aux personnes appartenant à certaines catégories, ou sur la marge d'erreur dans l'attribution desdites appartenances. Pour l'anecdote, on me racontera d'une fois où, lors d'une réunion interprofessionnelle entre praticiens du social, une jeune femme demandera à un collègue (d'un autre établissement) de ne pas monopoliser la parole, en ajoutant qu'« on en a marre d'entendre tout le temps l'opinion de vieux hommes blancs ! ». L'homme en question serait ensuite allé voir l'organisateur de la réunion en clarifiant : « Je n'ai rien dit tout à l'heure...mais en fait, je ne suis pas Blanc ».

¹⁴⁸ L'inspectrice démontrait le déroulement de l'activité, filmée pour servir de référence aux enseignants.

Tout à l'heure y'a quelqu'un qui avait dit que: y avait euh des Arabes qui lui disaient euh à chaque fois que:: quand elle avait mis des jupes lui disaient « non arrête de mettre ça » et tout. Euh. Elle nous a montrés du doigt, cette personne. Et ça veut pas dire que c'est parce qu'on est des Arabes, nous, que c'est nous qu'on a dit qu'on t'a dit que: tu n'as pas tu n'as pas le (*lance un regard à Rita*) droit de mettre des jupes. Et aussi, d'un côté, peut-être (*en regardant Rita*) c'est même pas des Arabes et même pas des musulmans ou des Marocains. Et:: si tu leur as pas demandé:: il faut pas le dire comme ça.

Rita reçoit ensuite le bâton. Elle dit avoir bien aimé l'exercice et explique avoir parlé d'« Arabes » en raison du fait qu'ils portaient « la robe de prière »¹⁴⁹, et qu'il y a des Arabes qui disent à leurs filles de porter des vêtements longs. Elle ajoute :

Moi ça m'énerve parce que c'est pas des Ara-, c'est pas des Marocains ou:: j'ai dit- (*en regardant Amina*) Je sais que toi t'es Marocaine, ça t'a fait mal, mais moi j'ai dit qu'est-ce que j'avais à dire. Mais c'est pas vous de l'école, je sais que vous vous dites pas, y en a plein des Arabes- () mais moi j'ai juste dit que y'en a des Arabes- Y en a des Arabes qui- Y'a pas tous les Arabes qui disent ! Y en a a des Arabes qui le disent. Après à leurs filles ils disent pas « ça c'est pas bien, ça c'est pas bien », ils disent qu'à nous. Moi, là, je vous ai dit, et j'ai bien aimé par contre, j'ai dit qu'est-ce que j'avais sur le cœur.

(extrait 03-D_il faut pas le dire comme ça)

La discussion entre ces écolières tourne initialement autour de la catégorisation des voisins de Rita comme « arabes ». En se montrant elle-même concernée (« on est des Arabes, nous¹⁵⁰ »), Amina conteste cette catégorisation pour deux raisons. D'abord, elle y voit un risque : utiliser « arabes » pour identifier des personnes qui critiquent les choix vestimentaires des voisins laisserait penser que *tous* les membres de la catégorie partagent ce comportement. Elle insiste que cela n'est pas le cas : la catégorie ne représente pas forcément un groupe uniforme de ce point de vue (« ça ne veut pas dire, parce qu'on est des Arabes nous, que c'est nous qu'on lui a dit... ». Il s'agit là de la tension entre « catégorie » et « groupe » identifiée par Harvey Sacks :

[N]'importe quel membre est vu comme un représentant de sa catégorie (...), ce qui fait que le destin d'un membre est solidaire du destin de tous les autres. (...) Car si un membre fait quelque chose (...), alors cette chose sera vue comme 'ce qu'un membre a fait' et non ce que untel ou untel a fait. Et tous les autres membres de la catégorie auront à en rendre compte (Sacks 2014 [1966], p.39).

Amina semble donc se soucier du fait que si un membre d'une catégorie dont elle se rend également descriptible commet quelque chose de reprochable, la catégorie toute entière (et donc elle-même aussi) risque d'en subir les effets. Or, Amina semble essayer de rappeler à Rita que tous les membres de la catégorie « Arabe » ne partagent pas forcément les mêmes normes ou les mêmes comportements. D'une part, Amina reconnaît le recours à la catégorie ethno-raciale comme potentiellement porteur de présupposés essentialisants, mais de l'autre elle ne renonce pas à la catégorie en question : elle est en effet la première à s'en revendiquer explicitement (« on est des Arabes, nous »). Même les enfants peuvent donc se rappeler à l'ordre sur les risques véhiculés par

¹⁴⁹ Comme Amina, Rita semble considérer « arabe » une catégorie à la fois ethno-raciale et religieuse.

¹⁵⁰ En impliquant ainsi d'autres élèves présents.

les choix lexicaux, tout en étant pris eux aussi dans cette sorte d'impasse pour laquelle les mots ne semblent pas être à la hauteur de la complexité du réel.

Amina avance également une deuxième objection : il est possible que les voisins de Rita ne soient pas « arabes ». Voire – ajoute-t-elle – « même pas musulmans » ou « marocains » (traitant donc ces catégories comme liées à la première). La catégorie « arabes » ne contiendrait pas simplement des présupposés essentialisants, mais serait alors objectivement incorrecte. Bien qu'elle ne propose pas de formulation alternative, Amina conteste ici clairement la pertinence de la catégorie sélectionnée par Rita : « il ne faut pas le dire comme ça ! ». En explicitant à Rita ce qu'elle *fait* lorsqu'elle dit ce qu'elle dit, Amina se positionne comme celle qui connaît les effets produits par ces choix lexicaux, et les présupposés qu'ils risquent de générer.¹⁵¹

Pour sa part, tout en montrant qu'elle comprend la sensibilité de l'enjeu pour sa camarade (« Je sais que toi t'es marocaine, ça t'a fait mal »), Rita rejette le présupposé d'essentialisation (« Y'a pas *tous* les Arabes qui disent »). Autrement dit, elle se dit consciente du fait que la catégorie ne fait pas le groupe. Si elle actualise la catégorisation ethno-raciale d'Amina, Rita l'invite ainsi à s'en *distancier*, c'est à dire à prendre le recul nécessaire pour ne pas voir la situation uniquement *en tant que* marocaine. Rita revient donc en arrière pour rectifier l'interprétation donnée par Amina, mais elle défend aussi sa catégorisation initiale : non seulement elle se dit sûre de l'appartenance ethno-raciale des voisins, mais elle justifie sa pertinence en faisant référence à une épreuve de réalité (« Y'en a des Arabes qui le disent »), ainsi qu'à une sorte de *devoir de ne pas taire* cette réalité (« J'ai dit ce que j'avais à dire »). Rita reviendra à nouveau sur ce point à la fin de l'exercice, lorsque d'autres camarades continueront à lui reprocher sa prise de parole.

Sans vouloir exagérer la réflexivité langagière de ces élèves, facilitée ici par le dispositif éducatif, cette séquence n'aurait pas pu avoir lieu sans une conception partagée des effets que produisent les mots en tant que porteurs de présupposés, potentiellement dangereux. Plus généralement, le débat entre Rita et Amina recoupe une tension discursive plus large, où à la fois l'emploi des catégorisations ethno-raciales et leur effacement peuvent représenter un problème pour les acteurs.

À la fin de la journée, un consensus ne sera pas encore atteint. L'inspectrice se rappelle l'inquiétude qu'elle avait éprouvée en entendant les enfants poursuivre ces affrontements dans les couloirs en arrivant à se menacer mutuellement à ce sujet. Nous voyons alors que, si Rita fait appel à une norme de distanciation, celle-ci n'est pas la seule norme qui existe dans l'espace social. Certains acteurs, comme cela semble par exemple être le cas de certains enfants ici, défendent au

¹⁵¹ En prenant ainsi un rôle comparable à celui de Khaled dans l'extrait précédent.

contraire l'importance de regarder les choses, même les récits qui ne les concernent pas personnellement, justement *en tant que membres* d'une catégorie ethno-raciale particulière.

L'épisode provoquera aussi des tensions entre enseignants qui se réactiveront au moment où l'inspectrice me montre la vidéo en question.¹⁵² Certains, donnant raison à Amina, tendront à avancer que les propos de Rita étaient sans doute le résultat d'un « racisme » latent ; d'autres, donnant raison à Rita, répliqueront qu'elle avait au contraire eu le courage de « dire une réalité », et que les réactions de ses camarades montraient l'ampleur des phénomènes « communautaires » même au sein des établissements scolaires. Nous commençons alors à voir plus clairement que deux pôles discursifs opposés tendent à s'affronter : d'une part, certains se rappellent que ne pas recourir aux catégorisations ethno-raciales lorsqu'elles semblent pertinentes, ou ne pas pouvoir discuter de la pertinence de ces catégories, empêche d'adresser les situations problématiques d'une façon réaliste et efficace ; d'autre part, d'autres habitants se rappellent aussi que recourir à ces catégorisations risque de cadrer un problème de la mauvaise façon, finissant par reproduire des discours racistes.

Se rappeler les dangers et les idéaux discursifs

Ces exemples montrent bien que les catégories ethno-raciales n'étaient ni « taboues » ni « libérées » de toute contrainte sociale. On voit plutôt émerger une tension normative entre deux injonctions à l'apparence contradictoire : d'une part, ne pas essentialiser les appartenances ethno-raciales ; de l'autre, rendre compte des régularités que les acteurs croient identifier dans le monde social. Si le fait de pencher d'un côté plutôt que de l'autre avait sûrement affaire en partie à des tentatives d'évitement de blâme, une focalisation excessive sur cette dimension empêche de prendre au sérieux les compétences critiques des acteurs et la façon dont ils pouvaient prêter attention aux choix discursifs bien au-delà d'un simple souci de présentation de soi.

Si l'on prend ces exemples au sérieux, alors il faut abandonner l'idée que les seuls acteurs réflexifs à l'égard des catégories ethno-raciales seraient ceux qui en dénoncent les risques d'essentialisation, tandis que les autres reproduiraient ces catégories de façon irréfléchie. Nous commençons à comprendre que, si ces catégorisations persistent, ce n'est pas forcément par manque de réflexivité, mais au contraire, parfois, en raison de l'enclenchement d'une réflexivité collective. Ce qui tendait à être sanctionné négativement était le rapport *irréfléchi* aux

¹⁵² Lorsque l'inspectrice me montre la vidéo, nous sommes dans la salle des enseignants d'une autre école élémentaire de Béziers (différente de celle dans laquelle la vidéo avait été filmée). Certains instituteurs, sans doute intrigués par notre conversation, se rassembleront autour de nous pour regarder la vidéo, ne se privant pas ensuite de donner leur opinion sur les événements.

catégorisations ethno-raciales, que ce soit du côté d'une perception insuffisante de leur potentiel essentialisant (ou offensant) ou de ce qui était perdu dans leur évitement. Au-delà des propriétés individuelles, donc, chacun était censé faire preuve de *distanciation* vis-à-vis de ses propos et de ce qu'ils pouvaient véhiculer. Autrement dit, les deux tendances relèvent d'un même effort pour ne pas contribuer à des discours jugés néfastes (quoique pour des raisons différentes) pour la société. Mais elles renvoient aussi toutes les deux à un même idéal de distanciation.

Ce constat nous invite alors à rediriger l'attention sur les mécanismes sociaux qui facilitent ou entravent la réflexivité collective sur la parole. Les cas de Luïs et Bilal, de Sébastien et Khaled, ou de Rita et Amina avaient en effet une particularité commune, à savoir le fait qu'à chaque fois un ou plusieurs interactants s'étaient rendus descriptibles comme étant directement concernés par la catégorie ethno-raciale débattue. Ce genre de configuration interactionnelle, reconnue comme non-homogène du point de vue ethno-racial par les participants eux-mêmes, facilitait alors sans doute la réflexivité discursive sur ces questions.

Il ne faudrait toutefois pas tirer des conclusions trop hâtives quant à l'existence de liens mécaniques entre absence d'un « premier concerné » et rapport irréfléchi à la parole. Un dernier exemple à ce propos permettra de voir que, même dans des situations reconnues localement comme relativement « homogènes », les acteurs pouvaient se rappeler à l'ordre sur les dangers que certains discours représentent non pas pour l'image de soi, mais pour la société tout entière. Nous retrouvons ici Flora et Victor, les deux amis qui gèrent une épicerie dans le quartier prioritaire du Centre-Ville, où Flora réside aussi (voir chapitre 2). Nous sommes dans les locaux de leur commerce en fin de journée : une petite « soirée culturelle » a été organisée à l'occasion de la visite à Béziers de Roger, un ami de Victor. Urbaniste, Roger vient de terminer une recherche sur les villes du Sud de la France et Victor lui a donc proposé de faire une présentation de son travail dans les locaux de l'épicerie. Un petit groupe d'amis susceptibles d'être intéressés par l'évènement a été invité : nous sommes donc une dizaine au total.¹⁵³ À la fin de la présentation de Roger, qui portait sur le processus de désertification typique des villes moyennes, la discussion en vient à Béziers, aux problématiques qu'elle partage avec d'autres villes moyennes de la région et celles qui lui sont propres. À un moment, Flora revient sur la condition du quartier Gambetta :

Flora : Mais:: c'est vrai qu'au quotidien, là maintenant qu'on a un bébé, on se dit (wow est-ce qu'on va ____?) cette petite, quel monde on lui a proposé. Et:: et c'est vrai, bon, on est dans une rue pareille, on est à Gambetta. Et: et donc on est dans un quartier euh comme le dit notre Maire euh: mono:: ethnique ? C'est ça ? Euh::: il manque de mixité. (0,5) Est-ce que ça c'est un problème ? °Est-ce qu'on peut parler de ça ?° Qu'est-ce que c'est le manque de mixité ? Qu'est-ce que c'est, même pour eux, pour- un quartier qui sont trop entre euh Arabes euh, parlons comme ça. On peut

¹⁵³ Luna, le bébé de Flora, est présente aussi (et on l'entend bien dans l'enregistrement !).

pas parler normalement. Parlons. Euh:: un quartier qui a que des Arabes, alors. Qu'est-ce que c'est ? Est-ce que c'est bien ça, en France ? Est-ce que pour eux c'est bien ? Qu'ils parlent que le- Que moi je suis Brésilienne, quand je suis arrivée ici en France, tout de suite j'ai voulu être avec les Français pour apprendre la culture française :

Jacques : Et voilà !

Flora : Manger le fromage, boire du vin !

Jacques : Oui

Flora : Je trouve c'est ça qui est enrichissant aussi ! Si je restais à faire de samba et- et- et- écouter la Bossa Nova peut-être que je serais un peu plus- moins intéressante. 'Fin c'est moins intéressant.

Jacques : Tu restes avec Bolsonaro.

Flora : Voi::là, je resterais avec Bolsonaro, et quel malheur !

(Flora rigole, les autres aussi)

Mais donc, effectivement il y a ce genre de problèmes, qui on ose pas trop en parler, on se dit- Et comment résoudre ?

Sarah : De toute façon si on ne libère pas la parole- si- si on peut pas parler des choses vraiment

Flora : Ouais

Sarah : Y'a euh:: y'a rien qui se fait de concret après pour pouvoir- Chacun (reste dans ?) un repli. Le repli de la paro[le ça entraîne le repli [des actes en fait

Flora : [C'est ça. [C'est ça.

Victor : Faut faire très attention avec ce genre d'argumentation (___) libérer la parole

Flora : Mais c-

Victor : Y'a justement:: le slogan de::: des conférences de Ménard

Flora : Oui c'est vrai.

Victor : (___) [focalise justement [sur la libération de la parole.

Flora : [Oui c'est vrai.

Sarah : C'est pas parce qu'il l'utilise comme slogan qu'on peut pas l'utiliser dans:: (brouhaha)

Victor : (___) se justifie euh par rapport à une libération de:: de la parole

Sarah : Oui il est dans-

Victor : C'est là où c'est::

Denise : quelque chose de beaucoup plus vicieux.

Sarah : Oui.

Denise : Moi je parle d'une libération au sens premier.

Flora : Oui. Utiliser la parole pour se mettre à vous manipuler. Ça c'est (___).

Victor : Non mais faut faire attention parce que ce- ce genre de trucs-là qui t'as quelqu'un à côté de toi qui peut être:: tendance euh: ménardienne 'fin de ce: bord-là. Il va dire « Attends mais viens avec moi, justement ! Moi je libère la parole aussi »

Flora : (___) Il faut faire attention, il faut- je peux pas parler.

Sarah : Non mais je comprends-

Denise : Mais accepter que les gens parlent c'est accepter d'entendre ce qu'ils ont à dire, quelle que soit leur opinion...

(extrait 03-E_s'il y avait un ménardien, 17 mai 2019)

Bien que nous soyons ici dans une conversation relativement privée et dans l' « entre soi », différente donc des formats plutôt institutionnels et publics des extraits précédents, nous observons cependant des phénomènes similaires. Deux positions opposées se dessinent ici, les

membres de chaque camp rappelant à ceux de l'autre les dangers cachés dans leurs discours. D'une part, Flora et Sarah insistent qu'il est important de pouvoir « parler normalement », ce qui en vient ici à correspondre au fait d'assumer les références à la population « mono-ethnique » de certains quartiers, au manque de « mixité » ou, encore plus explicitement, au fait qu'il n'y aurait « que des Arabes ». Il serait alors important de pouvoir « dire » cette situation et d'utiliser ces mêmes mots, sans tomber dans « le repli de la parole ». Cette nécessité est présentée par les deux femmes comme étant avant tout sociale : d'une façon qui rappelle les considérations de Bilal sur la nécessité de nommer la communauté gitane pour favoriser son intégration, Flora et Sarah insistent sur l'importance de « libérer la parole » afin de chercher des solutions aux problèmes (« comment résoudre ? »). Cela devrait permettre d'améliorer la société française en générale (« est-ce que c'est bien, ça, en France ? »), mais aussi et avant tout la situation de ces communautés elles-mêmes (« est-ce que *pour eux* c'est bien ? »).

Victor attire toutefois rapidement l'attention de ses amies sur les dangers de cet argument. Le problème est déclenché spécifiquement par l'expression « libérer la parole », qui serait propre à l'extrême droite.¹⁵⁴ L'emploi de cette locution serait dangereux en soi, indépendamment de ce que le locuteur affirme vouloir dire par ces mots (Victor traite en effet cela comme une « locution-clé », telle que « Français de souche » que nous avons explorée dans le chapitre 2).

Il ne s'agit pas tellement pour Victor de soupçonner Flora et Sarah de soutenir l'extrême droite¹⁵⁵ : le problème réside plutôt dans le danger que cela poserait si ce type de discours sortait du cadre relativement privé de cette discussion entre eux. Victor les invite à imaginer les conséquences néfastes qui se produiraient si ces propos étaient entendus par quelqu'un d'autre – quelqu'un qui ne disposerait pas du stock de connaissances nécessaires pour faire les bonnes opérations interprétatives, voire quelqu'un à « tendance ménardienne ». À l'instar d'Harold Garfinkel, Victor semble leur rappeler que « La grande question n'est pas de savoir si les acteurs se comprennent (...). Le fait est qu'ils se comprennent, qu'ils se comprendront, mais le piège est qu'ils se comprendront indépendamment de la manière dont ils seraient compris » (Garfinkel 1952, p. 357). Or, la situation proposée par Victor est purement hypothétique : la possibilité qu'un électeur d'extrême droite puisse entendre cet échange n'est pas présentée comme réelle ou immédiate (du type, « quelqu'un à tendance ménardienne pourrait être là *en ce moment* »). Ce genre de réflexivité

¹⁵⁴ Si dans le débat public français la même expression « libérer la parole » est parfois employée aussi par des groupes féministes (dans le sens de libérer la parole des victimes de violences de genre), de ce que nous avons pu observer cette acception est virtuellement absente dans le contexte biterrois. L'expression « libérer la parole » (ou « la parole libérée ») est entendue principalement comme le pendant réactionnaire au « politiquement correct », qui ne permettrait pas de parler librement et efficacement de certains sujets (tels que l'altérité ethno-raciale).

¹⁵⁵ Victor peut vraisemblablement s'appuyer sur des opérations d'interdiscursivité directe et indirecte à leur égard pour comprendre que leur utilisation de « libérer la parole » est difficilement superposable à celle de l'extrême droite (même si des doutes peuvent toujours surgir – repensons aux commérages sur le fait que Flora serait en train de « se droïtiser »).

discursive n'est donc pas limitée aux situations publiques : les acteurs peuvent faire attention même aux interactions privées et ayant lieu dans un entre-soi, simplement en *imaginant* ce que cela ferait si elles devaient se produire en public.¹⁵⁶

Les habitants de Béziers avaient donc leurs « bonnes raisons » de s'engager dans ces rappels à l'ordre, en dépit de leur coût interactionnel. Le fait d'accepter un propos susceptible d'être interprété comme « raciste » – ou même simplement le fait de ne pas le contester directement – peut « placer les participants dans une position moralement compromise du fait qu'ils sont considérés comme complices de l'action » (Whitehead 2015, p. 376 ; voir aussi Condor *et al.* 2006). La littérature souligne justement en quoi ce risque est particulièrement élevé, car certains participants à l'interaction pourraient juger les autres précisément en fonction du fait qu'ils saisissent ou non l'occasion de contester une action raciste (ou autrement reprochable). Dans ces cas, le fait de se désaffilier du propos de quelqu'un, ou d'exprimer son désaccord – des actions conversationnelles qui tendent généralement à être traitées comme « non-préférentielles » (Sacks 1987) – deviendrait, en un certain sens, des actions *préférentielles* (Whitehead 2015).

Mais en plus de cela, Victor paraît se soucier aussi du risque que les propos de Flora et de Sarah peuvent représenter *pour la société*. Interpréter la réaction de Victor uniquement comme visant à se présenter d'une certaine manière face aux autres participants, ou à préserver la solidarité avec certains des coprésents, risquerait de rabattre son intervention sur une pure stratégie individuelle. Or, ce que Victor semble défendre ici est au moins tout autant un *idéal de société* (ou alors, si on ne veut pas renoncer aux interprétations stratégiques, il s'agit d'une stratégie visant à faire avancer un certain idéal de société, et non pas une réputation individuelle).

C'est d'ailleurs ce qui se passe aussi du côté de Flora et Sarah. Les deux amies savent bien à qui elles parlent, elles savent bien que reprendre certains propos (du Maire de Béziers, de l'extrême droite) à leur compte peut les mettre dans une position délicate vis-à-vis de certains des présents. Flora, rappelons-le, est déjà bien consciente de la répulsion que le terme « mono-ethnique » avait suscitée chez Victor. Alors pourquoi se lancent-elles dans cette discussion en reprenant ces mêmes termes ? Pourquoi s'engageraient-elles dans ce risque réputationnel ? Il ne semble pas facile d'expliquer cela en se cantonnant à l'idée d'une préservation de l'image de soi. Sauf à considérer que l'image de soi peut-être aussi liée à la défense d'un idéal de société. Cela est bien résumé sur la fin par Denise : même si certaines expressions peuvent être ambiguës et que libérer la parole peut poser certains risques, cela est nécessaire si l'on veut rester à l'écoute de toutes les opinions, y compris celles qui divergent des nôtres.

¹⁵⁶ Voir aussi Fleming and Lempert (2011) sur les « tabous » à l'intention de « destinataires virtuels », qui ne peuvent être vus ou entendus car ils sont en dehors du périmètre étroit de l'événement de parole ici et maintenant. Cela rappelle aussi les analyses phénoménologiques sur le fait de savoir d'être « vus » par d'autres faciliterait la réflexivité.

Flora, Sarah et Denise, tout comme Victor, défendent donc un idéal au sujet de comment on devrait parler *pour le bien de la société*. Tous ces acteurs reconnaissent donc le discours comme susceptible d'avoir des effets illocutoires.¹⁵⁷ Ce qui est dit dans une conversation dans l'entre-soi comme celle-ci n'est pas conceptualisé comme agissant uniquement au niveau de l'interaction immédiate, mais comme pouvant avoir un effet sur la société tout entière – pour le mieux ou pour le pire.¹⁵⁸ Ainsi, à l'instar des milieux militants (Him-Aquilli 2021 ; Picot 2016 ; Veniard 2022), les acteurs ordinaires aussi peuvent revenir réflexivement sur le rôle social du langage, et plus précisément sur les effets – positifs ou négatifs – des discours sur la société. Le contexte spécifique de Béziers était d'ailleurs souvent mobilisé, comme dans ce cas, pour souligner l'importance et l'urgence de cette réflexivité.

Les habitants de Béziers se montraient donc, du moins à mes oreilles, loin d'ignorer les effets sociaux potentiels de la parole. Et ils trouvaient régulièrement des occasions pour en débattre. Si ces questions émergeaient parfois de façon impromptue, dans d'autres cas des dispositifs formels étaient même prévus à cet effet. Sur le style de ce que nous avons vu avec Rita et Amina à l'école, certaines associations ou institutions publiques organisaient aussi périodiquement des débats philosophiques pour le grand public. Un jour, par exemple, la médiathèque de Béziers en organisera un intitulé « Peut-on rire de tout ? ». Le public – composé de quelques dizaines d'habitants, entre 40 ans et 70 ans environ, réunis dans l'amphithéâtre de la structure – débattrait de ce sujet pendant plus d'une heure. À l'aide d'un modérateur, dont les interventions resteraient somme toute minimales, les présents aborderont de nombreux sujets : l'éventuelle différence entre les blagues à l'encontre des faibles ou des puissants (« la moquerie ou la satire »), ou encore à l'encontre des personnes ou d'une situation (« rire des chômeurs ou rire du chômage ») ; les changements historiques vis-à-vis de l'humour (« Coluche¹⁵⁹ maintenant ça passe beaucoup moins », « Ceux qui commencent à avoir un peu d'âge.. c'était franchement dégueulasse ce qu'on disait sur les Arabes, les homosexuels... ! », « Les blagues sexistes ou racistes sont beaucoup moins acceptées aujourd'hui ») ; l'effet performatif de la parole (« On est pas maître des effets de son langage ») ; l'admissibilité de rire de quelque chose uniquement *en privé* (« Peut-on au moins avoir cette liberté ? ») ; la sensibilité accrue (« Les gens prennent tout au premier degré ! », « Si on se fait blesser par quelque chose qui n'avait pas d'intention blessante c'est qu'on a un problème avec soi-même ») ; ou encore les risques d'un excès du « politiquement correct » (« Ça va très très loin aux États-Unis, c'est terrible, ça rend le monde très triste ! », « Une société qui ne sait plus rire ! »).

Les habitants de Béziers s'interrogeaient donc collectivement sur ces points, se rappelant mutuellement les dangers à éviter et l'idéal de distanciation vers lequel tendre au niveau collectif.

¹⁵⁷ Des effets qui s'accomplissent par l'usage même de la parole.

¹⁵⁸ Même si ce que différents acteurs conceptualisent comme danger (ou idéal) principal peut varier.

¹⁵⁹ Michel Colucci (1944-1986), dit Coluche, humoriste et comédien français.

Il ne s'agissait donc pas juste d'éviter une (ou des) hantises, mais aussi de rappeler un idéal positif. L'emploi tout comme l'évitement d'une catégorisation ethno-raciale, faire une blague tout comme la passer sous silence – les habitants se rappelaient régulièrement que les deux options sont porteuses de conséquences à la fois positives et négatives. La parole sur ces questions fait donc l'objet d'une forte normativité. Seulement, cette dernière ne se résume ni à l'interdiction de certains mots ou expressions, ni à la banalisation de leur usage, mais porte plutôt sur leur usage réflexif.¹⁶⁰

Nous savons aussi que la réflexivité sur le langage est virtuellement présente à chaque instant (Lucy 1993), quoiqu'à des degrés ou à des intensités différents. Il s'agit alors de comprendre quel type de réflexivité les acteurs se demandent.¹⁶¹ Les précautions langagières ne peuvent pas être réduites à une simple question de préservation d'une réputation individuelle (du type « on va me (ou te) prendre pour raciste (ou hypocrite) »). Il s'agit aussi de tenir chacun – les autres et soi-même – responsable des discours que l'on contribue à faire circuler, dans l'idée que chaque prise de parole a la capacité de rapprocher le collectif à l'idéal de société que l'on se donne, ou de l'en éloigner. On demande alors à chacun de faire preuve de *distanciation*.

Conclusion : Qu'est-ce qu'on *entend* dans une prise de parole ?

« Pourquoi ce que les gens disent diffère-t-il souvent de ce qu'ils veulent dire et comment se fait-il que, malgré cela, nous arrivons plus ou moins à nous comprendre les uns les autres ? » (Leech 2014, p. 77). La pragmatique linguistique a largement montré que, dans un énoncé, les interlocuteurs peuvent entendre à la fois ce que le locuteur a dit et ce qu'il *voulait dire*. C'est pour cela que, par exemple, l'on tend à réagir à la question « Savez-vous où se trouve l'arrêt de métro le plus proche ? » en donnant directement les indications pour s'y rendre, au lieu de répondre simplement par « oui » en prenant la question littéralement.¹⁶² De même, nous pouvons éviter de

¹⁶⁰ Nous rejoignons les conclusions d'Ackroyd et Pilkington sur la difficulté pratique, avant même qu'épistémologique, d'attacher des valeurs à des mots hors contexte. Dans le cadre d'un *Equality and diversity training*, ces auteurs trouvent non seulement que l'interprétation que les participants donnaient à certains mots (par ex. « *ladies* », « *brown* », « *queer* », « *coloured* », « *handicapped* » etc.) changeait avec le contexte et en fonction du locuteur (et n'était donc pas attachée uniquement au mot en soi), mais que les participants étaient « particulièrement irrités lorsque des listes d'utilisation appropriée sont produites » (2007, p. 60)

¹⁶¹ Nous nous éloignons en cela de l'invitation de Brubaker *et al.* (2004) à se tourner vers les sciences cognitives pour aborder les processus de catégorisation. Il s'agit au contraire de restituer l'aspect normatif, donc éminemment social, de ces processus.

¹⁶² C'est d'ailleurs sur la même base que Schegloff résume la démarche de l'analyse de conversation : « Nous ne partons pas de la question : 'Qu'est-ce qui ferait de quelque chose une *promesse*, [par exemple] ?' (...) Nous essayons de fonder notre réponse (...) en montrant que c'est *cette* action que les co-participants à l'interaction considèrent comme étant ce qui a été fait, comme révélé dans/par la réponse qu'ils y apportent » (2007, p. 8).

corriger quelqu'un qui aurait fait une erreur en parlant, si nous pensons avoir compris ce qu'il voulait dire (voir Garfinkel 2020 [1967], p. 111).

Les cas que nous avons explorés dans ce chapitre montrent bien qu'il existe aussi un troisième aspect du discours que les acteurs reconnaissent et évaluent en interaction : non seulement ce que l'interlocuteur *a dit* et ce qu'il *voulait dire*, mais aussi ce qu'il *pourrait sembler vouloir dire du point de vue de quelqu'un d'autre*¹⁶³. C'est aussi à ce troisième aspect que les habitants de Béziers se rappelaient régulièrement de prêter attention. Pour le formuler autrement, ce que les acteurs semblaient parfois « entendre » en interaction était moins ce que leur interlocuteur *avait voulu dire*, que les conséquences possibles de sa parole (indépendamment, donc, de ses intentions).¹⁶⁴ La différence n'est pas sans intérêt : se concentrer sur le premier aspect revient à prendre le point de vue de son interlocuteur ; se concentrer sur le deuxième comporte de prendre le point de vue *d'un tiers*. Dans les deux cas, il s'agit d'adopter une perspective différente de la sienne. Mais dans le second il s'agit de replacer la conversation dans un horizon plus vaste : ce n'est pas seulement un « Je » et un « Tu » qui essaient de se comprendre mutuellement ; c'est que la conversation est resituée au sein d'un « Nous » : d'autres personnes peuvent avoir un avis sur ce qui est dit et cet avis doit être pris en compte, ne serait-ce que pour le critiquer (voir Cardon et al. 1995).

Nous commençons à entrevoir, derrière ces échanges ordinaires, l'émergence d'un idéal de distanciation, qui s'exprime non seulement au niveau de la façon dont les acteurs estiment qu'une interaction spécifique doit se dérouler, mais aussi du langage et des discours qui devraient circuler (ou pas) dans la société en général. Cet idéal de distanciation – par lequel les acteurs sont censés exprimer, y compris dans leurs choix de mots – un décentrement par rapport à leur propre appartenance ethno-raciale et à celle des autres. Les normes de parole donc n'expriment pas seulement ce qu'il ne faut pas faire, mais aussi un idéal de ce qui devrait être. Ces opérations interprétatives connectent alors des interactions parfois très ordinaires et limitées, avec une vision bien plus large de l'espace public et des discours qui *devraient* – ou ne devraient *pas* – y avoir une place. Elles comportent aussi une orientation de l'action conversationnelle vers le futur. Si dans le chapitre précédent nous avons observé la façon dont les acteurs relient des paroles présentes à des paroles passées, nous voyons ici que l'horizon temporel peut s'étendre aussi dans l'autre direction, et que les acteurs peuvent se soucier aussi des conséquences d'une parole pour l'avenir collectif.

¹⁶³ Et cela indépendamment du fait que ce « quelqu'un d'autre » pourrait éventuellement se tromper (par exemple en ne faisant pas les opérations d'interdiscursivité nécessaires pour arriver à la bonne interprétation).

¹⁶⁴ Comme nous le verrons dans la Partie III, sur le terrain italien les choses se passent différemment. À Raguse, y compris dans des situations plus publiques, les habitants tendent à mettre l'accent sur le deuxième aspect, s'interrogeant plutôt sur ce que la personne *a voulu* dire, ou *a essayé* de dire. Les habitants de Raguse sont bien évidemment tout aussi capables d'effectuer cette opération cognitive et entendre aussi le troisième aspect (« comment ça pourrait sonner »), mais ce dernier tend à ne pas être mis en surbrillance.

Chapitre 4 – « Je ne parle pas de ça (avec eux) » : La sélection des interlocuteurs

Introduction : se mettre à l'abri des soupçons

Du moment où le racisme et l'hypocrisie semblent occuper une place de premier plan dans l'horizon interprétatif des habitants de Béziers, on peut se demander comment ces derniers s'y prennent pour choisir leurs interlocuteurs. Après tout, si les opérations d'interdiscursivité peuvent être utilisées pour *dévoiler* le racisme caché derrière des propos, elles doivent aussi pouvoir être utilisées pour *se protéger* d'accusations jugées injustifiées : un proche, un ami, ou simplement quelqu'un qui nous connaît bien devrait être en mesure de faire les bonnes opérations interprétatives pour décoder nos propos sans, par exemple, lire du racisme (ou de l'hypocrisie) là où il n'y en a pas. Cela rejoindrait ainsi la question de l'opposition entre « scène » et « coulisses », à savoir la distinction, à laquelle les acteurs réfléchissent souvent eux-mêmes, entre une parole publique supposément maîtrisée et retenue, et des entre-soi où cette parole serait non seulement libérée, mais carrément « décomplexée ».

Sur le terrain biterrois, les habitants admettaient en effet plutôt facilement de ne pas dire les mêmes choses à tout le monde : ils disaient même explicitement adapter leurs discours en fonction des interlocuteurs. Plusieurs études sociolinguistiques ont montré que les acteurs s'appuient sur différents éléments de contexte pour évaluer le type de situation dans laquelle ils se trouvent. Sur cette base, les participants à une interaction déterminent ce à quoi il faut s'attendre, comment l'échange est censé se dérouler, le comportement qu'il faut tenir, quel registre de parole est approprié, les relations interpersonnelles qui sont en jeu ou encore les droits de parole de ceux qu'y prennent part (Gumperz 1982 ; Jefferson 1974, Whetherell et al. 2001). Notre méthode ne nous permet pas de dresser une typologie de ces variations, ce qui impliquerait nécessairement un travail par collection (Whitehead 2017 et 2019). En revanche, nous pouvons retrouver les traces des opérations de sélection des interlocuteurs au sein de nos observations ethnographiques et des anecdotes fournies par nos enquêtés. C'est à partir de là que nous pouvons voir en fonction de quelles propriétés sociales les acteurs choisissent leurs interlocuteurs, quoi leur dire et quoi leur taire. L'enjeu reste de savoir sur la base de quels éléments les acteurs cadrent les situations d'interaction pour évaluer les risques – pour la réputation individuelle ou pour la société – d'un certain type de propos.

À partir de ce que nous avons appris sur les opérations d'interdiscursivité (chapitre 2), nous pouvons déjà imaginer que les habitants traceront des frontières, par exemple, entre amis et inconnus. Nous pouvons banalement nous attendre à ce qu'ils parlent plus librement avec les premiers qu'avec les seconds. Mais des distinctions pourraient également être opérées sur la base

de l'interdiscursivité indirecte : même lorsqu'ils ne connaissent pas leur interlocuteur, les habitants pourraient formuler des suppositions en fonction de ce qu'ils croient savoir sur sa position dans l'espace social, que ce soit au niveau de son âge, de sa situation économique, de ses fréquentations, de son appartenance ethno-raciale et cetera. Si les conversations avec certains interlocuteurs seront probablement jugées par les acteurs comme les exposant au risque d'être soupçonnés de racisme (ou d'hypocrisie), les conversations au sein de leur propre milieu ou dans le cadre de relations plus intimes devraient normalement les mettre à l'abri de ces soupçons.

Cependant, si nous repensons à l'exemple de Vincent et à sa blague « au 60^{ème} degré » qui avait pourtant été très mal accueillie par la radio de l'association culturelle, nous devons également admettre qu'il puisse y avoir des cas où les acteurs se trompent – où ils pensaient pouvoir s'exprimer de manière relativement « libre » alors que ce n'était pas le cas. Ce genre de situation pouvait sans doute nourrir l'impression de certains sur le fait qu'on ne pourrait « plus rien dire ». En même temps, si Vincent avait été choqué par la réception négative de sa blague, les membres de l'association, pour leur part, devaient bien avoir été choqués par son propos à leur tour ! Ce genre de cas pouvait alors sans doute nourrir aussi l'impression d'autres habitants sur le fait que « la parole raciste se libérait » et qu'elle devenait de plus en plus « décomplexée »...

Distinguer entre « amis » et « connaissances »

Raphaëlle, 41 ans, enseignante d'école primaire dans un quartier populaire de Béziers, m'explique en entretien qu'elle fait toujours « très attention » à son vocabulaire et avec qui elle parle. Elle me confie craindre que ses façons de parler puissent être mal-interprétées si elle devait les utiliser avec des personnes qui ne la connaîtraient pas : « Ça peut être interprété, en effet, d'une façon des fois...on va dire, je sais pas, 'Elle aime pas les gitans'. Alors que si je suis [dans cette école] c'est que j'aime ! Je pourrais être dans une autre école ! ». Lorsque je lui demande un exemple, Raphaëlle élabore :

Raphaëlle : Suivant à qui on parle de dire:: ben par exemple moi j'ai un- un enfant qui est Arabe dans la classe, mais j'en ai qu'un. Donc quand je parle de lui je vais dire 'mon petit Arabe' mais ce n'est pas méchant ! E C'est juste que ben:: on connaît pas tous nos élèves. Moi, mes collègues, ils savent peut-être même pas comment il s'appelle. (...) Mais du coup je vais dire ça, mais c'est plus- 'fi:n, pour moi ça va être mignon, mais je vais pas le dire à n'importe qui parce qu'on va croire que:: je l'appelle comme ça parce qu'elle est raciste alors que euh:: J'ai euh un élève que j'aime bien, mais- qui est insupportable, mais que j'aime bien. Mais c'est pareil. Je dis 'mon petit Gitan'. Mais je ne le dis pas à lui hein, évidemment, mais quand je vais parler de lui. Mais c'est pas d'une façon (0,2) à le dénigrer ou quoi que ce soit. C'est plutôt affectif, plutôt que le dénigrer. Mais:: voilà c'est des choses là- comme ça où je fais attention en fonction avec qui je parle.

- Je ne vais pas dire 'mon petit Arabe' à:: (0,2) ben à sa maman Èà lui, par exemple !£ Mais ça ne sera pas du tout méchant.
- Noemi : Donc avec qui par exemple vous pourriez le dire ? Vos collègues ?
- Raphaëlle : Avec mes amis, plus. Pas mes collègues, mes amis.
- Noemi : D'accord.
- Raphaëlle : Parce qu'ils connaissent pas. Mes collègues au pire, je vais dire son prénom. Mais me:s amis ne savent pas. (1,5) Voilà. Ça va être plus avec mes amis. Mais parce que c'est mes amis et que depuis toujours, on parle: comme ça et eux ils vont me dire: (1,2) je sais pas. On va avoir un enfant:::- Mais ça, ça serait de n'importe quelle nationalité. Italienne.
- Noemi : Oui.
- Raphaëlle : Il y aurait un Italien je dirais 'mon petit italien' et ça ne serait pas pris de façon négative, alors que suivant- euh voilà, 'Arabe', ça peut être pris de façon négative. Alors que, ça l'est pas plus que si je dis 'mon petit Italien'. 'Fin voilà.
- Noemi : Oui.
- Raphaëlle : Donc non, c'est qu'avec les amis et puis on:::- entre amis on se connaît assez bien pour savoir ce qu'on pense euh::: voilà.

(extrait d'entretien 04-A, 20 juin 2019)

Raphaëlle m'explicite donc ses ethnométhodes pour gérer sa parole au sujet des appartenances ethno-raciales. S'il peut lui arriver de se référer à ses élèves par des catégories ethno-raciales (« mon petit Arabe », « mon petit Gitan »), elle se dit consciente que si ces expressions devaient arriver à l'oreille de la mauvaise personne, elles pourraient lui coûter cher. Bien qu'elles se veuillent affectueuses, ces formulations ne pourraient donc pas être utilisées « avec n'importe qui » - les employer pour s'adresser directement aux enfants ou à leur famille, par exemple, serait hors de question. Au début, Raphaëlle semble dire qu'il serait acceptable de les utiliser pour échanger avec ses collègues qui ne connaîtraient pas forcément les prénoms de tous les élèves de l'école.¹⁶⁵ Mais lorsque je lui pose une question directe à ce sujet, elle semble se corriger : ce serait plutôt avec ses « amis », qui la connaissent assez bien pour « savoir ce qu'elle pense » et ne pas confondre ces références « mignonnes¹⁶⁶ » avec du racisme. En d'autres termes, ses amis – encore plus que ses collègues – seraient censés être en mesure de faire les bonnes opérations d'interdiscursivité directe et de comprendre correctement *qui* est en train de parler.

Raphaëlle se montre donc plutôt réflexive vis-à-vis de ses pratiques discursives et de la nécessité de moduler son discours en fonction du public. Si des contradictions semblent se glisser dans son récit – un aspect qui ne devrait pas nous surprendre, si l'on considère la difficulté bien connue de tout acteur de rendre compte de ses pratiques – cela n'invalide pas le fond de son propos. Il est bien possible qu'il y ait des différences entre ce que Raphaëlle dit de faire et ce qu'elle fait

¹⁶⁵ Cela fait écho aux études sur la référence en analyse de conversation (voir par exemple Enfield 2013 ; Sidnell 2007).

¹⁶⁶ Dans l'expression « mon petit gitan », l'emploi de « mon » et de « petit » peut être vu comme une procédure d'atténuation, visant à rendre moins facile l'interprétation de racisme. Il s'agit d'un acte de parole typiquement réalisé pour mettre en avant une certaine affectivité ou, en d'autres termes, produire une description positive et affectueuse (affiliante).

réellement : par exemple, alors qu'elle dit tracer une frontière symbolique entre « amis » et « collègues », il est possible que – à bien regarder ses pratiques – la frontière ne se situe pas exactement à cet endroit. Il n'en reste pas moins que Raphaëlle affirme de ne pas parler de la même façon à tout le monde, car, en fonction du niveau d'interconnaissance¹⁶⁷, le même propos pourrait être interprété différemment. Plusieurs catégories d'interlocuteurs commencent alors à prendre forme. Les acteurs semblent se poser la question suivante : jusqu'où mon interlocuteur a accès à *ce que je pense vraiment*, de façon à pouvoir faire les bonnes opérations interdiscursives et à ne pas se tromper dans l'interprétation de mes propos ?

Romain, 33 ans, garagiste, va dans une direction similaire en m'expliquant qu'avec ses amis il peut dire des choses qu'il ne dirait pas, par exemple, à ses clients. Il insiste notamment que, ayant toujours été « le seul Blanc » au sein de son groupe d'amis, il se permet des choses que d'autres Blancs ne pourraient pas se permettre – ou plutôt, ne *devraient* pas se permettre. Pour m'illustrer son propos, Romain m'explique que ses amis – qui seraient « tous des Maghrébins » – s'adressent souvent à lui avec des catégories ethno-raciales qui pourraient ressembler à des insultes, en l'appelant par exemple « *gaouri*¹⁶⁸ » ou « *payou*¹⁶⁹ ». Romain dit ne pas connaître la signification exacte de ces termes, mais il affirme qu'il s'agit d' « insultes contre les Blancs ». Cependant, quand ses amis les utilisent avec lui, Romain m'explique, il ne se vexe pas du tout. Il peut au contraire adopter lui-même ces qualifications, en les taquinant en retour : « Hé parle pas mal du payou ! ». Prendre ce genre d'échange comme du racisme serait donc, d'après Romain, faire complètement fausse route.

L'exemple rappelle de près ce que les sociologues Joëlle Perroton et Claire Schiff (2018) avaient trouvé aussi dans leur ethnographie des écoles de la banlieue bordelaise. Les camarades d'une même classe pouvaient régulièrement s'adresser des « insultes » en lien avec les appartenances ethno-raciales des uns et des autres. Alors que les enseignants en entretien tendaient à se dire choqués par le « racisme » qu'ils croyaient repérer dans ces échanges, les élèves insistaient au contraire qu'il s'agissait de « blagues » qu'ils pouvaient s'adresser, justement, en tant que « copains ». L'analyste de conversation Chase Wesley Raymond (2014) arrive aussi à des conclusions similaires à propos de l'« humour de dénigrement » (*disparagement humour*) à connotation ethno-raciale et religieuse dans les contextes « mixtes » tels qu'une fraternité

¹⁶⁷ Et aussi, quoique moins spécifié ici, en fonction de la situation – par exemple, entre une réunion parent-enseignant et un rendez-vous amical.

¹⁶⁸ Terme généralement utilisé dans les dialectes arabes du Maghreb pour indiquer, de façon péjorative, les non-musulmans (proche du terme « infidèle » ou « mécréant ») puis, par extension, les Blancs ou les Occidentaux.

¹⁶⁹ La presque totalité de mes interlocuteurs biterrois comprend et utilise ce terme étant la façon dont les Gitans appellent les non-Gitans. Lorsque je demande à Romain, il me dit ne pas être au courant : il a toujours pensé qu'il s'agissait d'un terme arabe pour se référer aux blancs. Qu'il puisse s'agir d'un terme gitan (alors que ces amis ne le sont pas) semble peu lui importer : il s'agit dans tous les cas d'un terme que ces amis utilisent avec lui comme une « insulte », mais seulement « pour rigoler ».

étudiante dans une université américaine. Alors qu'on remarque généralement une (auto-)censure forte vis-à-vis de ce genre d'humour dans les situations hétérogènes (Akiba et Miller 2004), comment peut-on expliquer que, dans certains cas, ce type d'humour, que les participants eux-mêmes reconnaissent comme fondé sur l'activation de « stéréotypes » ethno-raciaux, puisse non seulement se produire mais surtout « réussir » (Robinson et Smith-Lovin 2001) ?

En réponse à Billig (2005), qui maintient que l'emploi de stéréotypes sert à renforcer les divisions sociales ou, tout au mieux, la solidarité entre membres *de chaque groupe*, Raymond (2014) montre que l'humour de dénigrement peut aussi effacer les différences et établir un sentiment de communauté au-delà des appartenances ethno-raciales ou religieuses. La réussite de ce genre d'humour dépendrait toutefois des interlocuteurs : d'une part, il doit être adressé à un membre particulier de la communauté, et non à *tous* les Noirs / Blancs / Juifs... Autrement dit, la cible est la *stratification* des identités (par exemple, (i) membre de la fraternité étudiante, (ii) geek *et* (iii) Asiatique), et non uniquement l'appartenance ethno-raciale. D'autre part, d'autres membres de la communauté doivent être présents. La blague doit en somme avoir un côté semi-public : d'après les étudiants interrogés par Raymond, les dénigrements échangés entre membres de la fraternité arrêteraient d'être des « plaisanteries » et deviendraient « racistes » non seulement si elles se produisaient en dehors du cercle de la fraternité (en présence de « non-frères¹⁷⁰ »), mais aussi si elles étaient mobilisées en tête-à-tête, sans un public présent. Si ces deux conditions sont remplies¹⁷¹, ce genre de blague peut ensuite s'autoalimenter pendant des années : une fois l'identité humoristique créée, elle peut être systématiquement recrée sans même qu'il y ait besoin d'un déclencheur situationnel particulier (Raymond 2014 ; voir aussi Agha 2003 et 2007 ; Bakhtine 1977 [1929]). De même, Romain semble considérer que la circulation de ce type de blagues avec ses amis serait le signe, justement, d'inclusion dans un même groupe amical mixte. C'est donc justement parce que certaines blagues ne peuvent pas se faire avec n'importe qui que leur expression peut devenir un signe de proximité (pensons aussi à la « parenté à plaisanterie », Mauss 1926).¹⁷²

Khadija, étudiante de 27 ans, m'explique aussi qu'elle n'a aucun problème à initier elle-même des blagues avec ses amis autour de ses « origines maghrébines », voire à participer activement aux

¹⁷⁰ Certains « frères » affirment ressentir une désensibilisation et admettent parfois utiliser involontairement le même type d'humour qu'ils utilisent au sein de la fraternité lors de leurs interactions avec des non-membres. Cependant, aucun des « frères » interrogés par Raymond ne déclare être plus discriminatoire ou intolérant envers autrui en raison de l'humour employé au sein de la fraternité.

¹⁷¹ Au moins lors de la *première* apparition de la blague.

¹⁷² Cela se traduit d'ailleurs en une certaine difficulté d'enquête sur ce genre d'humour sur le terrain biterrois car, si nous avons eu accès à ses traces dans les commérages et les entretiens, il est difficile de recueillir ces données de première main, justement en raison de l'intimité requise pour leur apparition. La situation se présentera très différemment sur le terrain ragusain où, dans de situations interactionnelles comparables, ce genre de blagues fait au contraire des apparitions très régulières.

moments où les membres du groupe se charrient les uns les autres à partir de ce qu'elle définit des « stéréotypes » ethno-raciaux. Khadija affirme qu'elle ne se prêterait pas à ce genre de blague « avec n'importe qui », mais qu'elle peut le faire avec ses amis, car ils sont « intelligents ». Lorsque les acteurs se concèdent ce type d'humour, donc, ce n'est pas juste, car ils savent qu'ils ne seront pas pris pour des racistes. C'est plutôt qu'ils s'autorisent à dire des choses dénigrantes – y compris envers *leurs propres* appartenances¹⁷³ – lorsqu'ils savent (ou croient savoir) que leur interlocuteur saura les prendre comme ils le souhaitent.¹⁷⁴

Mais les distinctions entre « amis » et « connaissances » ne se limitent pas à l'humour, aux plaisanteries ou aux termes de tendresse. Le choix d'interlocuteur entre en jeu aussi lorsque les habitants disent vouloir proposer un « raisonnement ». Didier, 48 ans, travaille dans une entreprise de construction. En entretien, il m'explique regretter l'absence de dialogue efficace sur certains sujets, d'après lui trop superficiellement associés à du « racisme ».

J'ai vu vraiment la bascule avec SOS racisme en tout- Tu ne peux plus critiquer. (1) Tu peux plus critiquer. À un moment donné si t'as un fait sociétal statistique qui dit par exemple- je dis une bêtise, hein ? que:: 70% des vols et cetera c'est commis par telles personnes telle communauté. C'est pas dire quelque chose de raciste c'est- cherchons pourquoi ! Est-ce que:: il y a peut-être une plus grande pauvreté qui amène à créer ça, est-ce qu'il y a- ? C- c'est un peu idiot que: (1) ce qui est autorisé aux États-Unis, en Angleterre et cetera de faire-¹⁷⁵ C'est pas pour moi du racisme. Ah. Y'a un plus grand problème là. Pourquoi ? Allons creuser. Plus grande pauvreté ? Un moindre accompagnement au niveau éducatif ? C'est pas un mal de dire::

(extrait d'entretien 04-B)

Lorsque je lui demande s'il arrive à discuter de ces questions avec quelqu'un de son entourage, Didier me répond qu'il s'agit de sujets très difficiles à aborder, notamment au travail : « Avec mes collègues, par exemple, pas possible d'avoir cette réflexion ». En me parlant de son entreprise, Didier me décrit un « milieu très raciste » : pour trouver des clients, son employeur s'appuierait largement sur les réseaux du rugby et de la viticulture, et – afin de garder cette clientèle – semblerait avoir pour politique de « ne pas embaucher des personnes d'origine étrangère ». Dans ce contexte, proposer « une réflexion » sur ces thèmes avec ses collègues serait particulièrement risqué :

¹⁷³ Tous ces cas concernent des personnes qui se rendent *elles-mêmes* descriptibles comme étant directement concernées par les appartenances débattues. Nous pourrions imaginer aussi des cas différents – par exemple celui des personnes adoptées, qui met bien en lumière le décalage entre caractéristiques phénotypiques, socialisation et assignation ethno-raciale (Brun 2022 ; Brun et Cosquer 2022). Si nous n'avons pas rencontré d'individus adoptés sur le terrain biterrois, nous tâchons néanmoins toujours de suivre les acteurs pour voir ce qui est rendu pertinent – par eux-mêmes ou par les autres – au niveau d'appartenance ethno-raciale.

¹⁷⁴ Même s'il faut noter qu'il y a toujours une marge d'erreur, et il n'est pas inusuel de recueillir des témoignages comme quoi les non-Blancs seraient parfois trop « susceptibles » et tendraient à prendre des simples « plaisanteries » pour des insultes, ou comme quoi les Blancs tendraient parfois à « abuser » de certains types d'humour (voir par exemple Day 1998).

¹⁷⁵ La référence est ici à la possibilité de faire des statistiques ethniques.

Parce que sinon ça reviendrait à dire- quand tu dis que des fois y a un plus gros problème avec cette communauté, ils vont retenir que la globalité- 'Ah oui c'est sûr'. Et c'est compliqué d'aller- à part deux trois. Mon directeur oui, je peux me permettre parce qu'il est très intelligent et cetera. Mais:: c'est compliqué d'aller plus loin. C'est compliqué. Mais: c- des fois tu te voiles la face. Tu te voiles la face.

(extrait d'entretien 04-C)

Si d'une part Didier estime ne pas pouvoir parler de ces questions au travail, de l'autre il fait état d'une « parole débridée » chez ses collègues. Ces sujets ne seraient pas complètement absents, mais ils passeraient souvent par le biais de blagues douteuses. Ainsi, Didier se dit frappé par la « libération de la parole » qui ferait circuler les « amalgames » et les « clichés », y compris dans des espaces relativement publics comme la cantine de son entreprise. S'il n'exclut pas que ce genre de parole circulait aussi auparavant, Didier commente qu' « il y a 30 ans, tu l'aurais dit – mais en aparté chez toi. Pas au travail comme ça ! Maintenant ça s'est débridé...parce que t'as les politiques qui le font aussi, qui disent des énormités pareilles ! ». ¹⁷⁶ Dans ces situations, Didier dit préférer tout simplement ne pas rentrer dans la conversation : « Je rentre pas. Faut pas que...j'évite de donner du grain à moudre ».

Comme Raphaëlle et Romain, Didier fait attention à ce qu'il dit et à qui il le dit. Mais il introduit aussi une autre variable : s'il évite de parler de certains sujets avec ses collègues, c'est moins pour préserver sa réputation (même si cela peut être un enjeu aussi), que pour éviter de « donner du grain à moudre » à des personnes dont il redoute les raisonnements. Aborder des sujets controversés – tels que les liens entre taux de criminalité et appartenances ethno-raciales – pourrait finir par conforter des positions « racistes », qui seraient déjà très répandues dans son milieu. Didier n'est d'ailleurs pas le seul à se poser ce genre de souci. Delphine, une habitante du Centre-Ville et ancienne gestionnaire d'un petit hôtel dans le même quartier, me racontera par exemple ses tentatives de mobiliser ses voisins afin de régler « un gros problème de deal et de tapage nocturne » dans la rue de son établissement. Si la plupart de ses voisins se disaient également très embêtés par ces nuisances, au point qu'à un moment le foyer de son hôtel était devenu une sorte de bureau des plaintes informel, une bonne partie d'entre eux refusera de signer une pétition collective, par crainte qu'elle puisse être « récupérée » par la municipalité et détournée à des fins « racistes ». ¹⁷⁷ Les habitants prennent donc en compte les effets potentiels

¹⁷⁶ À ce propos, Didier fait référence au Maire de Béziers, un sujet qu'il dit également éviter au travail. « Pour se faire réélire, [Robert Ménard] a bien compris qu'il fallait il fallait satisfaire ceux qui ont l'argent. Il a bloqué certains chantiers pour les faire prioriser par les entreprises locales. ... Tu vois bien que les gens de mon travail ne vont pas se plaindre du Maire ! Parce qu'on a décroché des chantiers grâce à lui qui a bloqué les entreprises extérieures. Quand il dit une énormité, il dit une énormité pour faire passer autre chose ».

¹⁷⁷ Cette possibilité est évoquée aussi très fréquemment en entretien par certains bénévoles et professionnels du social, qui disent refuser de communiquer certaines informations au personnel de la municipalité, y compris ceux des services censés collaborer avec eux. Une assistante sociale du département de l'Hérault, par exemple, me confie ne jamais faire appel aux médiateurs de la Mairie, alors même qu'elle dit que leur aide pourrait potentiellement être utile dans certains cas : « Parce que je suis toujours très inquiète de savoir comment vont être utilisées mes informations ». Lorsque c'est

qu'une prise de parole sur ces questions pourrait avoir une fois sortis du cercle restreint des personnes de confiance.

Tous les « amis » ne sont pas pareils, tous les « collègues » non plus

Parler avec des amis ne serait donc pas pareil que parler à des collègues, à des connaissances, ou à des inconnus. Cependant, à mieux regarder, les frontières entre ces groupes ne sont pas si étanches que l'on pourrait initialement penser. Christine, cadre d'entreprise de 61 ans (que l'on rencontrera mieux dans le chapitre 5), distingue par exemple son amie Emma du reste de leur groupe d'amis :

Moi et Emma par exemple nous nous disons des trucs entre nous qu'on dirait pas aux autres... Elle me dit « 90% de mes patients¹⁷⁸ c'est des Maghrébins et des Gitans ». Elle dit pas ça aux autres, ça mettrait du feu sur le discours... ! Ou qu'il y a de la triche sur la CAF, beaucoup de fois ! Moi je dis pas que je ne mettrais pas mon fils – que je n'ai pas mis mon fils à l'école de la Cité Rose¹⁷⁹, alors que j'étais dans le quartier et que j'aurais dû le mettre...parce que moi aussi, j'ai des grands discours mais après quand il s'agit de ton fils... !

(carnet de terrain)

Il y a des discussions que Christine dit réserver non pas « aux amis » en général, mais à seulement *une amie* en particulier. Par exemple, au moment de scolariser leur enfant, il y a plusieurs années, Christine et son mari avaient choisi de ne pas l'inscrire à l'école qui leur aurait normalement été assignée,¹⁸⁰ et cela à cause de la composition ethno-raciale du quartier. Christine se dit consciente que ce choix pourrait paraître incohérent, voire hypocrite, vis-à-vis des « grands discours » qu'elle peut parfois tenir avec ses amis. La gestion de la scolarisation des enfants étant en effet l'un des indices mobilisés par les habitants de Béziers pour « dévoiler » d'éventuels décalages entre

la médiation qui fait appel à son service elle évoque des questions de confidentialité pour ne pas partager d'informations (qu'elle peut partager en revanche avec d'autres services du département, comme les éducateurs de rue). En me parlant d'une fois où elle avait reçu un appel de la médiation pour des renseignements sur une famille Rom qui avait occupé un immeuble abandonné en centre-ville, elle indique : « J'ai fait des réponses qui étaient le plus neutres et qui devaient être terribles pour eux, très agaçantes parce que je ne faisais que leur dire 'je ne peux pas vous répondre, je suis soumise au secret professionnel', 'je ne peux pas vous répondre. Je suis soumise au secret professionnel'. Parce que je ne sais pas comment ils vont utiliser mes propos. Si j'étais sûre que ça soit dans l'intérêt de la famille, oui. Mais je ne suis pas sûre. (...) C'est médiateur de la Ville donc, de fait, voilà je pense qu'ils ont des objectifs, que je ne connais pas ou du moins je me l'imagine. Peut-être que je me trompe. (...) Peut être que le fait que je suis assistante sociale et totalement réfractaire effectivement à des idées de près ou de loin liées au Front National font que du coup, je suis peut être...». Ce genre de situation ne facilite pas les relations entre les différents services d'aide sociale, les médiateurs avec qui j'ai pu échanger se disant à leur tour extrêmement frustrés par les réticences des assistants sociaux qui ne leur permettraient pas de faire du « bon travail et essayer d'aider ces personnes ! ».

¹⁷⁸ Emma est assistante sociale, dans un service qui s'occupe de suivre les enfants en difficulté éducative et/ou familiale.

¹⁷⁹ La « Cité Rose » fait référence à un grand immeuble HLM qui, par extension, est devenu le nom de tout le quartier autour. Le fils de Christine est désormais majeur et habite aujourd'hui dans une autre ville. La question de sa scolarisation fait donc référence à des événements passés depuis plusieurs années. C'est pourquoi sa « bande » - constituée de personnes rencontrées plus récemment - ne connaît pas ces informations.

¹⁸⁰ En France, les communes établissent une sectorisation des écoles primaires publiques : les habitants doivent inscrire leurs enfants dans l'école située dans leur secteur. Une dérogation à la sectorisation scolaire, permettant à l'enfant de fréquenter une école primaire qui n'est pas celle correspondant à son lieu d'habitation, peut être accordée, à titre exceptionnel, par la Mairie.

discours et pratiques chez leurs interlocuteurs (voir chapitre 2), Christine considère, sans doute à juste titre, que cette « incohérence » ne serait pas comprise par la plupart des membres de sa bande. La seule en mesure de comprendre ou, au moins, de faire preuve de tolérance vis-à-vis de ce choix serait Emma, en raison de son expérience professionnelle comme assistante sociale.¹⁸¹ Emma ferait autant avec Christine, en lui révélant plus librement les appartenances ethno-raciales de ses assistés, alors que – comme Emma me l’expliquera aussi en entretien – elle ne le ferait pas avec les autres, notamment car il y aurait un risque de voir ces informations utilisées pour promouvoir des argumentations « racistes ». Ces tensions peuvent être assumées, étayées et discutées seulement avec certains amis.

Encore une fois, ne pas parler de certaines choses avec *tous* les amis n’est pas présenté exclusivement comme une question d’évitement de blâme : il s’agit aussi, comme le dit Christine, de ne pas « mettre du feu sur le discours ». Elle le remarquera aussi à plusieurs reprises à d’autres occasions : si sa bande d’amis est composée de « bonnes personnes » avec qui « on peut boire un coup » et parler paisiblement « de la pluie et du beau temps », tout le monde ne partage pas les mêmes idées politiques. L’analyse que propose Christine est double : d’une part, il s’agit d’un groupe qui s’est formé un peu par nécessité, dans une ville où il est difficile de trouver du monde qui partage les mêmes intérêts et un train de vie similaire – y compris, dans son cas, la possibilité économique de s’offrir un dîner au restaurant de temps à autre, d’aller danser, de partir en voyage etc. Cela fait qu’il ne s’agit pas toujours forcément de véritables « amitiés » (avec qui « par définition », d’après Christine, l’on partagerait une même vision du monde), mais plutôt de simples « relations ». D’autre part, le groupe intègre régulièrement de nouveaux membres. Christine se retrouve donc parfois à sortir avec des gens qu’elle connaît peu, qu’elle n’a pas forcément « choisis », et dont elle ne partage pas forcément les opinions. À ces considérations, elle ajoute une remarque plus générale sur la différence entre les discussions « en individuel » et celles « en bande » : alors qu’à deux il serait possible d’avoir des discussions « plus argumentées », celles de groupe finiraient souvent par développer des polarités opposées ne laissant pas assez de place à la nuance. Au-delà même du degré de connaissance mutuelle, s’ajoutent alors des frontières entre personnes que Christine fréquente uniquement en groupe et personnes avec qui elle peut parfois se retrouver aussi en individuel.

La catégorie « amis » n’est pas tout à fait homogène : il y a souvent des distinctions internes, une sorte de gradation d’autocontraintes. Les mêmes dynamiques se retrouvent d’ailleurs dans le cas de membres d’une même association. Un jour, par exemple, ayant assisté à plusieurs rendez-vous d’un mouvement qui se dit explicitement « anti-raciste » et « anti-Ménard », je profite d’un moment

¹⁸¹ Par ailleurs, le fils de Christine souffre d’une maladie chronique qui affecte son autonomie. Si l’on pourrait imaginer que cela puisse être une possible argumentation pour étayer son choix, d’après nos observations Christine n’évoque jamais cette justification, sauf – encore une fois – avec Emma.

informel pour demander si quelqu'un aurait des contacts de journalistes locaux (pour les interviewer). On m'informe alors qu'un autre membre de l'association, Claude, est lui-même journaliste dans un média à diffusion régionale. Bernard, retraité sur la soixantaine, propose de me donner son contact. Pendant qu'il cherche le numéro sur son téléphone, les autres participants se tournent vers d'autres conversations. Désormais seul, Bernard me souffle : « Moi je l'aime bien Claude. Il est le seul qui me défend ici ». Il me confie alors se sentir des fois « très minoritaire » dans l'association :

Claude et moi, nous sommes les seuls à défendre la laïcité. Parce que ça devient difficile à Béziers, et ça devient même difficile de critiquer l'islamisme politique, ici. Moi je trouve qu'on ne peut plus critiquer, dire qu'à Béziers il y a aussi l'extrémisme islamiste. On peut pas parce que Ménard, en 2015, il a fait beaucoup de discours anti-Arabes très violents. Et comme il défend ça, qu'il est contre les Musulmans... Et comme moi je défends les femmes et que je suis contre l'islamisme, dès que je dis quelque chose comme ça on me dit que Ménard et moi on se retrouve ! On me prend pour un islamophobe, on me prend pour un pro-Ménard seulement parce que je critique la religion !

(carnet de terrain)

Les positions de Bernard sur ce qu'il appelle « islamisme » (ou « atteinte à la laïcité »), et qu'il relie notamment aux normes vestimentaires des femmes,¹⁸² provoquent des tensions au sein de l'association. Bernard ne renie pas ses réticences vis-à-vis de certains aspects de la religion musulmane, mais aujourd'hui dit avoir appris à ne plus aborder le sujet avec les autres membres du groupe, car il sait que cela lui vaudrait des rapprochements avec les « discours anti-Arabes » du Maire. Il trouve toutefois un interlocuteur et parfois même un « défenseur » chez Claude, qui partagerait ce même regard critique. Ainsi, à l'intérieur d'un même groupe d'activistes, les membres ne parlent pas forcément de la même façon avec tout le monde. Ils savent que chaque intervention sur ces sujets est susceptible d'entraîner des conséquences, et choisissent donc leurs prises de parole « en rapport avec leur choix d'une conséquence donnée » (Sacks 1973, p. 200). À la différence de Vincent (chapitre 2), qui après le malentendu à la radio avait choisi de mettre fin à ses relations avec l'association culturelle, Bernard et Claude n'ont pas quitté le mouvement, et ils n'en ont pas été expulsés non plus. Il y a, pour ainsi dire, une marge de tolérance.

Ces mêmes formes de tolérance se retrouvent aussi au travail. Perrine, compagne de Didier (voir plus haut) et employée dans les ressources humaines d'une entreprise de constructions du coin, affirme savoir très bien « qui est raciste » parmi ses collègues. Elle m'explique détecter cela des façons de parler :

Perrine : Parce que nous, dans la façon dont on en parl- par exemple Benoît, mon collègue qui pourtant lui est homosexuel donc il devrait être- avoir une

¹⁸² À d'autres occasions, Bernard fera plutôt référence au manque de maîtrise du français de la part notamment de beaucoup de femmes arabophones et turcophones : « Comment peut-on être heureux dans un pays dont on ne parle pas la langue ? ! », s'exclame-t-il à ce propos.

tolérance beaucoup plus:- Lui clairement: on sait qu'il est raciste. Ça c'est clair net et précis°

Noemi : Comment tu:: ?

Perrine : Ah parce que:: 'fin c'est des trucs tout bêtes. Quand Moustafa fait pas le Ramad- quand il fait le Ramadan et qu'il vient pas au café, lui ça va être la petite phrase du style : « Ah ! Ben oui c'est vrai que c'est pas la peine d'aller passer chercher Moustafa, hein ? Lui de toute façon lui il mange pas, là ! (___) » Ou l'autre jour il a été invité à un mariage musulman, donc après moi je sui::s 'fin voilà, t'es invité à un mariage musulman, tu prends la décision d'y aller, ben tu te plies aux coutumes que:- que va être le mariage. Et là l'autre jour il me dit : « Ah je suis allé au mariage de machine » - « Ben oui ben oui » - « Elle est musulmane » - « °oui° » - « Ah ben de toute façon au bout de deux heures, même pas, je suis parti tu te rends compte, y'avait même pas un brin d'alcool de machin de tout. Alors moi je me suis fait grave chier ! » (1) C'est un mariage musulman c'est pas:s ! Donc les musulmans ne boivent pas d'alcool donc au mariage y'a pas d'alcool ! (...)

Plus tard dans l'entretien, lorsque nous revenons sur ce sujet, Perrine m'explique que Benoît ne se permettrait jamais de faire ce type de blagues devant les ouvriers de la boîte :

Parce qu'il sait que si jamais, il venait à le faire, là par contre, c'est clair, net et précis par contre que chez nous ça ne passerait pas ! Derrière il serait convoqué ou des choses comme ça parce que chez nous vraiment Jean-Michel ne veut vraiment pas de ça. Alors si:, il va charrier Farid¹⁸³, mais parce que c'est entre eux, parce qu'il y a pas de souci là-dessus et parce que Farid il est pas du tou::t obtus sur sa religion et tout ça. Mais par contre quand il y a un ouvrier qui va arriver et tout ça s'il lui parle Ramadan- Jamais il va se moquer, jamais il va faire une remarque, jamais, parce qu'il sait que chez nous ça serait pas accepté. Ça serait vraiment pas accepté chez nous. Et de toute façon si un ouvrier un jour venait à ramener qu'il a eu un souci comme ça, c'est l'autre personne qui s'en prendra (___).

(extrait d'entretien 04-D)

La tolérance se joue ici à plusieurs niveaux. Benoît tend à faire des blagues douteuses au sujet de différentes pratiques liées à la religion musulmane.¹⁸⁴ D'après le récit qu'en fait Perrine, les conditions (Raymond 2014) pour le succès de ces blagues ne sont toutefois pas réunies, car elles se produisent en l'absence des cibles : lorsqu'il fait la blague sur le Ramadan, Moustafa n'est pas là pour rigoler avec eux. Si Perrine dit ne pas du tout apprécier ces blagues, Benoît est reproché uniquement de façon officieuse. D'après ce qu'elle en dit, les choses changeraient radicalement si Benoît devait un jour se permettre de faire ces mêmes blagues au-delà du cadre restreint de leur

¹⁸³ Farid travaille comme « pilote de chantier », à savoir un ouvrier qui dirige les travaux sur un chantier particulier en faisant le lien avec les entreprises impliquées dans le projet.

¹⁸⁴ Perrine souligne d'ailleurs que Benoît sait qu'elle a longtemps partagé sa vie avec un musulman, et qu'elle est donc susceptible de ne pas partager les propos dérogatoires vis-à-vis de cette religion. Cela ne semble pas empêcher Benoît de produire ces blagues avec elle : nous sommes donc face soit à un cas d'erreur de la part de Benoît, soit – plus probablement au vu de la situation – à de l'humour ostentatoire (qui se rapprocherait plutôt au cas d'Hervé décrit dans le chapitre 1).

bureau, notamment à l'intention des « ouvriers » (dont l'appartenance ethno-raciale ou religieuse se voit ainsi rendue pertinente). Dans ce genre de cas, « c'est clair, net et précis » que ces blagues « ne passeraient pas ».

Les acteurs se rappellent alors de faire attention au contexte et aux interlocuteurs.¹⁸⁵ Benoît module ses propos selon à qui il parle : alors qu'il se concède tirer un peu sur la corde avec Perrine, « jamais il va se moquer, jamais il va faire une remarque » avec les ouvriers. Perrine aussi choisit comment réagir à ce genre de blagues en fonction des présents : tant que ça reste entre eux, Perrine ne semble pas juger nécessaire la prise de dispositions formelles. En revanche, si Benoît devait sortir ces mêmes blagues avec les « ouvriers », il serait temps de le sanctionner plus durement. Tous les « collègues » ne sont donc pas pareils. Et, à bien regarder, tous les « ouvriers » non plus : Benoît est en effet autorisé à « charrier » Farid – mais seulement parce que les deux ont une relation amicale, que Farid « n'est pas du tout obtus sur sa religion » et que la blague reste donc dans un cadre que Perrine juge acceptable, car bien défini.¹⁸⁶

Prenons un exemple différent. Lors d'une réunion intersectorielle entre professionnels du social organisée par la Préfecture (la même que celle dont nous avons analysé le début dans le chapitre 3), les employés de différents services échangent sur leur travail. Lors de ce rendez-vous, comme nous l'avons déjà évoqué, une dizaine de représentants de différents services – assistance sociale, éducation de rue, mission locale... sont présents. À ces professionnels s'ajoutent aussi deux adultes-relais, c'est-à-dire des habitants de quartiers prioritaires qui, sans nécessité de formation préalable, sont engagés par les collectivités locales pour faciliter le dialogue entre services publics et usagers. Pendant cette réunion, Khaled, adulte-relais, raconte d'une altercation violente entre des jeunes et la Police Municipale. Il explique notamment avoir été appelé à deux heures du matin cette nuit-là par des jeunes de son quartier qui lui demandaient de l'aide, ayant été placés en garde à vue par la police. Khaled explique qu'il connaît ces jeunes « depuis qu'ils étaient gamins », qu'il leur est très attaché et qu'il s'inquiète pour les procédures judiciaires dans lesquels ils sont désormais engagés. Plusieurs participants à la réunion interviennent en soulignant en quoi, en tant que professionnels, il faudrait éviter d'être trop impliqué dans ce genre de cas. Après plusieurs échanges, Sébastien, travailleur social et organisateur de ces rencontres, résume l'enjeu ainsi :

¹⁸⁵ Il ne s'agit bien sûr pas de dire que tous les acteurs seraient toujours parfaitement réflexifs sur le cadre de l'interaction, mais qu'il est socialement attendu qu'ils fassent preuve de ce genre de réflexivité et distanciation.

¹⁸⁶ Par ailleurs, si Perrine semble faire très attention à ces appartenances, à un autre moment de l'entretien elle dira aussi pouvoir « oublier » que Khaled, un autre collègue, est « Arabe » : « après quand tu travailles t'y penses pas forcément tout le temps ! ». Certaines propriétés sociales – les appartenances ethno-raciales, le genre, l'âge – sembleraient dans certains cas s'estomper pour laisser la place à d'autres aspects – le statut de collègue ou la tâche professionnelle à remplir, même si l'inverse est toujours possible aussi.

- Sébastien : Tu as le rôle euh vraiment important hein, c'est vrai euh:: sur:- Ton ouais- ton rôle là donc c'est dans le cadre professionnel mais avec des jeunes que tu connais dans le cadre personnel.
- Khaled : Ouais
- Sébastien : Et Lisa disai::t (...¹⁸⁷) c'est compliqué, l'adulte-relais médiateur, parce que il doit intervenir- On- on le paie parce qu'il est- parce qu'il connaît tout le monde, personnellement, et on le paie pour être professionnel, c'est compliqué, hein !

(extrait d'interaction 04-E, mai 2019)

La discussion en vient alors à tourner autour de la difficulté de ne pas « être pris par l'émotion », notamment dans le cas d'un adulte-relais qui, justement en raison de son rôle sur le terrain, peut facilement se retrouver à vouloir « prendre parti » (par exemple en se rangeant du côté des jeunes du quartier et contre les pouvoirs publics ou la municipalité). Olivier, représentant la Protection Judiciaire de la Jeunesse, intervient¹⁸⁸ :

- Olivier : Moi il me semble que, dans tout métier – c'est le cas des enseignants, c'est le cas des travailleurs sociaux, le cas des animateurs, c'est le cas des médiateurs – dans tous ces métiers, de la relation, y'a toujours deux- deux parties. La partie ce- ce pour quoi je suis payé. Alors je fais 35 heures, ou 40 heures, peu importe. Je suis payé pour ça. Hein ? C'est la partie officielle. J'ai fait mes heures, je suis payé. Quand j'ai fait mes heures, je suis quitte, je ne dois plus rien à personne. Or là, dans ce métier, tel qu'il nous a présenté euh:: euh: Khaled, y'a pas cette limite-là euh: de- que j'appelle contractuelle. Mon contrat de travail me dit « j'ai tant d'heures à faire ». Y'a pas cette limite. Et du coup, je pense que ce prendre parti, c'est une manière de se payer indirectement, et qui me semble pas la meilleure des:: des:: des choses, pour la personne même de Khaled comme professionnel. C'est-à-dire qu'il risque de prendre sur lui des questions qui ne lui appartiennent pas. C'est-à-dire qu'il faut pas être (___) et corvéable à toute heure du jour et de la nuit. C'est pas acceptable ça. Je pense que là il y a une vraie erreur professionnelle et qu'il faut arrêter ça. (...)
- Et cette idée du prendre parti, pour moi, elle est dans un registre de confusion des places qui dessert Khaled comme professionnel. Ça ne peut pas que le nuire. Ça peut-être pas aujourd'hui. Mais demain. Ça ne pourra que le nuire. Parce que on va lui demander d'être positionné ailleurs que ce pour quoi il est payé mais ça sera sur un plan personnel. 'Ah mais oui:: mais on a des liens d'amitié tu sais bien que ça'. Mais donc on est dans la confusion. Et c'est pas bon pour LUI !
- Sébastien : Oui sauf [que c'est plus compliqué.

¹⁸⁷ Sébastien fait référence à la phase « hypothèses » de la réunion, lorsque les professionnels devront formuler des hypothèses sur le cas proposé par Khaled.

¹⁸⁸ Ces réunions suivent un déroulement structuré ainsi : après un tour de table initial, une situation professionnelle est présentée par l'un des participants (dans ce cas, Khaled). À cela suit un moment de « questions/réponses », où tous les autres participants peuvent poser des questions au collègue pour clarifier des aspects particuliers de la situation présentée. Ensuite, les participants débattent entre eux de la situation tandis que la personne qui a présenté le cas *n'est plus autorisée à intervenir* (même si elle reste présente dans la salle). Elle pourra reprendre la parole seulement dans la dernière phase de la réunion, lorsqu'il s'agit de tirer des conclusions sur le cas débattu. L'échange qui suit (entre Olivier, Sébastien, Mourad et Slimane) se produit dans la phase où Khaled n'a pas le droit d'intervenir, ce qui explique pourquoi on se réfère à lui à la troisième personne alors qu'il est toujours présent dans la salle.

Mourad : [Pour les deux.
Olivier : Pour les deux !
(...)
Sébastien : Sauf que c'est plus compliqué parce que si Khaled- c'est pas Khaled c'est, le médiateur euh l'adulte-relais euh:: on ne parle pas de Khaled, là.
Olivier : [Absolument ! On est d'accord.
Sébastien : Mais s'il est recruté, c'est justement c'est ça le (biais ?) c'est qu'il n'a pas de limite. Voilà.
Olivier : Mais ça c'est une confusion.
Sébastien : Mais je sais. Mais ça va- du coup du coup ça va encore plus loin que ce que tu dis c'est encore plus compliqué. S'il avait des limites on l'aurait pas recruté lui.
Olivier : Oui mais il s'expose. On l'expose ! On l'expose !
Sébastien : On les prend parce qu'ils ont pas de limites.
Slimane : Adulte-relais, on l'a pris pour ça.
Olivier : Oui mais on l'expose ! C'est ce que je suis en train de dire, moi !
(...)
Mourad : Pour moi c'est-à-dire on rachète un petit peu la paix sociale. Quelqu'un qui est connu du territoire pour dire 'ouais, dans sa ville (___)'
Olivier : Non mais Mourad, on va encore plus loin si je peux me permettre, parce que tout à l'heure j'ai parlé de la police qui racialisait son intervention. On va plus loin. Le grand frère c'est celui qui fait partie de la même tribu. Donc, c'est une manière d'exclure les gens. Et ça- ça- Ça c'est pas sain. Pour la République je parle, hein ? Mais pour la personne même du médiateur qui est identifié comme Arabe, excusez-moi mais c'est pas sain, quoi. C'est pas sain ça. C'est un médiateur, oui. C'est un professionnel, oui. C'est pas d'abord un Arabe. Or, c'est ce qu'on fait là.
(...)
Olivier : Khaled je voudrais pas que ce soit pris comme- de façon violente.
Sébastien : C'est pour tous les gens qui ont ton rôle, hein.
Olivier : Je termine juste mon truc. On reproche, à tort- je dirais, d'un point de vue sociologique, on reproche le communautarisme des gens. Alors qu'on les met dans cette position de se comporter en communautaristes.
(extrait d'interaction 04-F, mai 2019)

La discussion se prolonge encore quelques minutes avant que, ayant déjà dépassé l'horaire de fin initialement prévu, Khaled et la plupart des autres participants doivent retourner au travail. Le groupe s'accorde alors sur la date du prochain rendez-vous et la réunion prend fin.

En restant encore un peu dans la salle pour ranger les tables avec Sébastien, Olivier et Lisa, assistante sociale, la conversation retourne à nouveau sur le cas de Khaled, qui est désormais parti. Les trois reviennent sur le risque de manque de professionnalisme, Khaled étant « clairement » trop impliqué au niveau personnel. D'après Sébastien, qui le connaît depuis longtemps, Khaled tendrait à penser son rôle comme s'il s'agissait de « défendre » les jeunes de son quartier face à la Mairie ou à la Police, ce qui l'amènerait parfois à perdre en lucidité. De cette façon, il se mettrait en danger lui-même – par exemple en n'arrivant plus à distinguer entre temps de travail et temps personnel. La conversation entre Sébastien, Olivier et Lisa continue pendant une bonne dizaine de minutes, avant que Lisa ne parte à son tour.

Lorsque, en me préparant à partir aussi, j'en profite pour remercier Sébastien de m'avoir permis d'assister à cette réunion, l'échange suivant se produit :

- Sébastien : Ben pour moi c'était plus touchant que d'habitude, c'était plus difficile.
Olivier : Ah si moi j'ai tr- j'ai:: beaucoup::
Sébastien : Plus douloureux. Beaucoup eu de peine, moi.
Olivier : Eh moi aussi, parce qu'on ne peut pas trop dire, c'est trop compliqué.
Sébastien : En plus:: des: des facteurs personnels qu'on sent euh:
Noemi : Pourquoi vous ne pouviez pas trop dire ?
Olivier : Parce que ce monsieur est fragile, [ça se sent tout de suite.
Sébastien : [C'est une fragilité, c'est:: terrible
Olivier : On sent une telle fragilité:: On peut pas dire les choses. Vu comment:: (___)
tout de suite- c'est un monsieur qui est très fragile on peut pas:: on peut
pas se permettre de faire des spéculation:s euh:: (___) Moi j'ai dit des
choses brutales hein. Moi j'ai dit des choses très brutales aujourd'hui
hein. Je les dis pas comme ça d'habitude, hein.
Noemi : Qu'est que vous avez- Parce que moi j'ai pas[::::
Olivier : [Parce que par exemple dire
racialisation, renvoyer les gens à leu:r à leur supposée appartenance de::
de:: de: de couleur de:: c'est une supposée appartenance. Ils se voient
assignés comme un Maghrébin comme un Musulman comme un Arabe et
cetera. Ils sont citoyens français. (___) Et de les renvoyer à ça, c'est
extrêmement violent.
Sébastien : Non non mais c'est [terrible.
Olivier : [Hein ? Très violent. Je suis toujours très: très: euh::
'fin je suis toujours embarrassé avec ça. Là ça- ça- ça sautait tellement aux
yeux que::
Noemi : Mais pourquoi tu as... Parce que c'était pas quelque chose de ta part,
c'était la:: la police ou le::[le service
Olivier : [Oui. C'est pas moi qui l'ai fait, on est d'accord.
Mais- mais- mais renvoyer ça à quelqu'un, euh c'est quand même:: lui dire
'écoute regarde, tu es vu comme ça'.
Sébastien : Il a dit (° __°) tu es l'objet de ce truc-là. Tu en fait partie, de:: des trucs,
malgré toi. C'est pour ça qu'il dit c'est des choses (___)
Olivier : Oui oui oui c'est pas pour être méch[ant
Sébastien : [Ouais. Mais ça l'est.
Olivier : Mais c'est très dur à entendre.

(extrait d'interaction 04-G, mai 2019)

Olivier et Sébastien estiment d'avoir dû aborder avec Khaled¹⁸⁹ quelque chose qu'ils n'aborderaient pas normalement avec lui, ou dans tous les cas pas de cette manière. La situation les aurait toutefois presque obligés à briser ce tabou (« là ça sautait tellement aux yeux que... »). Ils se seraient donc trouvés à devoir nommer certaines choses, à expliciter des sous-textes embarrassants et, finalement, à « dire des choses très brutales », ce qui leur ferait maintenant regarder cette réunion comme particulièrement touchante et douloureuse.

¹⁸⁹ Si leurs rôles et leurs statuts professionnels ne sont pas équivalents, l'idée de ces réunions est bien de discuter en tant que « collègues ».

Mais quelles sont les choses qu'il ne fallait pas dire, au juste ? Initialement, j'avais cru que ce qui avait inquiété Olivier et Sébastien avait été le fait de reprocher à Khaled une faute déontologique – d'avoir en somme explicité publiquement son défaut de formation, en rendant pertinent un décalage dans les statuts socio-professionnels de chacun. Participant à ces réunions en tant qu'adulte-relais, Khaled est en effet l'un des seuls salariés à ne pas avoir de diplôme ou de formation spécifique. Cependant, à bien écouter les commentaires d'Olivier et Sébastien, ce qui semble les avoir affectés le plus n'est pas seulement d'avoir reproché à Khaled un manque de professionnalisme mais aussi, surtout pour Olivier, le fait d'avoir mobilisé une catégorie ethno-raciale pour se référer à Khaled.

Or, l'analyse du début de la réunion (voir chapitre 3) montrait que cette appartenance avait déjà été mobilisée depuis les premières phases de l'échange, elle avait déjà été rendue pertinente pour les acteurs. Khaled, Slimane et Mourad l'avaient même déjà ratifiée. Bref, les prises de parole de tout le monde suggéraient déjà que Khaled était reconnu par tous les participants comme directement concerné par la catégorie « maghrébin », qui était revenue à plusieurs reprises au cours de l'échange. Si l'appartenance ethno-raciale de Khaled avait déjà été établie implicitement, ce qui pose problème est alors le fait d'avoir *explicité* cet élément. À cela s'ajoutent aussi notamment des enjeux professionnels : il ne s'agit pas seulement de devoir renvoyer Khaled à une appartenance ethno-raciale, de lui rappeler qu'il « est vu » d'une certaine manière, mais surtout d'expliciter qu'il a été recruté en raison de cela. Dans la suite de l'échange que j'aurai avec Olivier, celui-ci explicitera d'ailleurs qu'« *en tant que représentant du Ministère*, je ne peux pas dire ça ! ». ¹⁹⁰

La tension se joue donc ici à plusieurs niveaux. Premièrement, dans le fait d'expliciter la pertinence des appartenances ethno-raciales à quelqu'un à qui on ne les explicite pas généralement : si Olivier semble avoir moins de soucis à aborder la question avec certains collègues, notamment Sébastien, ¹⁹¹ le problème est de l'expliciter *en présence de Khaled*. Deuxièmement, la tension réside dans le fait de parler de tout cela *en qualité de représentant du Ministère*. C'est le fait de représenter l'institution nationale qui pose un problème : celle-ci ne serait censée voir que des « citoyens français », tandis que les réalités de terrain montreraient que l'État établit aussi – et appuie son action sur – des *distinctions* ethno-raciales. Cette réunion aurait alors amené à avouer de façon semi-officielle une tension au sein même de l'institution étatique, qui recruterait certaines personnes sur la base d'une analyse communautaire tout en leur reprochant ensuite leur « communautarisme ». L'évocation des appartenances ethno-raciales commençait alors à révéler

¹⁹⁰ Olivier évoquera également le fait que parler de ces questions serait particulièrement douloureux pour quelqu'un de Khaled, alors que pour quelqu'un comme Olivier cela ne provoquerait pas les mêmes émotions : « pour moi c'est facile, hein, j'ai le privilège blanc, je suis blanc, plutôt âgé euh...mais [pour d'autres personnes] être renvoyées comme ça... ! ».

¹⁹¹ Il faut noter toutefois que, lorsqu'il s'adresse à moi, Olivier prend soin de répéter plusieurs fois que les appartenances dont on parle sont uniquement « supposées », une précaution qu'il n'avait pas prise en échangeant avec Sébastien.

des enjeux particuliers non seulement en fonction de la situation d'interaction et de l'hétérogénéité ethno-raciale des interlocuteurs, mais aussi du groupe professionnel, notamment pour les fonctionnaires de l'État.

Se « tromper » d'interlocuteur : connivences rejetées...et connivences inattendues

Si les acteurs distinguent leurs interlocuteurs et développent des ethnométhodes pour définir ce qui peut être dit en présence de qui, la possibilité de « se tromper » est toujours présente. Romain, le même que celui de l'extrait cité plus haut, me raconte par exemple d'une fois au supermarché :

J'étais à la caisse. Devant moi, il y avait une femme ou un vieux je sais plus. Et devant un autre vieux. Et le vieux::x, il avait sa carte bleue mais y'avait pas d'argent dedans. Et on était peut-être le 2 [du mois] et lui il allait recevoir ses sous le 5. Et il avait pris qu'un seul pla::t pour cuisine- pré-cuisiné, tu sais là:: ? Je sais pas moi, des nouilles, ou je sais pas. Il arrive à la caisse, il paye, ça passe pas. Et je vois les caissières ils se parlent entre eux ils disent euh::: 'Ah, on lui paie' et tout 'le pauvre', tu vois? Ou:: on lui fait passer sur des points de fidélité, je sais pas quoi. Et lui font passer. Ils rappellent le vieux et lui disent 'Attendez monsieur, on vous fait et tout, c'est bon'. Le vieux il prend, il dit merci et tout euh:: Le pauvre, tu vois? La femme elle passe, tout le monde part. C'est à moi. Et je vois la caissière, je lui di:s : 'Franchement, madame, c'est bien ce que vous avez fait. Moi::, j'ai jamais vu ça: dans aucun magasin', tu vois ? C'est:: c'est un beau geste, tu vois ? Pour lui dire:: Ben moi, je trouvais que c'était bien, tu vois ? Et là, elle me dit euh: 'J'ai fait ça parce que c'est un Français. (2) Ça aurait été::' En gros elle me dit si::- serait pas un Français, j'aurais pas fait. Et j'ai trouvé que c'étais:t malheureux et c'est dangereux qu'elle le dise à moi, alors que déjà elle me connaît pas. Je suis un client. Et en plus qu'est-ce que t'en sais que moi suis pas étrange::r ou:: ? Tu vois ce que je veux dire ? Peut-être je suis pas français::: vraie::nt. T'as vu ma tête. Suis pas obligé d'être français-français tu vois ? Donc, voilà je trouvais que c'était un peu:: raciste. Et vraiment, elle est décomplexée de dire ça comme ça, à un client qu'elle connaît pas, qu'elle a jamais vu, tu vois ? C'est c- je trouvais ça bizarre, moi- moi ça m'a choqué, personnellement.

(extrait 04-H, 21 mai 2019)

D'après Romain, ce qui est choquant dans cette histoire n'est pas seulement le propos de la caissière, que Romain juge « raciste » en jetant une lumière bien différente sur un geste qu'il avait initialement trouvé louable. À un deuxième niveau, ce qui choque Romain est aussi le fait que la caissière se permette une remarque pareille *avec lui*, un client et – surtout – un inconnu. Non seulement présume-t-elle l'appartenance ethno-raciale de Romain, qui pourrait ne pas être « français-français », mais par le même mouvement elle semble présumer aussi une sorte de connivence entre eux.¹⁹² Cela devient alors pour Romain le signe clair d'une parole raciste de plus un plus décomplexée, ce qui lui fait dire que l'épisode n'est pas juste « bizarre » ou « malheureux », mais carrément « dangereux ».

¹⁹² On peut aussi considérer qu'elle donne suite à l'action de Romain (le compliment). Face à un compliment, il est en effet fréquent d'atténuer son rôle.

Nous retrouvons une réflexion similaire chez Max, musicien franco-britannique de 36 ans, actuellement au chômage. Lors d'une conversation entre amis, Max analyse la montée de la parole raciste en reliant un épisode spécifique à la nouvelle municipalité :

C'est depuis l'arrivée de Ménard, les gens se sentent plus légitimés...Finalement, si t'y penses, y'a une personne sur 3 qui a voté pour lui.¹⁹³ Donc quand tu parles à un groupe, tu tentes ta chance ! Moi ça m'est arrivé : j'étais à vélo, je me suis arrêté dans un café dans un village. Un type m'a demandé d'où je venais et j'ai répondu Béziers. Même pas 5 minutes après, il était déjà sur les Arabes : ((*d'une voix plus rustre*)) 'Ah y'a beaucoup d'Arabes à Béziers...' ((*retour à sa voix normale*)) Mais c'est quoi ça ?! Tout de suite comme ça... Mais moi j'en ai marre d'être pris dans le *casual racism* des gens !

(carnet de terrain)

Comme dans le cas de Romain avec la caissière du supermarché, Max relate un cas de « connivence rejetée ». Si nous pouvons supposer que ces propositions de connivence¹⁹⁴ sont rendues possibles (ou au moins facilités) par le fait que Max et Romain sont reconnus localement comme « Blancs », leurs interlocuteurs semblent finalement se tromper dans leur lecture de ce qui peut être dit en leur présence. Comme Romain, Max se dit choqué de la facilité avec laquelle un inconnu se permet d'exprimer ces propos d'une façon tellement banalisée qu'elle serait devenue une forme de « *casual racism*¹⁹⁵ ». Encore une fois, ce qui le choque est notamment le fait de se retrouver « pris » lui-même dans cette interaction, de se voir proposer un rapport de connivence qu'il n'a pas cherché et qu'il ne partage pas. D'autant plus que, d'après ce qu'il dit, ce genre de situation ne serait pas inusuel (« j'en ai marre »).

Mais un même acteur peut parfois se retrouver à son tour dans le rôle opposé.¹⁹⁶ Ayant rencontré Max dans le cadre d'une association artistique et culturelle à laquelle il participe activement en tant que responsable, je lui demande s'il lui est déjà arrivé de collaborer avec une autre association, située très près de la sienne et particulièrement connue pour être l'un des collectifs antiracistes les plus actifs de la ville. À cela, Max commente :

Je n'aime pas trop cet endroit, on a eu plusieurs relations avec eux mais y'a plusieurs choses que... Pour eux, soit tu es avec la Mairie soit tu es contre la Mairie. Nous on est pas là-dedans : nous sommes une association culturelle avant tout. (...) Nous sommes avant tout une association artistique, avec un volet social. Eux ils sont vraiment dans une position d'opposition à Ménard, alors que nous ne nous positionnons pas.¹⁹⁷ (...) Et le problème est surtout, si tu n'es pas d'accord avec eux, ils te font sentir coupable. Si tu leur dis même une seule chose qui ne leur plaît pas, ils te répondent d'une façon où ils te font

¹⁹³ Ce chiffre fait référence aux élections municipales de 2014, cette interaction ayant lieu en 2018.

¹⁹⁴ On pourrait sans doute parler aussi, de façon plus nuancée, de dynamiques d'affiliation et désaffiliation, la connivence correspondant à un haut degré d'affiliation.

¹⁹⁵ Max dit cela en anglais – on pourrait traduire l'expression par « racisme désinvolte » ou « racisme décontracté ».

¹⁹⁶ Comme nous l'avons déjà vu, par exemple, dans le cas de Vincent (chapitre 2).

¹⁹⁷ Pas en tant qu'association, d'un point de vue « officiel » ou « public ». En individuel, le positionnement anti-Mairie des responsables est affiché de façon explicite, comme nous l'avons vu dans l'extrait précédent. Mais il s'agit de distinguer entre les prises de position personnelles et associatives.

sentir coupable, et tu te retrouves à sortir de là et limite tu te dis 'Peut-être je suis un peu raciste' !

(carnet de terrain)

Ce genre de tensions peut donc se produire même entre acteurs qui, *a priori*, sembleraient partager des positionnements politiques similaires. Voire même dans des situations intimes entre proches. Repensons à l'exemple de Louise qui, en voiture avec sa sœur, semble commettre une erreur dans l'évaluation de ce qui pouvait être dit avec elle. Même en famille, donc, au sein d'une relation d'interconnaissance forte, on peut « se tromper ». Surtout si l'on considère que Louise tournait aussi l'accusation contre sa sœur : c'est cette dernière aussi qui « se trompe » si elle pense pouvoir « faire la morale » à Louise.

Mais si certaines propositions de connivence semblent échouer, d'autres réussissent, des fois même au-delà des attentes. Autrement dit, si dans les exemples que nous venons de voir les habitants de Béziers se reprochaient une autocontrainte discursive *insuffisante*, à d'autres occasions ils pouvaient faire état d'un *excès* d'autocontrainte.

Une fin d'après-midi de juin, avec Christine (la même de l'extrait précédent), nous faisons une promenade en centre-ville. Dans un coin de la place centrale, j'aperçois Gilles, médiateur sur la cinquantaine avec qui j'avais déjà eu l'occasion d'échanger plusieurs fois. Suivie par Christine, je vais lui dire bonjour et lui demande de façon très générale comment se passe son travail ces derniers temps. Gilles me répond que « Bah écoute, ça va pas trop... ». Intriguée par cette réponse, je lui demande ce qui ne va pas. Gilles entame alors une très longue réponse, faisant référence à l'une de ses dernières interventions de médiation sur un cas de nuisance sonore :

Gilles : (...) Il y a des choses qu'on ne peut pas régler avec la médiation. Des gens qui font des nuisances dans leur immeuble, tu appelles les flics. C'est ça. Sinon nous on va, on parle, on fait « blablabla... il faudrait... », ça sert à rien ! Ce n'est pas question de faire de la médiation, c'est question de réaffirmer les règles. Il y a des gens normaux qui sont embêtés par des gens comme ça... et on sait bien c'est qui, c'est toujours les mêmes... Et c'est aux normaux de payer les conséquences.

Christine, que j'avais oublié de présenter, avait écouté notre dialogue en restant légèrement derrière moi, sans rien dire. Elle intervient toutefois à ce moment :

Christine : J'en sais quelque chose moi ! J'habitais dans une belle maison. Ensuite, une famille de gitans est venue habiter à côté. Et là, plus possible de dormir ! On avait appelé les médiateurs, mais ils n'avaient pu rien faire.

Gilles se tourne alors vers Christine :

Gilles : Ah vous me comprenez alors, ce que je dis ! Heureusement que vous dites ça, parce que là avec tout ce que je viens de dire, *ooouf* ! Y'a des gens qui me taxeraient d'être raciste, d'être réac. Je connais le discours bien-pensant ! On ne peut plus dire la vérité : quand on dit la vérité on est classés racistes. Mais ça c'est pas normal !

(carnet de terrain, juin 2018)

Au début de son récit, Gilles avait utilisé des termes très vagues, en parlant très génériquement de « gens » qui feraient des nuisances. À l'époque de cet échange, j'avais déjà côtoyé Gilles suffisamment pour savoir qu'il devait très probablement être en train de se référer à certaines familles qu'il avait identifiées comme « gitanes », récemment installées en centre-ville et qui avaient déjà fait l'objet de plusieurs demandes de médiation. En connaissant la façon plus explicite dont Gilles avait pu me parler de ce cas auparavant, à cette occasion il m'avait semblé au contraire qu'il faisait de son mieux pour éviter de prononcer le mot « gitan ». C'est seulement une fois que Christine intervient et évoque explicitement cette catégorie que Gilles s'adresse directement à elle et qu'une sorte d'entente se produit entre ces deux acteurs. Même dans les rencontres impromptues entre inconnus, les autocontraintes discursives peuvent donc varier d'intensité, des frontières morales-discursives pouvant être érigées ou levées au cours d'une même interaction.

Cet épisode nous permet aussi de mieux spécifier ce qu'il faut entendre par « connivence ». Si par ce terme ordinaire nous souhaitons mettre en lumière les formes d'affiliation qui se développent entre acteurs, il ne s'agit pas d'exprimer un jugement sur l'éventuel caractère « raciste » de ces échanges – une évaluation que nous laissons entièrement aux acteurs. Autrement dit, il ne s'agit pas pour nous de dire que la connivence qui s'établit entre Gilles et Christine est (ou n'est pas) fondée sur le fait qu'ils seraient tous les deux « racistes ». Il s'agit plutôt de remarquer avant tout, si besoin il y a, qu'il ne suffit pas d'être dans une interaction reconnue par les acteurs comme homogène d'un point de vue ethno-racial pour que les acteurs ne fassent pas preuve d'autocontrainte sur ces sujets. Ici, c'est plutôt *au cours* de l'échange que les deux habitants semblent déceler dans le propos de leur interlocuteur des signes laissant supposer qu'un certain type de propos ne sera pas pris comme relevant du racisme. S'il peut toujours être risqué d'évoquer des sujets délicats avec des inconnus, notamment puisque ceux-ci risquent de ne pas disposer des éléments nécessaires pour faire les bonnes opérations interprétatives, il y a aussi des cas, comme ici, où des inconnus arrivent à signaler efficacement leur capacité en ce sens (voir aussi Pagliai 2009).

Les cas des connivences inattendues sont finalement moins nombreux dans notre corpus que ceux de connivences rejetées. Cela est sans doute à interpréter aussi à l'aune de notre méthode : les cas de « désaffiliation » semblent laisser davantage de traces dans les récits des habitants, notamment sous la forme de commérages ; ils sont d'ailleurs mobilisés plus fréquemment comme anecdotes, par exemple pour justifier d'avoir mis fin à une relation ou en tant qu'indices emblématiques pour étayer un diagnostic général (par exemple, de l'ordre de « on ne peut plus rien dire » ou « la parole raciste s'est libérée »). On peut donc comprendre que les connivences réussies tendent à laisser

moins de traces dans les récits spontanés,¹⁹⁸ même si cela ne veut pas dire qu'elles sont nécessairement plus rares sur le terrain.

Conclusion : différentes communautés de parole

Nous voyons alors émerger sur le terrain différentes « communautés de parole ». D'après la définition proposée par Dell Hymes (1974), une communauté de parole (*speech community*) correspond à un groupe social dont les membres ne partagent pas uniquement une *langue*, mais aussi des normes et des pratiques qui régulent la communication – y compris, par exemple, les sujets de discussion appropriés en fonction des situations, les styles d'expression et ainsi de suite. C'est justement en cela que Hymes fait un lien avec la notion de « compétence communicative », dans le sens qu'être un membre d'une communauté de parole donnée implique de savoir comprendre et produire des actes de parole appropriés – non seulement du point de vue linguistique, mais aussi socioculturel, c'est-à-dire en accord avec les normes et les attentes de sa communauté. Si nous apprécions la portée heuristique de ces notions, nous partageons la critique d'Alessandro Duranti (2009, p. 82) sur le fait que le périmètre des différentes « communautés de parole » est trop souvent défini par l'analyste *avant* l'enquête. Les exemples de ce chapitre montrent l'intérêt de procéder de façon plus inductive, en laissant les contours des communautés de parole se dessiner à partir de l'observation des activités communicatives qui se produisent au sein d'un groupe.

En regardant la façon dont les habitants de Béziers adaptent leur parole sur les appartenances ethno-raciales en fonction des interlocuteurs, nous avons alors commencé à identifier aussi différentes communautés de parole. Leurs périmètres ne recoupent pas parfaitement ceux d'autres groupements sociaux, tels que les « amis » ou les « inconnus », par exemple. Les frontières qui émergent – bien que jamais rigides ou permanentes, mais toujours poreuses et changeantes – dessinent des groupes différents de ceux que l'on pourrait être tenté d'identifier « objectivement » sur le papier. Par exemple, elles peuvent produire des clivages au sein même de ce qui pourrait, à d'autres niveaux, être considéré comme un même groupe social ou socio-économique.

Pour les acteurs, l'évaluation des interlocuteurs n'est donc pas uniquement une question de choisir un registre approprié à la situation d'interaction. De même, pour reprendre le chapitre

¹⁹⁸ Des exemples peuvent sans doute être élicités par entretien, en demandant par exemple des situations où l'acteur s'est rendu compte de pouvoir parler plus librement avec une personne avec laquelle il pensait initialement devoir s'autocontraindre davantage. Il s'agirait là toutefois d'imposer aux acteurs la montée en réflexivité métadiscursive. Puisque cette thèse s'intéresse, entre autres, à la façon dont les acteurs montent eux-mêmes en réflexivité (ou pas) sur ces questions, nous avons néanmoins privilégié l'analyse des situations que les acteurs proposaient eux-mêmes comme particulièrement pertinentes.

précédent, le risque de se tromper d'interlocuteur n'engage pas juste la réputation individuelle, mais aussi un idéal de société. Bien choisir « avec qui parler de quoi » ne signifie pas seulement protéger sa réputation, en parlant de certains sujets seulement avec des personnes susceptibles de faire les bonnes opérations interprétatives. Il signifie aussi défendre l'idéal de distanciation vis-à-vis des appartenances ethno-raciales.

Des questions restaient néanmoins ouvertes. Je repensais notamment à l'interaction avec Raphaëlle, l'institutrice qui pouvait, en parlant avec ses amis, se référer à « son petit Gitan » pour parler d'un élève dans sa classe. Dans l'extrait d'entretien cité plus haut, elle avait attiré mon attention sur la possibilité d'utiliser la même formulation (« mon petit X ») pour se référer aussi à un élève *italien*, ce qui – avait-elle déclaré – n'aurait pas posé les mêmes problèmes. Le choix de cette nationalité était difficilement anodin, du moment qu'elle savait pertinemment d'être en train de parler avec une ethnographe italienne. Mais cela rendait l'exemple d'autant plus intéressant : en quoi dire « mon petit Italien » serait-il moins controversé que dire « mon petit Gitan » ? Pourquoi Raphaëlle considérerait-elle la référence à l'italianité comme « neutre », au point de la mobiliser – face à une Italienne – en tant que preuve à *décharge* de toute accusation de racisme ? Et encore : pourquoi sur le moment cela m'avait-il paru un usage des catégories tellement « normal » que je ne l'avais pas questionnée ultérieurement là-dessus ? C'était seulement après plusieurs semaines qu'il m'apparût que, alors que les habitants de Béziers semblaient se plier en quatre pour faire référence, par exemple, aux « Marocains », ces mêmes habitants pouvaient me présenter à leurs connaissances en soulignant mes origines « italiennes » sans que personne ne fronce un sourcil. Lorsque je rencontrais de nouvelles personnes, il arrivait en effet très régulièrement que l'on me demande de les aider à situer mon accent étranger, ou que l'on m'interroge explicitement sur mes origines – le tout de façon très naturelle et sans que je puisse repérer de disfluences particulières. Mais en quoi y avait-il moins de risque de provoquer des suspicions de racisme en parlant de mon italianité ? Y avait-il un lien avec ce qu'Olivier avait dit à propos des « Maghrébins », des « Musulmans » et des « Arabes » - à savoir qu'il s'agissait là de parler de « citoyens *français* » ? Il fallait creuser ces points davantage.

Conclusion de la première partie

L'enquête de terrain à Béziers montre une situation de parole au sujet des appartenances ethno-raciales bien plus complexe que prévu. Nous nous attendions initialement à ce que les échanges biterrois se fassent en large partie sur le ton de l'injure ou de l'insulte. Or, comme nous avons dû le constater, ce genre d'action conversationnelle est finalement très peu présent dans nos données. Si cela peut être en partie lié au dispositif d'enquête, la variété de situations que nous avons explorées suggère que ce registre est, *a minima*, beaucoup moins répandu en public que ce que l'on aurait pu imaginer.¹⁹⁹ Pourtant, une partie considérable des habitants de Béziers insistent que la parole raciste est désormais libérée et décomplexée. L'explication de cette perception est sans doute à chercher dans le fait que ce que les habitants qualifient de « raciste » va bien au-delà des insultes explicites : les euphémismes, les blagues, voire les silences sont tous, d'après eux, susceptibles d'être de tentatives de dissimulation de pensées racistes. Dans la même veine, beaucoup d'habitants semblent considérer aussi que, du moment où les gens tendraient à « déguisées » leur racisme dans les situations publiques, il doit sûrement y avoir encore davantage de paroles racistes en coulisses, notamment dans certains milieux.

Il ne s'agit pas ici de conclure que ces habitants se trompent lorsqu'ils estiment rencontrer beaucoup de « paroles racistes » à Béziers. Comme nous l'avons déjà souligné, notre objectif dans cette thèse n'est pas de donner une définition en surplomb de ce qui rentre (ou devrait rentrer) dans la catégorie « parole raciste » et de voir combien d'exemples sur le terrain correspondent à cette définition. Il s'agit plutôt de prendre cette catégorie, ainsi que sa mise en équivalence par les acteurs avec des exemples concrets, comme l'objet même de l'analyse. À partir de cette perspective, nous voyons bien que le recours à la catégorie de « racisme » est effectivement extrêmement présent à Béziers et dans la parole de ses habitants, dans la mesure où il est très présent dans leur système interprétatif.

Cresswell et al. (2014) arrivent à une conclusion similaire concernant l'ubiquité de la « race » dans les interactions ordinaires en Afrique du Sud. À partir de l'analyse d'échanges entre internautes sur un forum de discussion en ligne²⁰⁰, ces auteurs remarquent que la catégorisation des uns et des autres en termes de race (notamment selon la dichotomie Noir / Blanc) est une ressource interactionnelle et interprétative traitée par ces internautes comme allant de soi :

Toujours potentiellement à portée de main en tant qu'angle permettant de produire ou de répondre à une action interactionnelle, et donc introduite dans l'échange en cours (...), la race est produite de manière récurrente en tant que ressource considérée comme

¹⁹⁹ Ce point ne surprendra pas les analystes de conversation. Si nous pensons à tout ce qui doit se produire, au niveau interactionnel et séquentiel, pour qu'un énoncé aussi apparemment banal qu'« au revoir » se produise (Schegloff et Sacks 1973), on imagine bien que plusieurs conditions doivent être réunies aussi pour qu'une insulte se produise.

²⁰⁰ Il s'agit en l'occurrence d'un site d'information.

acquise par les participants de tous les côtés de la dispute. Ceci est illustré par la manière dont les participants formulent régulièrement leurs propres actions, ou réagissent aux actions des autres, en termes de catégories et d'identités raciales, même lorsque la discussion n'était pas explicitement raciale auparavant. En outre, il convient de noter qu'une série d'attributs des participants (y compris les noms, les affiliations politiques et les professions) étaient traités de manière récurrente comme des marqueurs de leurs identités raciales, qui étaient ensuite mobilisées à des fins interactionnelles particulières. En ce sens, la race était intimement liée aux conflits : elle n'était pas seulement liée au sujet de l'objection, ou utilisée comme raison du conflit, mais servait également de ressource pour déduire, revendiquer ou contester des choses sur les personnes, les événements ou les expériences ; servant ainsi de raccourci pour un large éventail de connaissances sociales (voir Schegloff 2007b ; Whitehead 2012). Bien que ces connaissances ne soient pas reconnues comme « factuelles » au sens scientifique du terme (Schegloff 2007b), elles fournissent une base partagée, bien que contestée, pour produire et interpréter les actions dans les échanges que nous avons examinés.

Les exemples que nous avons explorés dans cette partie suggèrent que les appartenances ethno-raciales revêtent une importance considérable sur le terrain biterrois aussi. Non seulement les habitants reconnaissent ces appartenances, mais elles ont un effet sur leur parole : par exemple, le fait que les participants à une interaction reconnaissent celle-ci comme homogène ou comme hétérogène du point de vue ethno-racial affecte le degré de réflexivité qu'ils tendent à porter sur ces catégories. Ce résultat est cohérent avec les travaux, nombreux, qui attirent l'attention sur le fait que les catégorisations ethno-raciales, bien que leur pertinence au niveau biologique ait été très largement remise en cause, revêtent néanmoins une énorme importance sociale – et cela même en dépit du déclin de son importance au niveau économique ou politique (Seekings 2008, p. 22 ; Guillaumin 1972, 1981 et 1992).

Cependant, notre terrain montre que tout autant que la « race », le « racisme » aussi revêt une importance fondamentale dans l'horizon interprétatif des acteurs. C'est notamment en lien avec la catégorisation d'un énoncé comme « raciste » que les habitants de Béziers font attention à leur parole, y compris en contexte ordinaire.

Certes, la réflexivité langagière n'est pas en soi limitée aux références aux appartenances ethno-raciales. Dans l'acte de parole, les locuteurs contrôlent constamment ce qu'ils sont en train de dire – et donc de faire – à travers leur propos (Mead 2006 [1934], p.140). Ce qui sous-tend cette section est alors une considération bien connue de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie, à savoir le fait qu'un énoncé *sera compris*, d'une façon ou d'une autre, même si pas forcément dans la manière où son auteur aurait aimé qu'il soit compris (Garfinkel 1952, p. 357). Comme le résume Goffman, « Qu'une personne ait l'intention de prendre position ou non, elle se rendra compte qu'elle l'a fait dans les faits. Les autres participants supposeront qu'elle a plus ou moins délibérément pris position, de sorte que si elle doit faire face à leur réaction, elle doit tenir compte de l'impression qu'ils ont pu se faire d'elle » (Goffman 1955, p. 213). Or, parmi les multiples aspects

d'un propos vis-à-vis desquels les locuteurs peuvent se montrer réflexifs, une large partie des habitants de Béziers accordent une importance particulière au souci que leurs propos ne soient pas interprétés comme relevant du racisme.

Toutefois, à la différence des études d'inspiration goffmanienne qui mettent l'accent sur la préservation de la « face » et l'évitement du blâme (Lerner 1996 ; Brown and Levinson 1987), nos données montrent qu'il convient de sortir du seul paradigme de la stratégie individuelle. Certes, les acteurs utilisent souvent le concept de stratégie et de réputation pour analyser les propos d'autrui. Mais la réflexivité langagière dont les acteurs font preuve dépasse largement le périmètre de l'image de soi. Comme nous l'avons vu, pour les habitants de Béziers, il ne s'agit pas uniquement de protéger son image en évitant d'être associé au racisme, mais aussi – et parfois surtout – de ne pas contribuer à la circulation de propos jugés problématiques pour la société.

C'est de ce point de vue que nous pouvons parler d'idéologie discursive, en entendant par cela une interprétation de la société – et, surtout, de ce que la société *devrait être* – ainsi que du type de discours qui serait conforme à cet idéal. Nous rejoignons ainsi en partie la conception marxiste de l'idéologie, définie non pas en termes épistémologiques (en tant qu'idée fausse ou illusoire), mais éminemment sociologiques (en insistant sur les motivations sociales derrière les idées défendues par un groupe social donné).²⁰¹ Cependant, à la différence de la conception marxiste, qui tend à lier l'idéologie à un système d'intérêts d'un groupe social particulier (en l'occurrence la bourgeoisie), nous épousons plutôt la conception relationnelle et la « version générale du concept total d'idéologie » proposée par Karl Mannheim (2006 [1929]) : *toutes* les positions se doivent d'être comprises comme idéologiques et d'être reliées à des groupes sociaux dotés d'intérêts pratiques déterminés.²⁰²

Notons qu'il ne s'agit pas en cela de céder à une vision relativiste, mais de prendre les idéologies d'un point de vue relationnel et réactif, dans le sens qu'elles ne cessent d'évoluer et de se constituer en réaction les unes aux autres. Cette partie ethnographique nous aura en effet permis de voir que la hantise de la parole raciste ne peut pas être comprise de façon isolée. À l'instar de la théorie mannheimienne, les chapitres précédents témoignent de l'intérêt de procéder toujours

²⁰¹ Comme l'écrivent Karsenti et Lemieux, avec Marx l'on ajoute « aux arguments dénonçant l'erreur (...) des arguments – inédits – concernant la *causalité sociale de l'erreur* (...) [en rendant compte] du type de nécessité qui détermine la production sociale des idées relatives à ce que doit être l'ordre social ». (2017, p. 50).

²⁰² Mannheim souligne que le marxisme indiquait le passage du concept « régional » de l'idéologie, (employé lorsqu'on souhaite discréditer l'adversaire politique au niveau du caractère irréal de sa proposition) à un concept « total » de l'idéologie (qui ne vise plus à critiquer la pensée, mais bien à démasquer le locus de cette pensée). Ce décalage engendre à son tour les conditions de possibilité d'une sociologie de la connaissance : « On opère certes avec un concept total d'idéologie (puisque l'on fonctionnalise la structure de conscience de l'adversaire dans sa totalité et non pas seulement dans quelques-unes de ses assertions) ; mais comme il n'y va que d'une analyse sociologique de l'adversaire ou des adversaires, on s'en tient à ce que nous appellerions une spécification de cette théorie. Par opposition à elle, on en vient à une version générale du concept total d'idéologie quand on a le courage de considérer comme idéologique non seulement les locus adverses, mais, de principe, le sien propre aussi » (Mannheim 2006 [1929], p. 65).

par « double relationnisme », à savoir par l'impossibilité d'étudier une idéologie sans prendre en compte les autres auxquelles elle réagit et s'oppose (2006 [1929]).²⁰³ Autrement dit, nous ne pouvons pas étudier l'idéologie discursive qui sous-tend la hantise de la parole raciste sans considérer aussi sa relation avec l'idéologie discursive qui s'y oppose, et que nous avons identifiée comme la hantise de la parole bien-pensante (ou hypocrite) et que nous pouvons entendre comme s'étant constituée en réaction à la première.

Ainsi, si nous avons vu en quoi la gestion des références ethno-raciale répond en premier lieu à des enjeux locaux propres à l'interaction, nous avons vu que derrière ces embarras de la parole il y a aussi la tentative de la part des acteurs de ne pas contribuer à des discours jugés néfastes pour la société. Autrement dit, ni la hantise du racisme ni la hantise de la bien-pensance ne peuvent être pleinement comprises sans considérer le lien que les acteurs établissent avec une vision renouvelée de ce que la société devrait être – renouvellement rendu possible par la relation de ces idéologies entre elles. Qu'il s'agisse de ne pas contribuer à un discours « raciste » où la parole serait complètement « décomplexée » ou, au contraire, de ne pas contribuer à un discours « bien-pensant » avec une parole « interdite », nous commençons à voir la façon dont les habitants de Béziers, en partant d'une réflexivité sur des énoncés spécifiques dans des situations précises, s'engagent dans des opérations d'idéalisation vis-à-vis de ce à quoi la société dans son ensemble devrait ressembler (ou, au moins, aspirer). L'appartenance des acteurs à des groupes sociaux différents, c'est-à-dire ayant des positions différentes au sein de la société, fait que tous les habitants n'ont pas le même idéal de société. Il n'en reste pas moins que chacune de ces deux idéologies est vue par ses tenants comme devant s'appliquer à *l'ensemble* de la société, ce qui présuppose une appartenance commune à la même entité sociale à laquelle l'idéal est censé s'appliquer.

Nous commençons alors à voir pourquoi les habitants de Béziers non seulement se sanctionnent mutuellement, mais se tiennent aussi mutuellement responsables de leurs propos vis-à-vis de la société différenciée dans laquelle ils vivent : chacun est tenu de se montrer réflexif sur les discours plus larges que ses prises de parole peuvent contribuer à véhiculer. Les acteurs montrent qu'ils

²⁰³ C'est d'ailleurs en cela que notre travail s'éloigne en partie de la notion d' « idéologie linguistique ». En anthropologie linguistique, ce concept désigne un régime méta-discursif qui prête de l'autorité et/ou de la valeur à certaines conduites langagières et, par le même mouvement, délégitime et dévalorise celles qui s'en détachent (Bauman et Briggs 2003; Hill 2008). Un exemple est celui de la valeur inégale qui est attribuée à différentes variétés d'une langue (par ex. le Black American par rapport à l'Anglais Américain dit standard). Ces travaux, souvent inspirés à la notion de « régimes de gouvernementalité » (Foucault 1991), montrent que certaines conduites langagières sont naturalisées, ce qui contribue à produire (et à reproduire) des hiérarchies linguistiques et, partant, des inégalités sociales (Bauman et Briggs 2003, p.32). En faisant cela, toutefois, seulement une partie de la société (en l'occurrence, celle qui défend la supériorité de la langue standard vis-à-vis des autres variétés) serait prise dans une idéologie, tandis que les autres positions seraient non-idéologiques. Notre travail vise à prendre une perspective plus symétrique en considérant les deux positions comme ayant une base idéologique.

reconnaissent le discours comme performatif, c'est-à-dire comme quelque chose qui agit (pour le meilleur ou pour le pire) non seulement sur la situation immédiate, mais sur la société tout entière.

Il s'agit finalement d'une demande de distanciation : les habitants se rappellent mutuellement de prendre du recul vis-à-vis de leurs propres propos. Cela veut dire tenir compte de la position sociale – y compris ethno-raciale – à partir de laquelle ils parlent, mais aussi savoir s'en distancier pour analyser la situation à partir d'une perspective plus générale (en reconnaissant, par exemple, que si on était dans une autre position sociale, ou si on avait d'autres propriétés ethno-raciales, on verrait les choses différemment). Il s'agit donc de prendre un point de vue relationnel. Or, les travaux fondateurs de W.E.B. Du Bois (1903), ainsi que ceux de Garfinkel (1941), suggèrent l'existence d'une asymétrie importante dans la nécessité d'effectuer ce travail : la charge de cette compréhension relationnelle de la société est d'autant plus nécessaire pour les minoritaires (voir aussi Schütz 1944, ainsi que des reprises récentes de ces théories dans Rawls et Duck 2020 ; Rawls 2022). Les données présentées dans les pages précédentes suggèrent néanmoins que, aujourd'hui à Béziers, ce genre de distanciation est de plus en plus demandé aussi aux groupes reconnus comme majoritaires. Il est donc possible qu'un processus de symétrisation (ou de réduction de l'asymétrie) à ce niveau soit en cours. Nous reviendrons sur cette hypothèse dans la partie IV de cette thèse.

Pour l'instant, retenons simplement que, au sujet des références ethno-raciales, les habitants de Béziers n'essayent pas uniquement de ne pas tomber dans la « parole raciste », mais aussi de ne pas tomber dans la « parole bien-pensante ». La tension entre ces deux polarités peut se retrouver aussi – et même très souvent – chez un même acteur, voire au sein d'une même prise de parole : une double insatisfaction peut alors émerger, à la fois avec l'emploi des catégorisations ethno-raciales et avec leur effacement.

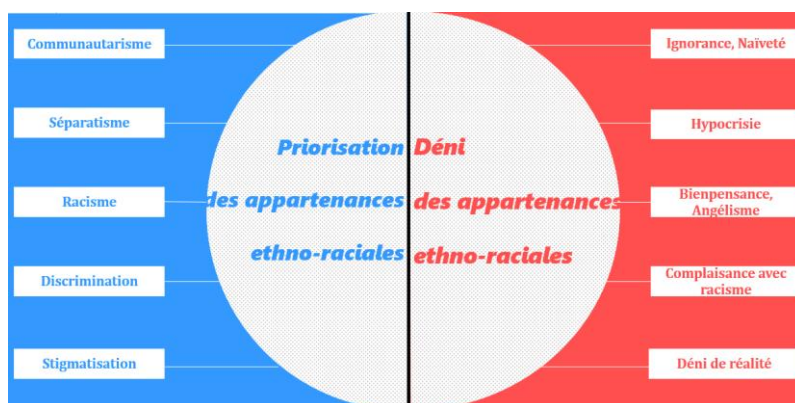


Figure 5: schématisation des pôles et des critiques ordinaires à leur encontre

Si ces quelques conclusions préliminaires nous aident à passer de la multiplicité d'exemples empiriques à une première synthèse théorique, il ne faudrait pas pour autant céder à la tentation d'une simplification excessive. Chaque polarité idéologique cache en son sein une certaine complexité. Comme nous l'avons vu – et comme cela deviendra plus clair dans la prochaine partie – les acteurs peuvent se rapprocher alternativement de l'une ou de l'autre polarité dans des façons, pour des raisons et avec des objectifs tout à fait différents (au point qu'il serait peut-être plus

pertinent de parler de configurations idéologiques, plus que d'idéologies unitaires). De même, rien n'impose que les idéologies en concurrence ne soient que deux : au contraire, nous verrons que les acteurs aspirent justement à une troisième voie. Pour l'instant, il s'agit simplement de commencer à esquisser un modèle à grands traits, se tournant ensuite à nouveau vers le terrain pour voir comment le complexifier.

Deuxième partie - De la problématisation du fait, à la politisation de la parole sur le fait

Dans cette partie, nous allons essayer de comprendre pourquoi, au quotidien, cette parole « distanciée » peine à émerger en public. Si dans la Partie I de cette thèse nous avons déjà commencé à mettre au jour le système de parole²⁰⁴ à partir de l'analyse de différents types d'interactions, il s'agit maintenant d'« incarner » davantage ces interactions et cette parole, en analysant de plus près ce qui les suscite.

Nous allons suivre trois habitants : Christine (chapitre 5), Typhaine (chapitre 6) et Fouad (chapitre 7). Si ces acteurs ont des propriétés sociales différentes, il s'agit dans les trois cas d'habitants qui, sans se voir comme des « militants », ne soutiennent pas le Maire de Béziers actuel, Robert Ménard, se disant notamment tous les trois politiquement opposés au Front National et contre le racisme. Dans chaque chapitre, nous allons suivre la façon dont chacun de ces trois acteurs gère – en interaction avec son milieu familial, professionnel, amical ou associatif – des problèmes concrets survenant de ce qu'ils identifient comme étant liés à des appartenances ethno-raciales. Par-delà leurs différences, chacun de ces habitants souhaiterait faire remonter les problèmes qu'il rencontre dans sa vie quotidienne et qu'il voit comme intéressant toute la collectivité. À partir de ces cas, nous allons analyser les difficultés que ces acteurs rencontrent dans la mise en mots de ces problèmes.

L'objectif de cette partie est donc de partir d'enjeux pratiques, afin de montrer en quoi les discours des acteurs, tout comme leurs hésitations, s'accrochent à des faits du quotidien. Nous rentrerons dans le quotidien de ces habitants, en rendant compte des tensions auxquelles ils sont exposés, de leurs contradictions, mais aussi de leur cohérence, ainsi que des façons dont ils affrontent les incertitudes et adoptent des comportements que leurs interlocuteurs tolèrent à des degrés divers (Lemieux 2009). Il ne s'agit pas, en revanche, d'enquêter sur les faits que ces acteurs relatent : nous ne prétendons pas arriver à établir la vérité de ce qui s'est passé (Bowen et al. 2021, p. 4-8). Ce qui nous intéresse ici est plutôt l'interprétation que ces habitants donnent, face à différents groupes de pairs, de ce qui s'est passé – de leur point de vue. Autrement dit, ce qui va nous intéresser n'est pas ce qui s'est passé « réellement », mais bien le travail des acteurs pour donner du sens à ce qui s'est passé, en prêtant notamment attention aux valeurs qu'ils mettent en scène dans leurs interprétations (Buttny 2004 ; Lemieux 2018). Cela veut dire aussi, par exemple, que ce qui importe est moins de savoir si l'acteur a vraiment agi de la façon dont il dit avoir agi, ou s'il

²⁰⁴ Nous parlons de « système de parole » et non, par exemple, de « système de représentations » car nous voulons mettre l'accent sur ce que les acteurs arrivent à *exprimer* publiquement sur ce dont ils croient faire l'expérience. Comme nous le verrons dans cette partie, les acteurs « voient » parfois plus que ce qu'ils disent publiquement de voir.

a interprété les choses de la façon dont il dit les avoir interprétées, mais plutôt le fait qu'il valorise – dans une interaction donnée – ces façons d'agir et d'interpréter.

On pourrait peut-être s'étonner du choix de travailler sur trois acteurs se disant contre le Front National dans une ville comme Béziers, connue en France principalement pour avoir été la plus grande ville FN du pays. Cependant, de très nombreux travaux existent déjà sur le FN et ses militants (Choffat 1994 ; Lafont 2001 ; Boumaza 2002 et 2015), ses adhérents (Bizeul 2003 ; Challier 2020), ses dirigeants (Birenbaum 1992 ; Igounet 2014 ; Mayer et Sineau 2002) et ses électeurs (Mayer 2002 ; Lehingue 2003 ; Mauger et Pelletier 2016 ; Marchand Lagier et Lehingue 2017 ; Fauray 2021). En ce qui concerne Béziers, d'ailleurs, les électeurs de Robert Ménard sont loin de représenter la majorité numérique de la population, et cela même si les élections municipales de 2020 ont vu sa confirmation avec 69% des voix exprimées : ce résultat tend à faire oublier que plus de 56% des inscrits sur les listes électorales ont choisi l'abstention (sachant que ce chiffre ne prend pas en compte les non-inscrits sur les listes électorales). Si les travaux sur le FN nous renseignent sur plusieurs aspects de la montée de l'extrême droite populiste en France ces dernières années, nous voyons un intérêt au moins aussi grand dans le fait d'étudier aussi comment le reste de la population gère les tensions autour des appartenances ethno-raciales. En particulier, les cas de Christine, Typhaine et Fouad (qui ont eux-mêmes, dans certains cas, choisi de ne pas exprimer leur vote) nous permettent de voir en quoi des citoyens qui se disent *a priori* opposés au FN peuvent néanmoins répondre positivement à certains aspects du message du Maire de Béziers.

Au fil de l'analyse de ces situations pratiques, on constatera en effet la difficulté de nos trois acteurs à composer entre deux postures : d'une part, celle qui tend à expliquer les comportements des individus par référence à leurs appartenances ethno-raciales (un cadrage que les acteurs tendent à manier avec circonspection, en reconnaissant les rapprochements possibles avec le discours raciste) ; et, d'autre part, celle qui nierait toute pertinence aux appartenances ethno-raciales (un cadrage que les acteurs estiment insatisfaisant aussi, car potentiellement proche de l'hypocrisie ou du déni de réalité).

En suivant la façon dont ces acteurs parlent de ces problèmes, dans différentes situations et avec différents interlocuteurs, nous permettra de voir que ceux-ci peuvent avoir des élans sociologiques (Lemieux 2020) – dans le sens d'un raisonnement *holiste dénaturalisant*, qui prend en compte la socialisation des individus dans des groupes sans toutefois naturaliser ces appartenances et leurs conséquences (Karsenti et Lemieux 2017, p. 75). Toutefois, nous verrons que la posture sociologique a du mal à émerger dans les situations publiques : le côté holiste – c'est-à-dire la posture considérant « moins les comportements individuels que les groupes humains, les cultures et les traditions » (*ibid.*, p. 68) – finit en effet le plus souvent par être sanctionné ou évité, car vu

comme stigmatisant. Le côté individualisant – c'est-à-dire la posture considérant que les comportements « sont individuels ou, du moins, qu'ils peuvent toujours être ramenés à des comportements individuels » (*ibid.* p. 63) – semble quant à lui permettre plus facilement aux acteurs d'éviter cet écueil et finit alors par prévaloir en public. Mais ce cadrage à lui seul ne satisfait pas non plus complètement les acteurs, qui en privé ne renoncent pas à réaffirmer les interprétations ethno-raciales.

Ainsi, malgré leurs différentes tentatives de tenir une position intermédiaire entre *priorisation* des appartenances et *déni* des appartenances, nous observons les difficultés de ces trois acteurs à tenir et, surtout, à exprimer publiquement un raisonnement de type sociologique. La problématisation de petits ennuis quotidiens laisse d'ailleurs souvent la place à la problématisation *de la parole* à leur égard, ainsi qu'à des formes de politisation, par exemple lorsque les acteurs attribuent aux politiques la responsabilité du système de parole actuel sur ces questions. Nous voyons alors en quoi ces problèmes pratiques et les contraintes de parole qui pèsent sur leur expression en viennent à former la base de jugements politiques. Autrement dit, à partir de la gestion des nuisances qu'ils subissent (y compris des nuisances que d'autres ne considèrent pas comme telles), nous serons amenés à voir le rôle que ces acteurs attribuent à la politique et à l'État.²⁰⁵

²⁰⁵ Bien qu'une large partie de données présentées dans cette partie aient pu être enregistrées, ce qui nous permettra de restituer les discussions avec un certain degré de détail, puisqu'il ne s'agit plus de produire une analyse linguistique fine de ces extraits nous avons privilégié des transcriptions simples.

Chapitre 5 – Christine et ses voisins : l'essentialisation malgré soi

Introduction : « Aux prochaines élections je serai bien embêtée »

Février 2018. Je viens d'arriver à Béziers et je n'y connais encore personne. Seule exception : Nils, le propriétaire de l'Airbnb de la petite ruelle du centre-ville où j'ai passé mes deux premières nuits. Je lui avais expliqué être à Béziers pour une recherche de sociologie sur la ville, et que je cherchais un logement pour y rester quelques mois, si jamais il connaissait quelqu'un... À peine le temps de finir la phrase, Nils a déjà fait un envoi massif à l'ensemble de ses contacts : « Étudiante italienne cherche une chambre meublée à Béziers ». Au cas où cela ne ferait pas l'affaire, il s'empresse à appeler Christine, qu'il sait avoir une chambre libre dans sa maison. J'entends Nils plaider ma cause au téléphone : « C'est une italienne mais elle parle un très bon français ! »

C'est ainsi que je rencontre Christine, 61 ans. Elle est locataire d'une petite maison sur deux étages, avec une terrasse et une petite piscine dans le quartier des Arènes, pas loin du centre-ville. Au cours de notre première conversation, j'apprends que Christine est originaire de Corrèze, mais qu'elle a déménagé à Béziers il y a plus de vingt ans, en raison de l'emploi de son ex-mari, policier. Christine a ensuite trouvé un travail dans le milieu viticole de la région, où elle occupe aujourd'hui un poste de cadre supérieur. Divorcée, elle a un fils qui habite dans un autre département.

Lorsque je lui explique être venue à Béziers dans le cadre d'une recherche de sociologie sur les problèmes de la ville, Christine me prévient : « Tu verras c'est une ville très raciste. C'est FN, tu le sais peut-être... tu verras c'est pénible ! » J'en profite pour commencer à lui poser quelques questions sur le quartier dans lequel je vais habiter pendant plusieurs semaines. Christine me rassure : ce quartier serait l'un des seuls endroits « calmes » de la ville, on peut rentrer seule à 3h du matin sans crainte. D'après elle, c'est une sorte d'exception à Béziers, surtout si près du centre-ville : « Par contre il y a des quartiers où il faut pas aller... Bon, maintenant c'est un peu mieux, mais avant il y avait des bagarres... ». Lorsque je lui demande ce qui fait qu'aujourd'hui ça s'améliore Christine n'hésite pas un instant : « Nouveau maire. Il faut dire que là c'est plus sûr ».

Venant tout juste de débarquer à Béziers, je ne savais pas encore que ce genre de double évaluation – le rapport au FN comme problématique, le travail sur la ville comme positif – émergerait dans beaucoup de conversations locales. Par ailleurs, étant venue voir Christine ce jour-là uniquement pour négocier une colocation, je n'avais même pas prévu de mener un entretien. Mais Christine procède toute seule : « Tu connais son histoire, l'histoire du maire ? » Christine me confie avoir rencontré Robert Ménard il y a plusieurs années, lorsqu'elle était devenue amie d'un de ses

proches. Elle m'explique l'avoir croisé à des réunions de famille à une époque où il était encore reconnu localement avant tout comme le fondateur de Reporters Sans Frontières²⁰⁶.

Je me souviens, à l'époque... J'étais époustouflée ! Tu es devant le fondateur de Reporters Sans Frontières, c'est pas rien. C'est pas rien ! D'ailleurs il était Trotskiste à l'époque... Et il sait parler, mon Dieu il sait parler ! Je me souviens ses discours...

Ses rapports avec la famille Ménard se sont désormais affaiblis pour diverses raisons. Mais pendant ce temps, remarque Christine, il aurait changé : « Il est devenu con, il est devenu raciste, catholique extrémiste... ».²⁰⁷ Encore une fois, si Christine m'explique être en désaccord idéologique avec le maire, elle ajoute cependant que grâce à ce dernier la ville est finalement en train de retrouver sa beauté :

La ville est plus belle, peut rien dire là-dessus. Autant je l'aime pas, mais il faut être honnête... L'ancien maire - dix-huit ans il est resté ! Je sais même pas pourquoi on votait pour lui ! Il a détruit la ville ! Là elle est en train de redevenir ce qu'elle était avant...

Comme pour beaucoup d'habitants, le nouveau maire et ses effets sur la ville – en bien ou en mal – semblent être très présents à l'esprit des habitants. Tout comme les prochaines élections, on dirait. Nous sommes au début de 2018, les municipales 2020 m'apparaissent encore assez lointaines... Pourtant les habitants en parlaient déjà et Christine ne faisait pas exception. D'une façon qui se révélera tout à fait habituelle, lorsqu'elle commence à parler des travaux de requalification du centre-ville, elle passe rapidement, comme par ricochet, à une réflexion sur l'éventuelle réélection du maire :

Christine : Aux prochaines élections je serai bien embêtée. Soit je vote pour mes idéaux, soit je vote pour mes intérêts... Jamais je pourrais voter Front National. Mon père me disait toujours 'Christine, il faut mourir pour ses idéaux !' Mais après, dire qu'il a rien fait pour la ville, je suis désolée, c'est de la mauvaise foi ! Si tu étais venue à Béziers il y a quelques années, tu m'aurais dit 'Je veux pas rester'. J'ai des amies qui sont venues récemment et elles m'ont dit 'Mais c'est une autre ville !'

Dans les jours suivants, j'emménage chez Christine. Nous habiterons ensemble pendant 4 mois et resterons en contact tout au long de mon terrain.

²⁰⁶ Une organisation non-gouvernementale internationale pour la liberté de la presse fondée en 1985.

²⁰⁷ Comme beaucoup d'autres habitants de Béziers, je découvrirai, Christine attribue en large partie ces changements à l'influence de sa femme. Emmanuelle Ménard (journaliste et femme politique, députée dans la circonscription de l'Hérault avec le soutien d'une coalition de partis, dont le Front National, depuis 2017 et aujourd'hui également conseillère communale à Béziers, depuis 2020).

« Il m'appelle bourgeoise » : des tensions entre amis

Christine travaille à temps plein dans une entreprise qui se situe à environ une heure de voiture de sa résidence. Pendant la semaine, ses journées de travail sont très longues. Le weekend, elle voit régulièrement ses amis. Christine a différentes « bandes », comme elle les appelle. Elle voit souvent Milena, assistante sociale (que nous avons déjà rencontrée dans le chapitre 4). Christine se retrouve régulièrement aussi avec Nils, intermittent du spectacle qui, en l'absence de contrats, enchaîne les petits boulots dans différents secteurs et des périodes de chômage prolongé ; Jean-François, professeur retraité ; et Henri, cheminot retraité. Plus rarement, elle sort aussi avec un couple, Chantal et Simon, qui travaillent comme cadres dans le privé, parfois aussi en présence de Nicole et Bettina, qui gèrent un petit magasin de bijoux. À cela s'ajoutent aussi d'autres visages qui rejoignent les soirées de manière moins régulière au fil des rencontres.

Mon lien avec Christine et Nils fait que je suis souvent invitée aux soirées. C'est ainsi que, quelques jours après mon arrivée à Béziers et mon installation chez Christine, cette dernière organise un dîner « chez nous », avec Nils et Jean-François. C'est un vendredi soir, Christine vient de terminer sa semaine de travail. Jean-François lui demande comment ça s'est passé. Une discussion plus large sur le travail est lancée, notamment impulsée par Nils, actuellement au chômage :

- Nils : Vous savez, moi quand je vais à Pôle Emploi, je leur dis : 'Moi j'ai pas envie de travailler'. Et ils comprennent. La sociologie des employés [de Pôle Emploi] a changé : là c'est des gens qui ont fait des études de psychologie, de sociologie, bac+5... Je dis 'j'ai pas envie de travailler', ils comprennent.
- Jean-Fr : Parce qu'ils ont rien à te proposer...
- Nils : C'est ça, dans cette région y'a rien ! Y'a rien !
- Christine : Non, mais c'est quoi ça ?! Les gens qui se plaignent et après ne font rien pour changer leur situation ? À mon boulot on avait un jeune en stage, en alternance, et à la fin on lui a dit 'si tu veux on te garde : 1500 euros par mois'. Il a dit 'Non, je ne travaille pas le samedi. Je préfère me mettre au chômage.' À 25 ans !!
- Nils : Bah oui, c'est normal. Pourquoi on lui demanderait de travailler le samedi ?
- Christine : Non, mais écoute moi je trouve pas ça normal du tout !
- Jean-Fr : Ce n'est pas comme dans le passé où il fallait faire des kilomètres pour chercher un travail, où il y avait pas de choix. Là les gens ont quand même un peu de choix, et ils veulent pas faire d'efforts...
- Christine : C'est très français ça, ils pensent que tout leur est dû. Il y a des gens qui sont morts pour ça ! Franchement, moi je supporte pas.

(carnet de terrain)

Comme j'aurai l'occasion de l'observer à plusieurs reprises, si Jean-François tend à rester sur une posture d'analyse en surplomb relativement « neutre », le sujet du travail provoque souvent des tensions entre Nils et Christine. Cette dernière met souvent en avant la valeur du travail, à la fois dans ces conversations collectives et dans les autres conversations informelles avec moi : « Moi

j'ai toujours travaillé, ma mère a toujours travaillé, ma grand-mère a toujours travaillé ! », comme elle le répète régulièrement. Le premier point de tension avec Nils est, avant tout, la valorisation même du travail : Nils, qui se définit « anarchiste libéral », parle du travail comme de l'« aliénation ». Cet argument est pour Christine insupportable, car elle affirme bien aimer son travail, et bien aimer le fait de gagner de l'argent pour pouvoir se permettre des petits plaisirs. Comme elle le résumera en coulisse avec moi ce soir même, une fois le dîner terminé :

Lui [Nils] il pense que je suis une bourgeoise, il m'appelle 'bourgeoise'. Pourquoi ? Parce que je travaille. Je suis dans l'aliénation du travail, il dit. Mais moi, le travail c'est ce qui m'a sauvé ! Quand je me suis séparée, c'était très difficile pour moi – je me suis jetée sur le travail et c'est ce qui m'a permis de tenir ! Et je travaille parce que j'ai besoin d'argent – pas parce que j'aime l'argent en tant que tel, mais pour ce que l'argent me permet de faire : avant tout, voyager !

L'autre point de friction entre les deux, un point qui revient encore plus souvent, est la question des aides sociales. Comme Christine me l'explique, « En France, si tu as 25 ans et tu n'as pas de travail, on te donne le RMI. Y'a beaucoup de jeunes qui font ça, ils touchent le RMI et ils s'assoient : ça devient une excuse pour ne pas travailler ». Christine n'est pas contre les aides sociales en tant que telles : au contraire, elle les considère comme un accomplissement important dont la France peut être fière. Elle m'explique d'ailleurs être bien placée pour le savoir : son fils ayant des problèmes de santé importants, il ne peut pas travailler et il est pris en charge par le système. « Mais il y a des gens qui en profitent ! À un moment donné, le système va péter », insiste Christine. Sur ce point, la distance avec Nils semble abyssale :

Il dit qu'il est anarchiste, mais après il profite du système : il touche le chômage ! Il est intermittent du spectacle, il passe plus de temps à ne pas travailler qu'à travailler. Et il touche le chômage. Il fait partie du système !

J'observe des tensions similaires se produire entre Christine et Henri, que le groupe peut parfois traiter de « privilégié », en référence à son ancien statut de fonctionnaire de la SNCF ayant pu prendre sa retraite de façon anticipée. Au moment où je les rencontre, Christine et Henri s'affrontent notamment sur les questions politiques, en particulier au sujet de la présidence d'Emmanuel Macron et des manifestations des Gilets Jaunes. Henri se dit proche de ce mouvement, tandis que Christine affirme être une « foulard rouge », du côté du Président.²⁰⁸ Les deux peuvent se taquiner souvent sur ces questions, comme une fois où une nouvelle loi venait d'être passée limitant la vitesse des voitures en ville à 80km/h.

²⁰⁸ Christine ne fait pas secret d'avoir voté Emmanuel Macron aux dernières élections présidentielles. C'est d'ailleurs quelque chose qu'elle me dit la première fois que l'on se rencontre, où elle m'avait expliqué avoir lu son livre dernièrement et avoir été enchantée « par l'homme » et pour la relation avec sa femme (« Et qu'il est beau en plus ! », comme elle ajoute).

- Christine : Henri, l'autre jour tu m'as envoyé un mail contre Macron : pour moi ça va direct à la poubelle, j'ai pas envie d'entendre quoi que ce soit contre Macron.
- Henri : Et le 80 km/h, qu'est-ce que tu en penses ? Tu t'en fiches ?²⁰⁹
- Christine : Non, je pense que ça c'est une connerie. Ça ne m'empêche pas de penser ! Je ne suis pas une 'oui oui bi bi'. C'est une connerie, mais ils vont revenir sur ça.
- Henri : Ah ouais, tu crois ?

Son soutien pour Macron crée souvent des tensions avec ses amis, qui peuvent l'accuser de se faire manipuler, notamment car Christine revendique régulièrement être « de gauche ». En se référant à son couple d'amis Chantal et Simon, par exemple, j'entends les commérages négatifs de Christine qui commente : « Moi j'ai été de gauche toute ma vie, et là eux, qui ont toujours été de droite, ils commencent à dire que les salaires sont trop bas, que le SMIC est trop peu... Maintenant ils le disent, alors que moi je le dis depuis que je suis jeune ! C'est un discours de gauche qui maintenant est repris par le Front National. Après ils se plaignent : trop d'aides, trop d'aides données aux mauvaises personnes. En même temps ils étaient en train de décider si refaire les pergolas à 20,000 ou 30,000 euros ! ». Pourtant, les positions politiques de Christine font aussi l'objet de critiques et d'injonctions à plus de cohérence, avec Nils, par exemple, qui commente que : « Même des gens comme Christine, qui seraient de gauche, après ils votent Macron, parce qu'ils se font convaincre, ou pire, parce qu'il est beau ! ».

Quelques semaines après la soirée chez Christine, Jean-François rend l'invitation. Un samedi soir, nous nous retrouvons chez lui, un quartier pavillonnaire dans un village aux portes de Béziers. À un moment du diner, en faisant référence à la conversation que Christine et moi avons eue au cours du trajet en voiture, elle déclenche la discussion suivante :

- Christine : Tout à l'heure j'expliquais à Noemi comment ça marche en France les aides pour les Gitans...
- Nils : Oh non encore les Gitans, Christine !
- Christine : Oui, parce que Milena m'a confirmé que ces familles reçoivent 3000 euros net par mois, c'est ce que je t'avais dit !
- Nils : Là c'est pas vrai, moi je reçois les aides, je sais comment ça se passe...
- Christine : Milena travaille dans les services sociaux, elle m'a dit que c'est comme ça, 3000 euros, même plus !
- Nils : Ton amie ment.
- Christine : Mais arrête, tu veux pas voir la vérité !
- Jean-Fr : (*vers Nils*) Probablement elle peut y arriver, entre le chômage, femme isolée, les enfants...
- Nils : Et ben, alors ça dépend, si elle a des enfants...
- Christine : Sept enfants !!
- Nils : OK, mais donc c'est même peu 3000 euros : ils doivent bouffer ces enfants, s'habiller...

²⁰⁹ Il s'agit d'une référence à une nouvelle loi qui, à partir du 1er juillet 2018, baisse la vitesse maximale autorisée de 90 à 80 km/h sur certaines routes.

Christine : Non, mais quand même !
 Nils : Et alors ? Ta solution c'est quoi ? On la met à la rue, elle et ses enfants ?
 Christine : Si t'as pas d'argent, tu fais pas 7 enfants !
 Nils : Oh là là Christine... !
 Christine : Non, mais quand même ! Excuse-moi, pour toi c'est peut-être différent puisque tu reçois aussi des aides, moi je travaille, je paie des impôts, tu t'imagines même pas. Et tu n'y as pas habité à côté, tu ne sais pas comment ça se passe...
 Nils : Moi j'habite au centre-ville, alors je connais... Mais après je m'en fous s'ils ont des aides, c'est bien ! Heureusement !
 Christine : Bien sûr, quand c'est pas toi qui dois payer quand même...
 Nils : Bah oui, s'ils peuvent toucher des aides, c'est bien pour eux, je m'en fiche, j'ai des aides moi aussi...

La conversation continue. Christine parle longuement de la « chance » d'avoir un système d'aides sociales qui permet aux Français d'avoir l'école gratuite, les soins médicaux gratuits, etc. Ce qu'elle critique est plutôt ceux qui « profitent » du système, qui choisissent de ne pas travailler pour « se mettre au chômage », ou qui se plaignent de leur situation à la place de remercier ceux qui travaillent pour eux.

Nils : Bah, après moi j'ai plutôt honte d'être Français. Moi je me sens pas Français. Faire partie d'un pays colonisateur, qui vend des armes, qui fait la guerre...
 Christine : Non, mais qu'est-ce que ça a à voir avec ce que... ?
 Jean-Fr : Et bien tu préférerais être quoi alors, si t'es pas Français ?
 Nils : J'en sais rien, un pays qui n'est pas colonisateur...j'en sais rien, je pourrais être Ethiopien.
 Christine : Bon, là avec ta raclette t'es en train de bouffer les calories qu'un Ethiopien bouffe en une année !

Tout le monde rigole. La conversation passe à un autre sujet.

(carnet de terrain, 24 mars 2018)

Les discussions entre Christine et ses amis contiennent régulièrement des débats de ce genre. D'une part, elle défend le principe de la Sécurité sociale, qu'elle attribue à une tradition éminemment française. De l'autre, Christine revendique la valeur du travail, regrette une mauvaise distribution des ressources et critique une partie de la population qui ne ferait que profiter du système. Comme il deviendra clair avec le temps, l'un des groupes que Christine semble critiquer le plus souvent sur ces questions est celui des « Gitans ». Dans nos sorties en ville, en effet, Christine m'apprend à « reconnaître » les Gitans et me renseigne sur certains aspects de ce que serait leur « style de vie ». Mais les échanges de groupe suggèrent qu'elle n'évoque pas ces thèmes uniquement avec moi, dans un souci de socialisation aux codes locaux. On dirait que Christine tend à parler régulièrement de ce groupe – peut-être même trop souvent, à un juger de l'agacement que cela peut provoquer chez ses amis (« Oh non encore les Gitans ! », « Oh là là Christine ! »).

Devant Christine on ne peut plus rien dire ?

Il ne faudrait pas conclure que Christine prend toujours le même rôle sur ces questions au sein de son groupe. En la suivant au fil des interactions, la situation apparaît bien plus complexe. Il n'est pas rare, par exemple, que Christine se livre à un travail pédagogique prônant l'ouverture à l'immigration et aux différences culturelles.

Un matin au petit-déjeuner, par exemple, en ouvrant sa messagerie, j'observe Christine lire le mail qu'une connaissance avait adressé à plusieurs personnes. Je ne lis pas le message directement, mais Christine me le résume : « En gros il dit que la police a trouvé des immigrés qui avaient une carte bancaire, alors qu'ils sont même pas Français, et qu'ils pouvaient retirer jusqu'à 400 euros par jour alors que les pauvres retraités français... ». Christine qualifie immédiatement ce message de « fake news » et procède à aller sur *hoaxbuster.com*, un site collaboratif pour la lutte à la désinformation, afin de se renseigner. Le temps de quelques minutes, Christine retournait sur le mail de cette connaissance, cliquait sur « répondre à tous » et écrivait un rectificatif : « Oui c'était des immigrés. Oui les services sociaux leur donnent une carte sur laquelle ils versent les prestations sociales et ils peuvent retirer [de l'argent]. Mais c'est de l'ordre de 16,80 par jour. Les retraités français peuvent rester tranquilles ! ». Ensuite, au cours de la journée, Christine me dira avoir reçu une ou deux réponses d'amis qui la remerciaient d'être allée vérifier l'information, même si elle conclut « Mais bon, c'est fatigant ! Je peux pas faire ça tout le temps ! »

Christine n'hésite pas à prendre des positions nettes sur ces questions, y compris en provoquant des tensions interactionnelles importantes. Une autre fois, par exemple, je suis invitée par Christine à un grand dîner chez Chantal et Simon, dans une maison aux alentours de Béziers. Une vingtaine de personnes sont présentes, la plupart âgées de 55 à 65 ans. J'ai déjà rencontré à peu près la moitié des participants. Autour d'une grande table, pendant le repas, la conversation passe de l'échange des nouvelles sur chacun aux petites plaisanteries, des compliments à la cuisinière aux commentaires sur les nouveautés en ville. Certains évoquent le nouveau marché couvert²¹⁰ dans le quartier de la Devèze, où beaucoup d'étals sont toujours inoccupés (« Pourquoi ? » - « Bah tu sais le quartier... disons qu'il n'attire pas trop, hein ! »). D'autres évoquent les nouvelles fontaines installées en centre-ville. Christine commente qu'elle a vu « les Gitans » s'y baigner dedans, ce qui déclenche une discussion sur les problèmes que cette population causerait aussi à la piscine municipale : ils crieraient, prétendraient de se baigner habillés, fixeraient les participants au cours d'aqua gym...

²¹⁰ Le nom officiel serait « Halles de la Méditerranée », mais tout le monde semble déjà s'y référer comme « Halles de la Devèze » (par contraste avec les « Halles de Béziers », en centre-ville).

À la fin du repas, les invités s'étant répartis en petits groupes, je suis assise dans le jardin avec Christine, Nicole, Bettina et Jacqueline, que je ne connais pas et qui me demande ce que je fais à Béziers.²¹¹ Lorsque je réponds que je fais une recherche de sociologie sur la ville, Jacqueline me demande si j'ai choisi Béziers pour « la façon dont ça a changé ». En restant volontairement vague, je réponds qu'elle m'avait semblé une ville intéressante. Jacqueline se montre tout de suite d'accord :

Jacqueline : Ah ben oui c'est sûr que c'est intéressant...après, avec ce qui s'est passé hier... !

Noemi : Qu'est-ce qui s'est passé ?

Jacqueline : Bah c'est ma mère qui me l'a dit, elle l'a vu à la télé, alors je ne sais pas trop, c'est de troisième main, mais bon ils disaient que les Maghrébins sont maintenant plus que les Français.

Noemi : À Béziers ?

Jacqueline : Entre autres, oui, entre autres !

Nicole : Et maintenant qu'il y en a qui disent qu'il faut enseigner l'arabe dans les écoles...c'est la folie. Ménard a bien fait de dire non.²¹²

Jacqueline : Oui je suis d'accord c'est pas possible ça !

Christine : Mais alors là, je me suis renseignée – ce n'est pas obligatoire, c'est facultatif. C'est comme le russe, le chinois, l'italien...selon la disponibilité de profs aussi.

Nicole : Non moi j'ai pas compris ça...

Christine : Ce n'est pas obligatoire je vous dis !

Bettina : Bon déjà le fait que certains ont compris que c'est obligatoire et d'autres que c'est pas obligatoire ça montre qu'il y a quelque chose de pas clair là.

Nicole : Moi je suis désolée, mais l'arabe à l'école non. Il ne fait pas partie de notre tradition. L'occitan, oui ; l'arabe, non. ((*les yeux baissés, secouant la tête*)) Je suis désolée je ne suis pas raciste, mais...

Christine : ((*à voix plus haute*)) Mais enfin, ce n'est pas obligatoire ! C'est déjà possible d'apprendre l'arabe à l'école, il s'agit juste de développer la chose...

Nicole : Ah bah écoute, c'est déjà suffisamment développé dans la rue, écoute si tu étais là cet après-midi...

Noemi : Qu'est-ce qui s'est passé cet après-midi ?

Nicole : 30% de la population de Béziers parle arabe !

Christine : Et qu'est-ce que ça peut te faire ?

Nicole : Écoute, moi je dis juste qu'on a qu'une nationalité : c'est la nationalité française.

Christine grogne, visiblement agacée. Elle se lève et quitte le groupe.

Bettina : Elle s'en va ?

Jacqueline : Elle s'en va

À travers la porte vitrée, nous observons Christine rentrer dans la maison, se servir un verre de vin et commencer à discuter avec d'autres personnes.

Nicole : Oh là, il faut le dire elle est très fermée sur certains sujets, vraiment...

Bettina : Ce n'est pas un sujet de soirée...le problème c'est qu'on ne peut plus dire ce qu'on pense, alors on ne le dit pas.

²¹¹ Puisqu'elle avait su de Christine, qui m'avait invitée et très brièvement présentée aux autres en début de soirée en me présentant comme « une étudiante italienne ».

²¹² Il s'agit d'une référence à une prise de position récente du maire Robert Ménard sur ces questions.

Nicole : C'est ça...

Après un petit temps de silence, Jacqueline et Nicole changent de sujet, et commencent à discuter des fleurs que Chantal a plantées dans le jardin. Christine reviendra après une dizaine de minutes.

Jacqueline : Tu es partie ?

Christine : Ecoutez, certaines choses je ne peux pas les entendre.

Nicole : Écoute Christine tu sais qu'on est pas d'accord sur certaines choses, mais on peut en discuter sans se disputer...

Christine : Non, mais là Ménard qui dit la France aux Français, ces trucs-là...

Nicole : Bien sûr les gens comme toi n'attendent que ça !

Christine : Tant qu'il y aura des gens comme moi peut-être on finira pas dans le racisme !

Le silence s'installe, rompu peu après par quelqu'un qui nous demande si nous sommes prêtes pour le gâteau.

(carnet de terrain, 15 septembre 2018)

Le lendemain, quand j'ai l'occasion de demander à Christine comment elle avait trouvé la soirée du jour précédent, elle semble tout de suite interpréter ma question comme une demande d'élaboration sur l'échange avec Nicole, Bettina et Jacqueline :

C'était une belle soirée hier, oui, mais parfois j'arrive pas à tenir, à entendre certains discours ; Je croyais que je pouvais, mais... quand [Nicole] s'est mise à parler de la tradition française, les Français de souche... J'ai pas pu. Dans cette bande d'amis il y a de tout, tu sais ? Alors des fois quand on parle de ces sujets on peut se disputer... Après moi mes idées je choisis avec qui les exprimer. Parce que je suis pas conne, je le vois bien qu'il y a des problèmes, qu'il y a des groupes qui posent problème ! Mais mes vraies idées je les dis uniquement à ceux qui partagent mes valeurs. Il y a quelques années, la question de la burqa. Eux [les membres de cette bande d'amis] je leur disais : « On vit dans un pays où chacun est libre de choisir sa religion et de s'habiller comme il le souhaite ». Mais moi, la burqa, pour moi c'est non ! Je n'en veux pas en France ! Il y a une question de liberté de la femme. L'autre fois j'étais à côté d'une femme-Zorro comme ça à la plage, et non, c'est non pour moi ! Les femmes qui se baignent toutes enrobées...c'est quoi ça ?! Moi quand je vais au Maroc je respecte : je ne vais pas à la plage en monokini... ! (...) Mais ça je dis pas ça aux gens d'hier soir, évidemment !

Si d'une part Christine peut parfois dire des choses qui lui valent des accusations si ce n'est pas de racisme du moins d'intolérance, elle n'hésite pas non plus à qualifier les propos de certaines connaissances comme « racistes » à son tour. Au point même que Nicole, Bettina et Jacqueline peuvent se retrouver à commenter qu'elle serait « très fermée sur certains sujets » et qu'« on ne peut plus dire ce qu'on pense ». Il n'est pas sans intérêt que cette conversation se produit dans un groupe qui - de ce que nous avons pu observer pendant la soirée - se reconnaît comme homogène du point de vue ethno-racial. Autrement dit, à l'exception de ma présence (mon statut d'« Italienne » est rendu pertinent à plusieurs reprises), il n'y a pas de participants dont on relève une quelconque altérité ethno-raciale - en particulier, aucun n'est identifié comme étant

directement concerné par la catégorie « Arabe ».²¹³ La configuration n'empêche toutefois pas Christine de rappeler à ses amies de faire preuve de davantage de réflexivité sur ces questions.

Une différence nette émerge toutefois entre le rôle assumé par Christine dans les discussions qui portent sur les « Arabes » (ou, plus rarement, sur l'« immigration ») et dans celles qui portent sur les « Gitans ». Dans le cas des premières, il n'est pas rare que Christine prenne sur elle de qualifier les propos de ses interlocuteurs comme intolérants. Outre le cas du diner avec Nicole et les autres, repensons à la discussion qu'elle avait eu avec Jean-François et Nils (chapitre 2) : lorsque ce dernier avait commencé à critiquer son voisin de palier pour sa façon de « gueuler au téléphone », Christine était intervenue pour relativiser la nuisance. En évoquant son amie Marie, habitante d'un quartier connu localement pour être « à majorité arabe », Christine avait remarqué que certains se plaisent bien dans des contextes plus bruyants, les évaluant positivement comme « très vivants ». Dans ces cas, Christine se trouve elle-même à faire face à des sanctions négatives – elle semble se rendre descriptible, au moins d'après ses amis, comme quelqu'un qui prend des positions de « bobo », quelqu'un de « très fermée » sur certains sujets, devant qui « on ne peut pas parler ». Pourtant, lorsqu'on aborde « les Gitans », Christine semble changer radicalement de rôle. C'est souvent elle qui amène le sujet, souvent en dépit des résistances de ses interlocuteurs (« Oh non encore les Gitans ! »). C'est elle qui répond aux relativisations (« C'est même peu 3000 euros : ils doivent bouffer ces enfants, s'habiller... »). Et c'est encore elle qui fait face à des sanctions d'intolérance (« Oh là là Christine ! »).

Dans les deux cas, Christine fait référence à des arguments d'autorité dans la tentative de réaffirmer ce qu'est pour elle la « vérité » des faits. Dans le cas de la discussion sur l'enseignement de la langue arabe, tout comme dans celui des « cartes de crédit des immigrés », elle essaie par exemple de corriger, au niveau factuel, les mécompréhensions ou les manques de connaissance de ses interlocuteurs. D'autres fois, sur des sujets touchant au monde musulman, Christine peut faire référence aux connaissances qu'elle a acquises sur la pratique de cette religion lors de ses expériences de voyage, notamment au Maroc. En ce qui concerne « les Gitans » aussi, Christine apporte des arguments d'autorité : elle relate notamment les informations qui lui viennent de Milena, dont elle vante la longue expérience professionnelle dans le social. Mais Christine s'appuie aussi sur une expérience directe, dont elle finit par me faire part. Cela a affaire à son ancienne maison.

²¹³ Au cours de la soirée, je ne relève par exemple non plus de références à d'éventuelles origines régionales.

Un problème de voisinage : arbitrer entre « incivilité » et « culture »

Pour Christine, le logement qu'elle partage aujourd'hui avec moi est une solution de repli. Avant d'être locataire ici, elle et son ex-mari étaient propriétaires d'une maison dans un autre quartier de Béziers. Ses yeux brillent lorsqu'elle me décrit cet endroit : c'était « la maison de [nos] rêves ! ». Ils avaient réussi à l'acheter à « pas trop cher » et au fil de leur première année là-bas, elle s'était appliquée à la rénover et l'aménager à son goût, en plantant des rosiers dans le jardin et ainsi de suite. Christine me raconte longuement de ses premiers mois dans cette maison et du bonheur que ce cadre lui apportait.

Quelques mois après, une « famille gitane » s'installe dans la maison à côté. Christine m'explique qu'il s'agissait d'un couple avec « une cinquantaine de gosses » et qui avait été relogé par la CAF.²¹⁴ À partir de ce moment, d'après ce que Christine raconte, « plus possible de dormir » : les nouveaux voisins font beaucoup de bruit, notamment pendant la nuit. Ils jouent de la musique jusqu'à pas d'heures, ils invitent plein de monde chez eux, plusieurs hommes trainent toujours dans le jardin, ils ramènent des chaises à l'extérieur et se posent jusqu'à devant le portail de la maison de Christine, ils crient sans arrêt au téléphone, les enfants courent partout dans la rue d'en bas, les poubelles débordent... Bref, selon Christine et son mari, « des incivilités insupportables » !

Ils vivent comme dans un camp ! Mais alors, quand ils vivent dans un camp tu peux même éprouver de la peine, tu compatis... Mais là tu as une belle maison, tu as la CAF qui te paie... enfin.

Si Christine me parle du bruit comme de la nuisance principale causée par les voisins, diverses situations qu'elle relève comme « injustes » ne font qu'attiser son énervement. Par exemple, au matin, les enfants des voisins sont amenés à l'école en taxi, tandis que les autres enfants du quartier attendent le bus de ligne. D'après Christine, il s'agirait d'un dispositif mis en place à cause de l'absentéisme scolaire des enfants gitans :

Comme les Gitans n'envoient pas les enfants à l'école, ils ont mis en place un taxi pour aller les chercher. Du coup le matin, il y avait la voiture qui arrivait et sonnait – on entendait – et les enfants montaient dans le taxi, alors qu'à deux pas il y avait un arrêt de bus et des enfants qui attendaient le bus... Quand on voit ça quand même on se dit c'est pas juste ! L'école en France c'est gratuit : y'a des hommes qui sont morts pour ça ! Et c'est obligatoire. C'est obligatoire ! Alors si tu n'envoies pas tes enfants [à l'école], on t'enlève les aides. Voilà.

²¹⁴ Caisse d'Allocation Familiale.

Si Christine ne sait pas qui a pris la décision d'organiser les choses ainsi, elle suppose qu'il s'agit des services sociaux, sans doute avec l'accord du conseil municipal de l'époque. « C'est pas Ménard qui a fait ça ! », ajoute-t-elle pour clarifier.²¹⁵

Au-delà de ces questions, le bruit reste le problème fondamental. Une première fois, Christine et son mari vont voir les voisins pour chercher une solution et leur demander de faire un peu plus d'attention avec le bruit. À cette occasion, les voisins – selon le récit de Christine – s'excusent et promettent qu'ils feront plus d'attention. Le bruit s'arrête effectivement pendant quelques heures, avant de reprendre de plus belle juste après. Christine et son mari retournent voir les voisins à plusieurs reprises, mais à chaque fois – Christine raconte – « Ils avaient une bonne excuse : c'est le mariage d'untel, c'est l'anniversaire de machin... », ou encore « c'est nos traditions, chez nous ça se fait comme ça... ».

Au fil du temps et des visites, les rapports se font plus tendus : si au début les voisins s'excusaient, maintenant ils commencent à dire que c'est peut-être eux – Christine et sa famille – qui sont hypersensibles et ne supportent rien. Christine et son mari essayent de fuir le bruit comme ils peuvent en gardant les fenêtres fermées... Mais cette solution se révèle intenable : c'est l'été, il fait chaud, ils y arrivent pas... et de toute façon ils les entendent toujours.

Une nuit, les voisins font une fête. Il y a encore plus de bruit que d'habitude et Christine décide d'appeler la police, qui intervient et arrête la fête pour la nuit. Mais le bruit reprend à nouveau le lendemain. En expliquant tout cela, Christine soupire :

T'imagines même pas, des cris pas possibles... Les Gitans n'ont pas de règles ! Ils n'ont pas de règles ! 'Fin, ils ont pas *nos* règles, mais ils veulent quand même... Et je me dis... alors que je ne suis vraiment, vraiment, vraiment pas raciste ! (*en se couvrant les yeux avec les mains*)

Christine m'explique que, chez les Gitans, lorsqu'une fille se marie il y a traditions particulières et la fête peut durer plusieurs jours, voire plusieurs semaines. Elle me renseigne sur les différentes phases de la fête, avec de nombreux détails. Elle s'est documentée : lorsqu'elle avait encore un dialogue avec les voisins, c'était eux qui avaient tenu à lui parler de leurs traditions ; ensuite, elle était allée regarder sur internet et avait demandé des renseignements autour d'elle. Christine me dit comprendre qu'ils ont des règles de vie différentes, qu'il ne s'agit pas de bruits « sans raisons »,

²¹⁵ Si ce récit peut paraître particulièrement étonnant, ayant pu évoquer ce dispositif avec des professionnels du social, on m'expliquera que des taxis sont mis en place lorsqu'il n'y a pas de transport public entre l'école et le domicile des enfants. Dans ce cas, des transports en bus privés ou en taxi – en fonction du nombre d'élèves à récupérer – sont assurés. Il est donc possible que les enfants que Christine voit monter dans le taxi ne fréquentent pas le même établissement scolaire que ceux qui attendent le bus. Cependant, encore une fois, il ne s'agit pas d'établir la vérité de l'histoire, mais uniquement d'essayer de prendre le point de vue de Christine.

qu'il y a bien des motivations culturelles derrière qu'elle arrive à voir... Mais, même avec tout cela, Christine conclut qu'elle n'arrivait quand même pas à supporter le bruit.²¹⁶

Agacée par la situation, Christine commence à en parler avec ses amis. Mais la plupart d'entre eux ne semblent pas prêts à la suivre dans son énervement et arrivent même à suggérer qu'elle est peut-être en train de devenir un peu raciste : « Les gens me disaient 'Non, mais Chris, tu dis des choses... tu ne vas pas devenir raciste, quand même pas toi ! Il faut les comprendre...' ». À cela, Christine répond parfois en invitant certains à passer le weekend chez elle. Après cette expérience, elle insiste, ces mêmes amis finissaient par concorder avec elle : « Après deux jours [ils me disaient] : 'Mais comment tu fais pour vivre comme ça ?! Ce n'est pas une vie !' ».

Les mois passent, la situation reste la même. À un moment, les voisins ramènent un gros chien, qu'ils attachent à un poteau dans leur jardin. Christine me raconte que personne ne s'occupait de ce chien, qu'il était attaché avec une laisse de moins d'un mètre, qu'il ne pouvait pas bouger et qu'il ne faisait qu'aboyer à longueur de journée. Encore une fois, Christine essaie d'aller voir les voisins.²¹⁷ Cette fois, elle se voit répondre d'« arrêter de [les] emmerder » et de faire attention : il pourrait arriver quelque chose à ses chats... ! Christine, qui laisse régulièrement ses chats sortir se balader seuls dans la rue, prend cela comme une menace. Elle se souvient de son inquiétude à chaque fois qu'ils tardaient à rentrer. Lorsque son mari essaie d'aller leur parler à nouveau, le voisin lui répond avec un geste comme d'un couteau sous la gorge : « Tout le monde avait peur » - m'explique Christine en parlant des autres habitants du même pâté de maisons - « On avait même commencé une pétition, mais personne n'a signé : ils avaient tous peur ! ».

La tension avec les voisins augmente. Christine réfléchit à appeler à nouveau la police, mais son amie Milena lui conseille plutôt d'appeler un médiateur. La police – craint-elle – ne va rien pouvoir faire de plus : au mieux, le bruit va s'arrêter pendant quelques heures. Dans ces cas, il faut faire un travail de fond, et la mairie offre justement un service de médiation pour les conflits de voisinage, avec des médiateurs appartenant à différentes communautés, dont la communauté gitane.²¹⁸

²¹⁶ Certes, selon elle la dimension « culturelle » n'est pas suffisante pour se former un avis favorable sur certaines pratiques. Par exemple, lorsque Christine me parle des rituels concernant la virginité des filles, les pratiques de dépucelage et l'affichage des draps après la première nuit de mariage, elle n'hésite pas à les qualifier de pratiques « du moyen âge ».

²¹⁷ On peut estimer que Christine met en scène ses actions et ses réflexions de manière à se présenter positivement. Lorsqu'elle parle de comment elle réagissait aux nuisances, par exemple, elle met en scène ses nombreuses tentatives pour parler avec ses voisins. Comme nous l'avons déjà rappelé, il ne s'agit pas pour nous d'établir « la vérité » de ce qui s'est passé, mais de suivre Christine dans son récit en relevant les valeurs qu'elle met en scène.

²¹⁸ À l'époque des faits, la mairie est encore sous l'administration municipale précédente. Comme Christine me l'anticipe (et comme il me sera répété par d'autres acteurs à plusieurs reprises par la suite), avec la nouvelle Mairie le service sera profondément restructuré. Sous l'administration Ménard, la médiation ne sera plus rattachée à la fonction d'« animation » mais à celle de « répression ». Ses effectifs seront réduits, et plusieurs médiateurs seront réassignés à d'autres services. En particulier, le précédent mode de fonctionnement, où les médiateurs étaient assignés de préférence à des cas relatifs à « leur communauté » sera changé, car jugé trop « communautaire ».

Christine suit les conseils de Milena : un « médiateur gitan » vient la voir pour recueillir sa version des faits et il se charge d'aller parler avec les voisins. Il effectuera trois visites, avant de revenir vers Christine en s'excusant de ne pas réussir à régler le problème. Faute de pouvoir lui proposer une solution, le médiateur lui conseille de déménager.²¹⁹ Christine se rappelle d'avoir été choquée par cette conclusion. Cependant, lorsqu'elle me raconte l'histoire, Christine m'explique que, pour ce qu'elle a pu en juger, le médiateur avait réellement fait de son mieux pour l'aider. Les voisins semblaient d'ailleurs faire preuve d'un certain respect pour le médiateur, ce qui la persuade que celui-ci devait avoir « fait ses épreuves des deux côtés. S'il est respecté des deux côtés ça veut dire... C'est-à-dire si les gitans le respectent, ça veut dire qu'il a pas un passé de Président de la République. Il était probablement un voyou qui après... ». Simplement, Christine conclut, malgré tout cela, même le médiateur n'y était pas arrivé. Au bout de quelques négociations ultérieures, le médiateur admet de ne pas réussir à résoudre le problème et, tout en se montrant profondément désolé de la situation, leur conseille de partir, car malheureusement il n'y aurait « rien d'autre à faire ». Après encore quelques mois de résistance, Christine et son mari finissent par céder : ils vendront la maison à peine un an après l'avoir achetée et ils déménageront dans ce quartier plus « calme », bien que plus cher aussi, où elle habite maintenant.

Christine m'explique qu'avec son ex-mari ils ont refusé de vendre leur ancienne maison à des connaissances, même si certains avaient manifesté un intérêt. Pour elle, ça aurait été leur causer du tort : ils ne savaient pas en quoi ils se mettaient.

J'ai tellement culpabilisé quand je l'ai vendue, parce que les acheteurs c'était des gens...Je veux dire, c'est des personnes avec qui on aurait pu être amis ! On les a fait visiter le matin très tôt, les Gitans ils dormaient encore... Après mes amis ont essayé de me rassurer, ils m'ont dit 'Tu sais, le bruit c'est quelque chose de très relatif...' [Les acheteurs] c'était des *expats*, ils vivaient à Tunis avant, alors on se disait 'Tunis, c'est quand même très bruyant...' Mais moi je ne sais pas, on a tous besoin de dormir...

Soupirant, Christine conclut qu'elle ne comprend pas pourquoi « les Gitans ne s'intègrent pas ». Avant cette histoire, elle remarque, Christine et son mari avaient aussi eu « des voisins Turcs. Parfaitement intégrés ! 'Fin, la femme portait le voile, mais jamais un problème ! ». De même pour des voisins qu'elle identifie comme « Arabes ». Christine sait d'ailleurs, comme elle le souligne elle-

²¹⁹ J'aurai ensuite l'occasion de parler directement avec Fernando, le médiateur qui s'était occupé de la situation de Christine. Désormais à la retraite, je rentre en contact avec lui par le biais d'autres connaissances dans le secteur de la médiation. Si Fernando fait porter une grande partie de notre conversation sur l'explication des mœurs de la communauté gitane et sur le climat de « tension » qu'il estime avoir été provoqué par la nouvelle mairie, nous arrivons aussi à échanger sur son ancien rôle de médiateur. Il m'explique se souvenir de ce couple, Christine et son ex-mari, qui avait finalement dû déménager à cause des nuisances sonores. Il se souvient notamment de ne pas avoir réussi à trouver de solution. Fernando m'explique qu'il y aurait « quatre ou cinq familles gitanes » connues des services sociaux et qui poseraient des problèmes « où que tu les places », mais qu'il s'agirait dans le fond d'un problème plus structurel de non-prise en compte des « différences culturelles » : d'après lui, il serait plus efficace de placer ces familles dans un même quartier, afin qu'elles puissent vivre selon leur style de vie sans déranger les autres habitants.

même, que d'autres personnes peuvent vivre à côté de voisins gitans, apparemment sans avoir de soucis avec cela.

Pendant toute la durée de notre cohabitation, j'observerai Christine interpréter toute interaction ou histoire ayant affaire, de près ou de loin, à des Gitans, à l'aune de cette expérience. Mais je l'observerai aussi essayer de composer entre, d'une part, les régularités qu'elle croit repérer dans le comportement des Gitans et qu'elle refuse de voir minimisées ou relativisées ; et, de l'autre, sa propre réalisation qu'une telle interprétation s'apparente aux postures essentialisantes et racistes qu'elle peut par ailleurs déplorer.

Ne pas dire la culture c'est « se voiler la face »

Un soir, en rentrant à la maison, Christine me demande comment s'est passée ma journée. Comme d'habitude, j'avais passé plusieurs heures avec Paul, éducateur de rue, pour le suivre dans son travail. Ce jour-là avait été particulièrement intense : dans la matinée, une fusillade avait eu lieu dans le quartier des Oiseaux.²²⁰ Avec Paul on s'y était rendu par hasard, mais en remarquant des voitures brûlées, des balles par terre et d'autres dégâts dans les environs, nous étions allés rencontrer un groupe d'habitants qui traînaient dans la place, l'air encore secoué par les événements. Si leurs comptes rendus de ce qui s'était produit n'étaient pas des plus clairs, plusieurs accusaient la mairie de ne pas s'occuper de leur quartier et d'avoir délaissé les zones populaires de la ville au profit du seul centre-ville. Je raconte donc cela à Christine.

- Noemi : Les habitants étaient assez enragés contre Ménard.
Christine : Pourquoi ?
Noemi : Ils disaient par exemple que le Maire vient les voir pour les élections, pour avoir leur vote, et après il fait rien...
Christine : Mais ce n'est pas vrai ! Il a beaucoup amélioré les conditions du centre-ville !
Noemi : Oui, mais eux dans leur quartier ils venaient de vivre une fusillade...
Christine : Mais les Oiseaux a toujours été les Oiseaux ! La Devèze a toujours été la Devèze ! Ça ne change pas !

Les dynamiques exactes de la fusillade n'étaient pas complètement claires. Les journaux locaux proposeront différentes versions : un règlement de compte lié au marché de la drogue, une altercation entre communautés gitanes rivales, ou encore une lutte pour le contrôle du quartier entre riverains et des nouveaux habitants d'origine maghrébine. Dans tous les cas, Christine ne me demande pas les raisons (même hypothétiques) de la fusillade, et ce sujet n'est donc pas abordé

²²⁰ Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, il s'agit d'un quartier connu localement comme étant habité en large partie par une population gitane.

dans notre conversation. L'occurrence de ce genre de situations « aux Oiseaux » est traitée par Christine comme régulière, voire presque inévitable.²²¹ Christine finit alors par naturaliser le problème : la situation dans les quartiers n'est pas du ressort de la mairie, car elle a toujours été pareille et ça ne change pas (et donc, semblerait-il, elle ne changera jamais).

Christine admet faire référence à l'expérience avec ses anciens voisins pour interpréter de nouvelles situations concernant les Gitans. La Mairie installe une nouvelle fontaine ? En passant par là, Christine me fait remarquer que des familles gitanes se sont regroupées dans un coin de la place, qu'elles laissent les enfants se baigner habillés, qu'ils crient, qu'ils occupent plusieurs bancs... Et elle conclut : « La vérité c'est que la mixité ne va pas marcher. Encore avec les Arabes... Mais eux ils ne vont jamais s'intégrer. Tu peux pas changer ce qu'ils sont ». Une autre fois, après être allée à l'inauguration d'une place en centre-ville, Christine me raconte ses impressions :

Christine : Les gitans qui bouffent, s'occupent pas de leurs gosses, qui s'approprient de l'espace, qui nous regardent... Il y avait la scène, la musique. Et le contraste : d'un côté toute la Béziers de gauche un peu bobo... et de l'autre côté les gamins qui hurlaient, les gosses en couche culottes, les femmes gitanes toujours assises, les mecs dans un coin... Puis vers [l'autre coin de la place] t'avais les maghrébins qui dealaient... Je trouvais que ça craignait. Franchement, je trouvais que ça craignait. Tu vois vraiment le contraste...ça donnait juste envie de partir. Tu vois vraiment qu'on se mélangera pas, ça peut pas fonctionner, personne ne s'intégrera à l'autre, personne ne fait l'effort... Moi je suis la première à dire 'Allez, on sort'. Je me dis c'est notre ville, sinon ça reste toujours en main à cette bande de zonards... Nous on est passée au milieu [de la place], mais les autres biterrois faisaient le tour... Tu vois la mayonnaise ne va pas prendre. Voilà donc maintenant t'as les jets d'eau, les gitans et la police.

(carnet de terrain, 1 août 2018)

Lorsqu'elle repense au médiateur qui l'avait aidée au moment des discussions avec ses voisins, Christine évoque toujours quelqu'un de très poli et gentil, loin des comportements qu'elle trouve reprochables. Mais malgré cela, Christine estime que la plupart des Gitans auraient des comportements nuisibles et que cela serait à comprendre en lien avec une culture spécifique, avec des normes et des styles de vie particuliers. Cela exercerait une influence tellement forte et profondément ancrée, qu'il ne faudrait pas s'attendre à des changements : les Oiseaux a toujours été les Oiseaux, la mayonnaise ne va pas prendre et on ne se mélangera pas.

Lorsqu'elle tient ces discours, Christine se fait souvent reprendre par ses proches. Désormais, elle dit avoir appris à ne pas en parler – ou à en parler seulement à ceux qui comprennent la situation, comme son amie Milena. De l'extérieur, on dirait plutôt que Christine se donne *l'idéal* d'arrêter de parler de ces questions, mais elle n'y arrive pas tout à fait : lorsque la situation se présente, elle a

²²¹ Ou « à la Devèze » qui, en l'occurrence, n'a pas de lien avec cette histoire et n'est pas connu localement comme un quartier gitan, mais plutôt comme un quartier maghrébin.

du mal à s'en empêcher. Non seulement elle estime avoir une connaissance de la complexité de la situation supérieure à celle de ses amis, en raison de son expérience directe, mais elle considère aussi qu'en parler correspond à un devoir, le devoir de ne pas taire une réalité.

Une fois j'assiste par exemple à une discussion entre Christine et Fiona, sa nièce de 23 ans qui habite dans une autre région et était venue la voir pour les vacances. Fiona, qui ne connaît pas Béziers, mais en entend régulièrement parler depuis quelques années, demande à sa tante comment ça se passe, en particulier en lien avec « le racisme du maire ». Christine lui répond :

- Christine : Tu sais, moi je suis persuadée qu'on est tous un peu racistes. Regarde : moi j'ai déménagé de ma maison à cause du couple de gitans. C'est une forme de racisme.
- Fiona : Mais non tatie, c'est pas du racisme, parce que tu n'es pas partie parce qu'ils étaient gitans, t'es partie à cause du style de vie de ce couple.
- Christine : (*d'un ton exaspéré*), Mais ils avaient ce style de vie parce qu'ils sont gitans !! Il ne faut pas se voiler la face ! Le problème c'est qu'ils veulent vivre dehors et rester entre eux. Alors il faudrait leur filer des endroits hors la ville, leur donner la possibilité de vivre dehors, entre eux. Mais à côté de nous... Parce qu'après ils invitent toute leur communauté, ils ont besoin de leur communauté, ils peuvent pas vivre seuls... Le problème c'est ça, c'est pas avec les individus pris singulièrement, c'est avec la communauté.

L'expérience avec ses anciens voisins revient encore. Si Christine ne regrette pas d'être partie (une autre fois elle me dira : « Moi j'ai déménagé et je me suis installée dans le quartier le plus bourgeois de Béziers. Et je paie pour ça. Et je te dirai plus : je m'y trouve bien et je veux pas partir ! »), cela ne résout pas la tension. Lorsqu'elle établit un lien entre le comportement de certains individus et leur appartenance à la communauté gitane, Christine fait elle-même un lien entre sa position et des postures essentialisantes. Critiquer des modes de vie qui ont une base « culturelle », ne pas arriver à habiter à côté de ces personnes, serait finalement une forme de « racisme ». Difficile de dire s'il s'agit d'une sorte de conclusion logique à laquelle Christine arrive malgré elle, d'une sanction qu'elle anticipe, ou d'une sorte de provocation (du type « si ne pas supporter le bruit est raciste, alors d'accord je suis raciste ! »). De ce que nous avons pu observer, il est probable que ce soit les trois en même temps.

Sa nièce Fiona essaie aussitôt de rassurer sa tante que non, elle n'est pas raciste.²²² Pour faire cela, elle puise dans le raisonnement individualisant : le problème résidait dans ces voisins spécifiques, dans ces individus, pas dans le fait qu'ils soient Gitans ou pas. Ramener le problème à une question d'individus semblerait pouvoir permettre à Christine de se distancier des positions racistes. Mais Christine refuse de prendre cette voie : la position individualiste – bien que moins dangereuse –

²²² Rien de surprenant en soi – nous savons que l'accord avec une autodépréciation serait un choix non-préférentiel (Pomerantz 1984). Ce qui nous intéresse ici est le type d'argument que Mélanie mobilise.

n'est pas totalement satisfaisante pour elle, car elle ne passe pas l'épreuve de réalité, elle ne correspond pas complètement à ce que Christine croit savoir sur cette question.

Conclusion : se dire raciste faute de mieux

Comme beaucoup d'autres acteurs que nous avons rencontrés à Béziers, Christine sait que ce qu'elle dit (et ce qu'elle fait) lui valent des jugements négatifs. Elle l'a intégré désormais et arrive à l'anticiper sans difficulté. Elle finit même par *argumenter* elle-même d'être raciste ou, au moins, par laisser ouverte cette possibilité. Elle ne voudrait pas l'être : elle n'a pas envie d'être vue comme raciste ni de se penser comme telle. Elle ne souhaite ni s'attirer des blâmes ni contribuer à des discours qu'elle estime dangereusement proches de l'extrême droite, dont elle se sent idéologiquement éloignée. Le racisme n'est pas quelque chose que Christine revendique volontiers, mais une provocation ou une conclusion à contrecœur : le résultat d'un blocage.

En même temps, elle estime que ceux qui émettent ces jugements négatifs ne comprennent pas ce qu'elle a vécu. Surtout du moment que ses anciens voisins se revendiquaient eux-mêmes gitans : c'était eux avant tout, se dit-elle, qui lui expliquaient que « chez eux » il y a telle ou telle tradition, et que « dans la culture gitane » on fait les choses de telle ou telle manière. Ses conclusions arriveraient alors après un long apprentissage théorique et pratique, qui s'est déployé sur la durée.²²³ Autrement dit, pour Christine, l'excès de moralisation qu'elle croit repérer chez la plupart de ses interlocuteurs serait avant tout la conséquence d'un manque d'expérience pratique et donc, nécessairement, d'un défaut de compréhension. Ainsi Christine se doit de réagir et de corriger des postures qu'elle estime mal avisées, incorrectes, voire néfastes pour son idéal de société.

Parler de ce qu'elle a vécu – et en parler d'une certaine manière, notamment sans glisser sur le rôle des appartenances ethno-raciales – devient pour elle un devoir en soi. Le cadrage individualisant - parler de simples individus malpolis, par exemple – lui se présente à plusieurs reprises comme une bonne sortie de secours : ça lui permet de se plaindre des nuisances, tout en contournant les risques associés aux postures racistes. En public, elle peut prendre cette voie des fois, notamment pour s'éviter de longues discussions. Elle peut même reconnaître un fond de vérité dans cette posture, du moment où elle est bien consciente que tous les gitans ne se comportent pas comme ses voisins. Cependant, le cadrage individualisant ne la satisfait pas totalement, car il lui semble contraster excessivement avec ses expériences empiriques.

²²³ Florence, que nous avons rencontrée dans le chapitre 1, arrivera par exemple à des conclusions similaires. En me parlant de certains problèmes qu'elle avait eus avec des voisins d'origine turque, elle réfléchit : « Ça y est, maintenant j'ai des comportements racistes. Quand je vois quelqu'un, tout de suite ((elle porte ses mains devant elle, les paumes à l'extérieur, comme en repoussant quelque chose)) : je mets de la distance ».

Finalement, d'après Christine, parler juste d'individus serait non seulement hypocrite, mais contreproductif : le problème ne serait pas, pour elle, « avec les individus pris singulièrement », mais avec ce que la communauté – et les normes qu'elle impose – ferait aux individus.

Chapitre 6 – Typhaine et ses collègues : l’individualisation comme idéal

Introduction : une communiste à la Devèze

Je rencontre Typhaine après plusieurs mois de terrain par le biais de Paul, son frère cadet, fonctionnaire municipal qui travaille comme éducateur de rue dans les quartiers prioritaires et que je suis pendant plusieurs semaines au cours de ses déambulations quotidiennes.²²⁴ Si à l’époque Paul travaillait surtout au centre-ville, il m’explique avoir grandi à la Devèze et être encore très lié à ce quartier. Une fois, pendant une pause déjeuner, il me propose d’y faire un tour. Sa sœur Typhaine y habite toujours : « Si tu veux connaître la Devèze, il faut que tu parles avec Typhaine. Elle habite au cœur du quartier. Tu verras. Elle pourrait même t’héberger si tu veux y passer un peu de temps ».

Typhaine, aujourd’hui presque cinquantenaire, grandit comme Paul à la Devèze, dans une barre HLM destinée à être bientôt démolie, conformément au nouveau plan de dé-densification urbaine. Leur famille, d’origine espagnole, s’y était installée au moment de la guerre civile. Une fois adulte, Typhaine s’éloigne de Béziers : elle va d’abord à Paris puis en Angleterre, où elle travaille comme serveuse et vit plusieurs mois dans un squat. C’est là qu’elle rencontre un jeune homme, originaire de Kabylie, avec qui elle a un fils, désormais âgé de plus de 20 ans. Toutefois, l’homme ne reconnaît pas l’enfant et rentre en Algérie. De retour à Béziers, Typhaine trouve un logement HLM à proximité de ses parents et enchaîne les petits boulots pendant de longues années : restauration, colonies de vacances, agriculture. Il y a quelques années, Typhaine décide de reprendre ses études, passe les concours et devient institutrice en école primaire.

Aujourd’hui, Typhaine réside toujours au premier étage d’un HLM à la Devèze et travaille à quelques pas de chez elle. Comme son frère, elle se montre très directe dans ses manières, ce qui peut parfois choquer les gens. « Nous sommes très *roots* », explique-t-elle en ajoutant que leur père les a élevés de cette manière. Ce dernier, grand lecteur des œuvres de Marx et Engels, a longtemps joué un rôle de premier plan au sein de la CFDT locale.²²⁵ Ayant hérité de la bibliothèque de son père après son décès il y a quelques années, Typhaine se revendique communiste. Elle ne fait pas mystère de voter pour la France Insoumise et d’en soutenir le candidat, Jean-Luc Mélenchon. Ainsi, Typhaine est très critique du nouveau maire de Béziers et dénonce notamment son « racisme ». En évoquant le Journal de Béziers, le magazine distribué par la municipalité tous les quinze jours, Typhaine commente par exemple :

²²⁴ Voir, par exemple, le chapitre 1.

²²⁵ « Confédération française démocratique du travail », groupe syndical interprofessionnel historiquement lié à la gauche marxiste radicale.

- Typhaine : Tu prends la couverture : que des Blancs, alors que la population de Béziers est bien colorée ! Après t'as les mots croisés sur la guerre d'Algérie. Au même moment où il y avait la commémoration de la fin des hostilités, donc le rendu des terres aux Algériens, donc la paix, Ménard change le nom d'une rue pour commémorer un militaire français qui avait participé à la guerre ! Ça a fait des manif, tu sais ? Au début je lisais, je voulais pas partir prévenue, je lisais et ça pouvait aller vers de bonnes choses, mais après tu arrives au dernier paragraphe et tu te dis 'Ah ben non, ça crains du boudin'.
- Noemi : Tu as un exemple ?
- Typhaine : Un article sur une expo sur les Gaulois, un truc national, une expo qui était à Paris aussi, qui montre que les Gaulois n'étaient pas des hommes primitifs, ils avaient des professions, ce n'est pas que les Romains qui ont tout ramené ici... Et tu lis le texte et tu te dis « OK ». Mais tu arrives au dernier paragraphe et ça y est : « Nous les Français » !

Peu de temps après notre rencontre, Typhaine m'invite à un évènement de la CFDT en occasion de la fête du premier mai. Ici, je l'observe entamer une conversation avec Oriane, une Professeure de collège installée à Béziers depuis moins d'un an. Parmi les discussions sur le travail, Oriane nous fait part de ses impressions sur la ville :

- Oriane : Quand je parle avec les gens, j'ai l'impression qu'ils glorifient Ménard. Dès qu'on commence une discussion, *pim*, tout de suite 'Ménard a fait ci, Ménard a fait ça...'
- Typhaine : Ah oui le ravalement des façades... N'importe quoi !
Typhaine parle pendant quelques minutes des changements au centre-ville, en mentionnant à un moment qu'elle est du quartier de la Devèze.
- Oriane : J'ai entendu dire que Ménard vient souvent à la Devèze...
- Typhaine : Il vient entretenir son électorat de ressortissant algériens militaires xénophobes ! (...) Tu les trouves aux halles couvertes à manger des huitres. L'autre fois y'avait un groupe qui était en train de faire leurs discours anti-immigrés... À un moment j'ai dit 'Pouvez vous me répéter vos noms s'il vous plaît ?' Il y avait des Lopez, des machins... Ah ! Morte de rire ! Comme si vous vos parents n'étaient pas venus immigrer en France !
- Noemi : Comment ils étaient arrivés à parler d'immigration, tu te souviens ?
- Typhaine : Je ne me souviens pas, mais comme ça, tu vois, ils sont assis là, une femme voilée passe devant eux et voilà « ceux-là ils me font chier ». Vous vous rendez compte, la dame est française ! C'est que depuis Ménard la parole s'est relâchée...
- Oriane : (*hochant la tête*) Hmm.
- Typhaine : Alors plutôt demandons nous qu'est-ce qui fait que cette dame n'a trouvé rien de mieux pour exprimer sa religiosité ! Ça c'est la question qu'on peut se poser !

Comme je n'aurai pas de mal à le saisir, puisque le sujet occupe une très grande partie de ses réflexions quotidiennes, Typhaine estime qu'aujourd'hui il y a un problème avec la montée de la religiosité visible et, plus largement, avec le « communautarisme ». C'est quelque chose qu'elle dit voir également dans son école, surtout chez ses élèves d'origine maghrébine. Dans sa classe,

Typhaine a « 18 élèves d'origine étrangère sur 24 », mais ajoute tout de suite une clarification: « Moi je te dis ceux dont *les parents se disent étrangers*. Parce qu'il y en a qui sont nés en France, leurs parents sont nés en France, ont fait toute leur scolarité en France, mais se disent toujours Arabes ! ».

C'est à partir de ces premières interactions que je commence à rentrer dans la vie de Typhaine. J'habiterai chez elle pendant près de trois mois. Elle m'invitera à la suivre aussi bien dans sa vie de quartier que dans sa vie professionnelle, m'ouvrant aussi les portes de son école pour des observations et des entretiens.

« Heureusement que je ne suis pas raciste ! »

Si le quartier de la Devèze tend à avoir une réputation compliquée en ville, Typhaine en parle très positivement. Elle estime que les gens de Béziers se font des films sur le quartier, alors que quelqu'un comme elle, qui y habite depuis toujours, sait qu'il s'agit d'une image erronée. Cela ne l'empêche pas de me mettre en garde sur la « mentalité Devèze », qui se concrétise dans des choses très pratiques : lorsque je déménage dans le quartier, par exemple, se pose la question des transports. La Devèze est desservie par différentes lignes de bus, mais les trajets prennent longtemps et le service s'arrête à 20h.²²⁶ Je m'achète donc un vélo d'occasion et Typhaine me demande si je veux utiliser son garage, au sous-sol, pour le ranger la nuit et les jours où je ne l'utilise pas. Trouvant cette solution peu pratique, je lui dis que je comptais plutôt attacher mon vélo à la grille en bas de l'immeuble, comme j'avais vu un autre vélo attaché au même endroit. « Ah non, je crois pas » - me répond-elle d'un ton sérieux. « Ce vélo-là est à un gars du quartier, c'est pour ça qu'on le touche pas. Le tien c'est pas du quartier, tu risques de ne pas recevoir le même traitement. C'est mentalité Devèze ». Ce n'est pas que Typhaine défend cette mentalité, mais elle la comprend. La Devèze, d'après elle, n'est pas un quartier facile pour ceux qui ne connaissent pas, il y a des formes de solidarité interne entre les habitants du lieu.

Dernièrement, toutefois, elle dit voir les choses changer. Un matin de mai, j'accompagne Typhaine au marché qui se tient chaque semaine juste en bas de chez elle. Nous nous baladons parmi les étals, Typhaine dit bonjour à plusieurs personnes – quelques clientes du marché, un commerçant... Elle s'arrête acheter des produits pour la maison. En train de ranger son porte-monnaie, le vendeur nous dit de faire attention à nos sacs car il y aurait souvent des vols pendant le marché.

²²⁶ On peut d'ailleurs souvent entendre les habitants de la Devèze dire qu'ils vont « à Béziers » pour dire qu'ils vont au centre-ville, un peu comme si la Devèze ne faisait pas partie de Béziers.

Nous continuons notre tour des étals, puis passons à la boulangerie pour acheter du pain avant de rentrer. C'est là où Typhaine s'aperçoit que son porte-monnaie a disparu.

Cet épisode a l'air de l'affecter pendant plusieurs jours. Ce qui la laisse interloquée, à son dire, n'est pas tant le fait d'avoir perdu quelque chose de valeur : finalement, elle réfléchit, il n'y avait que très peu d'argent liquide et des cartes relativement faciles à remplacer. Ce qui l'embête semble être surtout le fait qu'elle puisse avoir fait l'objet d'un vol dans son propre quartier. Deux jours après le fait, elle en parle encore : « Non, mais vraiment, ça me fait chier qu'on m'ait volé mon porte-monnaie au marché de la Devèze, je pensais pas qu'on me volerait au marché de la Devèze quoi ! J'ai loupé un truc quoi... Moi je suis de la Devèze ! ».

Être de la Devèze, pour Typhaine, est à la fois un fait objectif et un statut. Elle sait que le quartier a mauvaise réputation, mais elle défend le fait qu'il s'agit d'une image erronée liée à des conflits de classe. Pour elle, être de classe populaire et être de la Devèze sont deux choses liées et dont il faut être fiers. C'est pour cela qu'elle est très affectée par ce qu'elle identifie comme des fractures internes au quartier, notamment car pour elle il ne s'agit plus de divisions sur une base socio-économique, mais ethno-raciale. Elle me donne un exemple, d'il y a quelques années. Typhaine était chez elle, elle dînait avec quelques amis lorsqu'elle entend des petits tapotements sur sa fenêtre. Il s'agissait de petites billes en aluminium lancées par des jeunes garés juste en bas de chez elle. Typhaine se rappelle alors d'être descendue leur parler :

Je leur dis : 'Euh...vous ne trouvez pas qu'il y a un problème là ?' – 'Pourquoi, qu'est-ce qui se passe ?' – 'Bah on est là en train de diner et..' – 'C'est pas nous' – 'Alors, on ne va même pas commencer avec la question c'est vous, c'est pas vous. Il n'y a que les arbres ici' – 'Bah oui, mais on est chez nous'. J'étais scotchée. Je leur ai dit 'Non, mais tu as vu ma tronche ? Tu vois bien que je suis plus âgée que vous, alors que tu viens me dire que c'est chez toi... Ou que c'est plus chez toi que chez moi. Parce que c'est chez toi, à la limite oui, je veux bien, mais c'est chez moi aussi, tu vois bien que j'habite au premier !'. Et là il me dit : 'Non, mais ça c'est notre quartier' – 'Alors là, tu ne viens pas m'expliquer le quartier à moi, comment on habite à la Devèze. À moi ! Ha !' Mais je me dis putain ils ont du bol de tomber sur moi qui suis pas raciste et tout. Parce que sinon tu as des gens pour qui ça va faire leur jeu... !

Typhaine regrette en effet ce qu'elle décrit comme une « mise en avant des différences » qu'elle considère de plus en plus forte. Un matin de début juin, par exemple, Typhaine rentre à la maison, l'air énervé. Je lui demande si ça va. Elle me répond que « Oui...fin non, quoi ! » et me raconte d'être passée à la pharmacie du quartier, récemment reprise par un nouveau gérant à la suite du départ à la retraite du précédent :

C'est un rebeu qui l'a reprise. Pas de problème, tout va bien. Mais c'est eux qui mettent toujours leur différence en avant !

Le pharmacien lui aurait dit bonjour et demandé de quoi elle avait besoin, et Typhaine aurait donc commencé à lui expliquer. À ce moment, une autre dame serait rentrée dans la pharmacie.

Et lui [le pharmacien], qui était en train de me parler, s'arrête et commence à parler en arabe à la dame derrière moi. Moi j'étais là, entre les deux qui se parlaient en arabe au-dessus de mon épaule : *La-bass*²²⁷, *la-bass*... Quand ils ont fini avec tous leurs '*la-bass* moi, *la-bass* toi, *la-bass* tout le monde' on a repris. Mais c'est quoi ça ?! C'est où le respect ? En plus dans un lieu public ! Et en plus tu peux surtout rien dire, hein ! On va te dire que t'es raciste !

Parler arabe²²⁸ dans un lieu public ou partagé est souvent mentionné comme un problème par mes interlocuteurs biterrois. Cela est reconnu par certains acteurs arabophones, qui m'expliquent faire parfois attention à la langue qu'ils parlent en public, afin de ne pas donner l'impression aux seuls francophones de « vouloir les exclure » (c'est le cas, notamment, de certains responsables associatifs). Ce que Typhaine dit ressentir comme un manque de respect n'est pas seulement l'impolitesse d'entamer une conversation secondaire avec un tiers et de lui donner la priorité sur la conversation en cours, mais l'affichage d'une différence « dans un lieu public ».

Si la situation est elle-même dérangeante pour Typhaine, elle évoque également la frustration de ne pas pouvoir s'en plaindre ouvertement, sous peine de se faire taxer de racisme. Typhaine justifie cette crainte notamment sur la base d'une autre situation qui s'était produite quelques semaines auparavant. Dans la salle d'attente d'un médecin, deux femmes que Typhaine identifie comme « *rebeutes* » parlaient à voix très élevée.

J'allais très mal, j'attendais et j'en pouvais plus, elles gueulaient, en plus en arabe, même pas possible de rejoindre la conversation quoi...vraiment j'avais mal à la tête. Et j'ai soufflé. Comme ça (*souffle de façon ostentatoire, en regardant un journal imaginaire entre ses mains*). Une m'a dit : 'Vous avez un problème ?' - J'ai dit 'oui, en effet, j'ai un problème' – 'Ah oui je m'en doute bien c'est quoi votre problème, maintenant avec Ménard tous les fachos... !' (*en ouvrant grand les yeux comme à indiquer d'étonnement*) On ne peut plus rien dire à quelqu'un d'un peu basané que tout de suite on est fachos ! C'est pas possible, dès que tu dis quelque chose t'es tout de suite taxé de ce que tu n'es pas ! Enfin, je pense que j'aurais même pu discuter si elles ne m'avaient pas tout de suite taxé de fascisme ! On ne peut plus rien dire, c'est vrai, on ne peut plus rien dire ! Quand ils mettent en avant comme ça leur différence, et pas dans un but d'échange...

Si Typhaine assume d'avoir voulu signaler aux dames de faire moins de bruit – et de l'avoir fait de façon un peu passive-agressive à cause de l'agacement – elle conteste l'association de ce geste avec le contexte politique local. D'après le récit qu'en fait Typhaine, les dames auraient mobilisé la figure du maire et ses liens avec l'extrême droite pour cadrer la demande de silence comme une

²²⁷ Expression arabe, particulièrement utilisée dans les dialectes maghrébins, proche du « ça va » français puisqu'employable à la fois en tant que question et en tant que réponse.

²²⁸ La plupart de mes données sur ce point concernent l'arabe (et parfois le turc), la langue étrangère la plus susceptible d'être entendue en public. En revanche, l'anglais dans les espaces publics ne semble pas susciter les mêmes remarques. Cela semble moins être lié au fait qu'il s'agisse d'une langue européenne, qu'au fait qu'elle est généralement parlée par des touristes et non par des résidents.

forme de « racisme », au lieu de la prendre au sérieux (et changer leur comportement). Typhaine reproche donc à ces dames un manque de distanciation : au lieu d'interpréter cette situation *en tant qu'arabes*, elles auraient pu – et, d'après Typhaine, auraient dû – l'interpréter en tant que patientes, en tant que paires.

Puisque Typhaine estime que ces tensions deviennent de plus en plus fréquentes, elle tend à repousser ses visites médicales. Une fois, par exemple, alors que cela fait deux jours qu'elle dit avoir de fortes douleurs musculaires et prévoir de voir son médecin, elle m'explique que « En fait je connais l'ambiance dans la salle d'attente, pour aller chez mon toubib il faut que j'aie l'énergie ! ». Je lui demande ce qu'elle veut dire :

Ben... Comme il y a beaucoup de gens issus de l'immigration, ou immigrés... de Maghreb, je spécifie. Et tu sais, c'était le médecin de ma famille, le médecin de mon père et de mon grand-père. Donc comment te dire, ça fait un peu de temps, et cette salle d'attente je l'ai vue changer. Déjà, il y a les...les khouya, je les appelle. Ils arrivent, ils sortent les chaises à l'extérieur, dans le couloir du bâtiment, et ils restent là à papoter, les femmes à l'intérieur, dans la salle d'attente. Déjà, génial. Ensuite les enfants... Alors là quand il y a les enfants c'est la cata. Ils crient, ils bougent, il y a les gens qui vont mal, on est chez le toubib, et les parents ne font rien, tu arrives et ils ne te laissent pas la place... C'est le monde à l'envers, tous les codes qu'on nous a appris à respecter dans le vivre ensemble... !

Typhaine insiste qu'il ne s'agit pas d'une question de racisme, mais de respect des règles de politesse et de mixité. Ainsi, elle ne remarque pas seulement les formes d'impolitesse, mais aussi la division des rôles et des espaces entre hommes et femmes (des dynamiques qu'elle dit repérer aussi régulièrement chez les parents d'élèves). Mais lorsque ces comportements ne se produisent pas les choses se passent bien, y compris dans cette même salle d'attente. Lorsque les gens ne mettent pas leurs différences en avant, ou qu'ils le font dans le but de partager des connaissances, elle estime que les choses se passent très bien :

Un jour je suis allée chez le toubib, c'était un vendredi, ça devait être un jour férié.... Il y avait un couple de rebeus, et le mari était dans la salle d'attente. Que se passe-t-il donc ?! C'est nouveau ! Très bien ! Et après il y avait un autre homme, pas rebeu, un peu âgé, et il s'est mis à faire conversation, mais comme ça avec tout le monde. Il dit un truc du type 'Ah y'a pas beaucoup de monde aujourd'hui' et la rebeute lui répond : 'Eh oui ils sont tous à la mosquée, là ça va se terminer à telle heure, après ils vont tous arriver'. C'est la rebeute qui dit ça ! Donc lui, le vieux, commence à lui demander : 'Ah bon, mais en fait ça se passe comment, je me suis toujours demandé comment c'est à la mosquée, pourquoi ils prennent autant de temps pour prier...' Tu vois des questions comme ça, il était curieux. Et alors la rebeute et son mari se sont mis à expliquer. C'était chouette tu vois, c'était un bon moment d'échange. Et elle a fini par dire qu'en fait elle faisait exprès de venir pendant la prière parce que comme ça la salle d'attente est calme. C'était elle, la rebeute qui disait ça, j'étais morte de rire ! Et que ça l'embête quand tout le monde parle arabe, quand vu qu'elle porte un voile on lui parle directement en arabe... Après les gens ont commencé à arriver, un rebeu est arrivé et... Mais là c'est culturel, ça me dérange presque plus, je commence à connaître... Il arrive, il demande c'est qui le dernier et il commence tout de suite à négocier pour passer avant. Il s'adresse tout de suite aux rebeus, il leur parle en

arabe, le mec lui répond en français, comme ça on comprenait ce qui se passait : le type voulait passer avant. Toute de suite après, même chose avec un autre Arabe... Mais moi quand j'y pense je me sens mal pour eux, parce que c'est eux, eux, qui donnent la mauvaise image ! Et je me dis : moi je suis pas fasciste, mais un facho qui se trouve dans cette situation sûrement ça n'aide pas à le faire changer d'avis. Après évidemment il faut pas s'excuser de vivre parce qu'il y a quatre cons de fachos, mais sûrement ça n'aide pas...

Ce n'est pas le fait qu'il y ait des différences dans les styles de vie que Typhaine regrette, mais le fait de les prioriser dans les rapports avec le reste du monde social. Parler une langue que les autres ne peuvent pas comprendre, négocier des choses dans l'entre-soi, mettre en avant une différence ethno-raciale...tout cela fait partie de ce que Typhaine reproche à certains habitants du quartier, qui raisonneraient de plus en plus à partir d'une perspective qu'elle juge « communautaire ». Ces tendances seraient d'ailleurs renforcées par certains organismes associatifs, qui tendraient à insister sur les appartenances de ce type : Typhaine me parle par exemple de certaines fêtes des voisins organisées par des associations locales qui tendaient à reproduire ces divisions :

Les Gitans d'un côté, les Maghrébins de l'autre. Moi j'étais choquée, les organisateurs ne faisaient rien. C'est pas normal : tu peux arranger les chaises pour qu'il y ait plus de mixité ! Mais non. Je leur ai fait la remarque. Ils m'ont dit 'Non c'est comme ça'. Ah bon ? ça les dérangeait pas. Moi ça ne m'aurait pas allé.

Insister sur les différences ethno-raciales, d'après Typhaine, ferait perdre de vue les vrais clivages sociaux, à savoir notamment les inégalités socio-économiques. En mettant en avant leurs spécificités culturelles, linguistiques ou religieuses, ces habitants et ces associations n'affaibliraient pas juste la lutte de classe, mais ils feraient carrément le jeu de l'extrême droite. Lorsque ces partis dénoncent la supposée incompatibilité culturelle de certains groupes, la solution ne serait pas de revendiquer les différences, mais au contraire se comporter d'autant plus en « citoyens ». C'est ce sur quoi Typhaine essaie de militer dans son travail.

« Il faut oser le dire » : une réputation difficile à l'école

L'école est pour Typhaine un des lieux fondamentaux pour mener ce combat. Au cours de notre cohabitation, elle me parlera très longuement des problèmes pratiques qu'elle y rencontre sur ces questions et m'invitera même plusieurs fois à venir observer directement. Je la rejoindrai alors à plusieurs reprises notamment pour la pause déjeuner, ce qui me donnera accès à la cour de l'école, aux moments de récréation et aux discussions entre collègues.

L'un des points les plus urgents sur lesquels agir d'après Typhaine concerne la défense du principe de laïcité. À la maison, elle m'explique considérer la religion comme « une construction de pouvoir pour garder les gens dans l'ignorance ». Mais, comme elle tient à le préciser, le principe de laïcité

ne revient pas à une tentative d'éradiquer la religion : tout le monde est libre de faire ce qu'il veut chez soi ; simplement, la religion ne doit avoir aucune place dans l'espace public – surtout pas à l'école.

Pourtant, la présence de la religion dans son établissement se fait sentir : « Quand le jour de l'Eid tu as trois élèves en classe tu vois bien qu'il y a un gros problème de mixité ! ». Chaque année, Typhaine n'hésite pas à aborder directement le sujet avec les collègues et les parents d'élèves, en rappelant à tout le monde que l'école en France est obligatoire. La plupart de ses collègues semblent toutefois trouver ces absences acceptables. S'ils estiment que c'est un « droit » des familles musulmanes d'honorer leur religion, Typhaine trouve cette posture insupportable : « Pour eux c'est comme le droit de grève, quoi ! ».

Pour elle, ces soucis dérivent au moins en partie d'un manque de cohérence de la part de l'institution scolaire. En effet, comme les collègues lui font remarquer et comme elle le reconnaît elle-même, tout en étant formellement laïque l'école est néanmoins fermée pour les festivités de Noël, ce qui amène certains à plaider pour l'acceptation des célébrations du Ramadan aussi, par souci d'égalité. Typhaine, pour sa part, défend une position différente : il faudrait plutôt arrêter de rythmer le calendrier scolaire par des fêtes catholiques, donc en premier lieu arrêter de fêter Noël. Elle déplore par exemple le fait que l'on installe des crèches à l'entrée, que les Mairies livrent les sapins à l'école, que le personnel les décore... « Moi limite je serais pour décorer avec des trucs de l'hiver et mettre un panneau : 'Solstice d'hiver'. Eliminer tous les jours fériés religieux ! ».

Si l'école ne la suit pas dans cette bataille, Typhaine n'hésite pas à imposer ces règles dans sa classe. Ainsi, elle refuse par exemple de faire préparer aux enfants des décorations de Noël, comme le font au contraire ses collègues. Elle compare cela aux préparations de billets pour la fête des mères ou des pères – des pratiques qu'elle évite aussi, du moment où dans sa classe il peut y avoir des élèves orphelins ou dont l'un des parents est absent. L'attention portée à ces thématiques fait l'objet de pas mal de divisions entre collègues. Typhaine se dit choquée, par exemple, du fait que certains collègues peuvent dire aux élèves qu'elles fêtent Noël : c'est manquer de neutralité. L'inverse est vrai aussi : « J'ai entendu des collègues répondre à des enfants 'je suis athée'. Bonjour la neutralité ! Tu ne peux pas dire ça aux gamins non plus ! Mais si tu le dis à un inspecteur, ils vont dire 'Oh, tu exagères...' ». Si Typhaine admet que c'est souvent les élèves qui posent ces questions et qui parfois insistent pour savoir si la maîtresse fête Noël ou pas, pour Typhaine la position à tenir est claire : il faudrait leur dire que l'enseignant n'est pas en droit de répondre à cette question et que de toute façon la réponse ne devrait aucunement les concerner. Sur ces questions, Typhaine sait d'être considérée par ses collègues comme trop « rigide » et de faire l'objet de remarques récurrentes :

Dès que tu prends une position de neutralité, si tu es *vraiment* neutre, on te prend pour raciste. Ou pour anticatho. On me fait la remarque, à chaque fois [chaque Noël] : 'Dis donc, ça va pas t'énerver cette année ?'. Mais moi je dis plus rien, 'Vous savez ce que je pense, j'ai pas besoin d'afficher mes opinions à nouveau'.

Sa posture laïque – ou « républicaine », comme elle l'appelle de préférence – ne concerne pas juste les discours, mais se traduit aussi dans des choses très pratiques. Au moment du repas à la cantine, par exemple, il arrive souvent que certains enfants hésitent sur les plats et qu'ils lui demandent : « Maîtresse, est-ce que je peux manger ça ? ». Suivant Typhaine, ce que les enfants veulent savoir en posant cette question c'est en réalité si le repas contient du porc. Cependant, elle fait semblant de ne pas entendre ce sous-entendu et choisit de répondre simplement : « Oui, bien sûr, tu peux le manger, ça te fera pas mal ». Il arrive des fois que l'enfant insiste, en explicitant ses soucis, ce à quoi Typhaine tend à répondre de façon très cash : « Ah ben écoute c'est pas à moi de faire la police religieuse ! C'est un repas complet, tu peux le manger. Si tu veux pas le manger, ne le mange pas : ça voudra dire que tu mangeras mieux ce soir à la maison ».

De même pour les questions vestimentaires. Un midi de mai, par exemple, les enfants - âgés de 7 ou 8 ans - sont en train de jouer dans la cour. Sonya, une fille de sa classe, est assise à l'ombre l'air un peu contrarié, ce qui surprend Typhaine puisque Sonya est habituellement très active et joyeuse. Elle s'approche de la fille et lui demande ce qui se passe. Sonya répond qu'elle a chaud. Typhaine lui suggère alors de retrousser son legging : « Tu vois, c'est un tissu souple, tu peux le retrousser jusqu'aux genoux... ». Sonya répond qu'elle l'avait déjà fait, mais qu'elle l'a de nouveau baissé. Quand Typhaine lui demande pourquoi, la fille indique une de ses camarades de classe : « Parce qu'elle m'a dit que c'est les prostituées qui montrent leurs jambes ». Il ne passe pas cinq secondes que Typhaine est en train de demander des précisions à l'autre fille. Celle-ci explique que ses parents ont dit que les femmes qui montrent leurs jambes sont des prostituées, ce qui déclenche la réaction de Typhaine (qui ce jour-là porte elle-même une jupe) : « OK, regarde-moi bien. Je porte une jupe, donc je suis une prostituée, c'est ça ? ». La fille ouvre de grands yeux et, l'air déconcerté, bégaye un « Non ». Typhaine conclut sans ménagement : « Alors peut-être que tes parents parfois disent n'importe quoi ! ».

En se rassoyant, Typhaine m'explique que ce sont des choses qui arrivent « tout le temps », mais que justement pour cela il ne faut pas avoir peur de rentrer dans la confrontation directe avec les élèves. Typhaine enchaîne les anecdotes :

[Pendant le Ramadan] j'ai des élèves qui font le jeûne. À l'école élémentaire ils devraient pas, mais leur famille leur demande... et les remplaçants acceptent de ne pas leur faire EPS²²⁹. Ils savent qu'avec moi et Caroline [sa collègue] ça marcherait pas. Mais eux ils disent oui. Alors que le règlement dit qu'il ne faut pas faire ça : laïcité ! (...) L'autre jour une élève de Caroline a vomi parce qu'elle jeûnait. Caroline lui a dit (*d'un ton sec*) : 'Alors

²²⁹ Education physique et sportive.

peut-être que quand tu viens à l'école tu dois manger, ton cerveau travaille, tu en as besoin. Et en plus t'es même pas pubère, alors ! Il faut oser le dire, quoi ! Mais [la plupart des collègues] ne le font pas ! Et pire : si tu vas en parler avec un inspecteur, je doute qu'ils diraient quelque chose. L'objectif est : pas de vagues. Pendant ces périodes [le Ramadan], la seule chose qu'ils espèrent c'est que ça se passe sans vagues. Quand j'ai enseigné le système reproducteur, j'ai eu des gamins qui mettaient leur trousse sur les dessins. Or, sur le règlement il y a écrit qu'un enfant dans une école publique n'a pas le droit de refuser un enseignement. J'ai demandé à l'inspectrice, elle m'a dit : 'Laissez faire'. Laissez faire ! Pour ne pas faire de vague. Et alors la gamine qui ne veut pas aller à la piscine parce que c'est une piscine mixte, laissons faire ! On a un problème de natation en France, beaucoup de monde ne sait pas nager, ça devient presque un problème de sécurité nationale ! Mais bon, les gamines ne peuvent pas aller au cours de piscine, laissons faire ! (...) Il faut oser dire les choses ! Parce qu'après parfois on entend 'Ils imposent leur culture'. Moi je dis, 'Oui - mais seulement si on les laisse faire !'

Pour tout cela, Typhaine a une réputation très controversée au sein de l'école. Certaines collègues tendent à lui donner raison en privé, mais ne la suivent pas dans ses pratiques. Caroline, 30 ans, une des enseignantes les plus jeunes de l'école, est l'une des seules à prendre explicitement Typhaine comme exemple. Typhaine m'avait déjà parlé d'elle comme de l'une des collègues avec qui elle s'entend le mieux, notamment depuis qu'elle a vu que Caroline « n'a pas peur de dire les choses et de rentrer dedans quand il le faut ». En nous présentant lors d'un déjeuner à l'école, Typhaine explique à Caroline que je suis à Béziers pour une recherche de sociologie et l'encourage à me raconter comment les choses se passent dans sa classe. Caroline ne se fait pas attendre et commence tout de suite à m'expliquer que dans cette école il est très important d'insister régulièrement sur certaines bases du droit français :

- Caroline : Une fois j'ai expliqué le rôle du fonctionnaire de l'État. À la fin, j'ai demandé [à la classe] : 'Et donc moi, qui suis fonctionnaire d'État, c'est qui mon chef ?'. On m'a répondu : 'ton mari' ((*elle porte ses mains sur les yeux*)). 'D'accord. Réexpliquons dès le début.' (...) Une autre fois ils ont regardé un film où il y avait un couple homosexuel, ils étaient tous choqués. 'C'est pas bien... !'. En fait, ils savent que c'est pas bien, mais ils savent pas pourquoi.
- Typhaine : Ils *pensent* que c'est pas bien, pas 'ils savent'.
- Caroline : Oui. Ils *pensent* que c'est pas bien, oui, mais après ils savent pas pourquoi. Une fois je leur ai dit : 'Est-ce qu'on peut changer de religion ?' et après on en a parlé, je leur ai dit on peut même ne pas en avoir, de religion. Et ils étaient tous choqués. Mais moi je leur dis, tu as le droit de ne pas avoir de religion. Et même ils étaient tous choqués quand je leur ai dit qu'on pouvait avoir des enfants sans être mariés. Ils pensaient qu'il y avait une loi qui interdisait d'avoir d'enfants sans être mariés !
- Typhaine : ((*vers moi*)) Nous notre rôle c'est ça aussi, de leur enseigner ce que dit la loi. En tant que fonctionnaires de l'État nous devons passer ça aussi.

Dès que l'occasion se présente, Typhaine et Caroline tendent à faire équipe. Elles me racontent par exemple de la façon dont elles ont décidé comment gérer la distribution des formulaires pour les cours de langue d'origine. Dans le cadre d'un dispositif ministériel, leur école offre la possibilité aux élèves de parents immigrés dont la langue maternelle n'est pas le français de garder un lien

avec la langue et la culture d'origine avec des heures dédiées.²³⁰ En début d'année, les enseignants avaient donc été mandatés afin de distribuer des formulaires d'inscription aux élèves potentiellement concernés. À la base, Typhaine avait décidé de ne pas distribuer les formulaires en estimant que cela « faisait du communautarisme », trouvant en cela également le soutien de Caroline. Mais lorsque la mère d'un élève leur avait demandé explicitement le formulaire, les deux collègues s'étaient vues forcées de les distribuer. N'étant pas satisfaites par cette situation, elles décident alors de donner le formulaire à *tous* les élèves, dans l'esprit de minimiser autant que possible l'aspect communautaire de la pratique. Si cette option leur paraît somme toute la moins pire, elles estiment néanmoins que « l'école nous met dans la position de discriminer ».

Or, l'un des problèmes dans sa relation avec les autres collègues semble justement porter sur ce qui relève de la discrimination. L'un des plus gros sujets de discussion concerne par exemple la possibilité de prendre les « mamans voilées » comme accompagnatrices lors des sorties scolaires. D'après Typhaine, le principe de laïcité ne le permettrait pas : si les parents d'élèves ont le droit de s'habiller comme ils le souhaitent lorsqu'ils assistent aux réunions avec les enseignants ou qu'ils viennent chercher leurs enfants à l'école, le moment où ils participent à une activité en tant qu'« accompagnateurs scolaires » leur statut serait assimilé à celui de « fonctionnaire d'État » et ils seraient donc soumis aux mêmes obligations de neutralité. Ainsi, Typhaine refuse régulièrement de prendre les mamans voilées en sortie scolaire, sauf si elles acceptent de retirer leur voile pour l'occasion.

Il ne s'agit pas, d'après elle, uniquement d'une question vestimentaire ou symbolique. Il s'agit plus généralement du manque de « liberté de conscience » que cela entraînerait pour les enfants. Elle me raconte par exemple de ce qui s'était passé une fois lors d'une sortie scolaire organisée par une collègue d'une autre école qui, d'après Typhaine, « n'avait pas fait de tri de neutralité » et avait accepté des mamans voilées comme accompagnatrices. Pendant le repas, certaines d'entre elles auraient « fait un esclandre – elles ont enlevé le plat de devant les enfants : 'Ne mangez pas, ça craint, c'est *haram*'. D'autres mamans qui leur disaient : 'Mais ça va pas la tête ?!'. Des scandales ! En sortie scolaire ! ». Les accompagnateurs qui afficheraient des symboles religieux risquent en somme de se comporter en ce que Typhaine qualifie de « prosélytes », se sentant autorisés à exprimer un avis sur les choix vestimentaires des enfants ou sur les repas proposés par la cantine... En un mot, à se comporter en « police religieuse », ce que Typhaine refuse catégoriquement de permettre. Cela pose des problèmes pratiques : du moment où la plupart des parents de sa classe sont musulmans, que les pères tendent à ne pas être disponibles et que les

²³⁰ Ces heures sont facultatives, elles se déroulent en dehors des cours réguliers et sur souhait de la famille.

mères d'un côté souhaiteraient participer aux activités, mais de l'autre côté, refusent de retirer leur voile, les sorties scolaires sont particulièrement difficiles à organiser.

Par le passé, les positions de Typhaine sur ces questions ont d'ailleurs pu prendre des proportions bien plus grandes que la simple annulation d'une sortie scolaire. Autour de 2010, une association musulmane locale l'avait accusée de discriminations et était arrivée à organiser des manifestations contre elle devant son école. Typhaine se souvient de cette période comme d'un moment particulièrement difficile : si elle considère qu'il s'agissait d'un groupe de « militants islamistes », et non de la majorité des parents de son école, les accusations étaient violentes et elle commençait à craindre pour sa sécurité. À partir de ce moment-là, Typhaine commence à faire attention dans ses déplacements à pied entre son domicile et l'école, une forme de vigilance qu'elle n'a jamais arrêtée depuis : « Je fais gaffe à qui je croise. Qui me dit bonjour, comment il me le dit. Je suis pas en panique, mais je suis vigilante ». À l'époque des manifestations contre elle, Typhaine se souvient d'ailleurs d'être arrivée à dire à sa famille, ainsi qu'à Robin, le directeur de l'école : « Ne vous étonnez pas si je prends un jour un coup de couteau, ça m'étonnera pas. Parce que c'est possible avec des abrutis pareils ! ». Cette situation était arrivée jusqu'à l'inspectrice de l'éducation nationale en charge de son école, qui aurait conseillé à Typhaine de prendre les mamans voilées en sortie scolaire, mais elle aurait refusé :

Je lui ai répondu : 'J'ai entendu votre conseil, je ne vais pas le suivre. C'est hors de question. Ces parents sont prosélytes. Moi je me sens responsable de protéger la liberté de conscience des élèves, tant qu'ils sont à l'école. C'est aussi simple que ça, c'est ça la laïcité. L'école c'est un lieu où les enfants doivent se sentir libres de dire ce qu'ils ont envie de dire, de penser ce qu'ils ont envie de penser. Et pas de recracher les discours de leurs parents, de leurs voisins... Non. Sinon tu ne construis jamais ta liberté de conscience.

Les collègues de Typhaine (encore une fois, à l'exception de Caroline) estiment que ses positions sont trop conflictuelles. De leur côté, elles prônent pour plus de flexibilité : elles acceptent les mamans voilées en sortie scolaire, répondent aux questions des enfants sur les repas à la cantine, décorent les sapins de Noël et ainsi de suite. Dans des écoles d'autres quartiers, j'ai d'ailleurs pu entendre les enseignants parler de clivages presque identiques. Une enseignante, par exemple, m'explique que dans son école il y a plusieurs soucis d'absentéisme et de manque de discipline avec les enfants gitans. Pour sa part, elle ne soulève jamais la question de cette appartenance, parce qu'elle considère que « il ne faut pas parler des différences, surtout à l'école. Mais en même temps c'est eux qui mettent souvent en avant les différences ». Lors des sorties scolaires, par exemple, des parents refusent d'autoriser leurs enfants à prendre les transports « parce qu'ils disent 'Nous les gitans on ne fait pas confiance aux transports en commun' ! ». Entre collègues, elles ne sont pas d'accord sur la façon de gérer ces questions : certains choisissent de prendre ces différences au sérieux et de ne pas insister (avec la conséquence, toutefois, que les sorties scolaires

qui prévoient des déplacements en transports publics sont annulées) ; d'autres préfèrent ignorer complètement ces revendications d'appartenance et insistent sur l'importance d'imposer une règle commune pour tout le monde (quitte à accepter que les élèves appartenant à la communauté gitane – parfois la majorité de la classe – ne participeront pas à la sortie).

Pour sa part, Typhaine est loin de vouloir discriminer une partie de ses élèves. Bien au contraire, ses pratiques découlent de ce qu'elle voit comme une façon de lutter contre les discriminations : pour elle, c'est justement en traitant tous de la même manière, en mettant en avant l'appartenance commune à l'école ou à la nation – c'est-à-dire en tant qu'élèves ou en tant que citoyens, et pas en tant qu'Arabes, Musulmans ou autre – qu'on éviterait les discriminations. Au contraire, ce serait justement par cette revendication d'une différence que les gens finiraient par « se discriminer tous seuls ». Ainsi, lorsque des enfants hésitent sur un plat à la cantine, que deux filles se chamaillent au sujet de la longueur d'un leggings ou que des parents refusent d'inscrire leurs enfants au cours de natation, ce qui se joue dépasse largement la situation spécifique : pour Typhaine, cela concerne l'avenir de la société française tout entière.

Mobiliser la loi pour faire passer du « nous » au « je »

À chaque fois que la religion fait son apparition dans l'espace public, que ce soit à l'école ou à l'extérieur, Typhaine tend à l'interpréter comme l'énième exemple d'une véritable urgence sociale. En mars 2019, par exemple, les chaînes d'info locales relayent l'histoire d'une jeune femme qui s'était vue refuser le dépôt d'une candidature pour le poste de vendeuse dans un magasin de lingerie à Montpellier. La responsable, en la voyant porter le voile, lui aurait répondu qu'elle ne recrute pas de femme voilée (en précisant qu'il ne s'agissait pas de « racisme », mais d'une question de « féminisme »). La jeune femme avait ensuite dénoncé la chose avec une vidéo sur les réseaux sociaux. Elle y explique à quel point cette discrimination l'avait fait pleurer, pendant que le journaliste remarquait aussi que la jeune femme parlait « les larmes aux yeux ». En regardant ce reportage, Typhaine s'exclame :

Mais elle ne se pose pas la question du mal, de la tristesse que ça peut faire à une Française de voir toutes ces femmes revenir en arrière ? Parce qu'il y a ce retour à la religion, et d'un côté je me dis c'est un problème avec la société, on a loupé un truc, les gens se sentent tellement peu intégrés qu'ils vont vers ça, et j'en suis désolée...moi je ne suis pas enragée, je suis *triste* de voir ça !

Si Typhaine répète que « tout le monde est libre de croire ce qu'il veut », la religiosité visible est pour elle un retour en arrière, qui risque de mettre en danger les acquis du droit français, notamment en termes de laïcité, d'égalité homme-femme et de principes de non-discrimination. Elle est d'autant plus affectée du moment qu'elle trouve les réactions à ces situations ni unanimes

ni cohérentes : dans ce cas, par exemple, la direction avait diffusé un communiqué où, tout en présentant des excuses à la jeune fille et en affirmant que la marque s'oppose à toute forme de discrimination, précisait aussi que les employés en contact avec la clientèle sont tenus à respecter « une totale neutralité dans leur expression comme dans leur apparence ». Si cela semblait justifier le refus de la candidature, la responsable du magasin en question avait néanmoins été licenciée. D'après Typhaine, ces incohérences sont dangereuses car elles risquent de créer un cadre flou. Pour elle, il s'agit plutôt de rappeler avec fermeté ce que dit la loi.

Cela est d'autant plus urgent dans le cas du service public, comme en ce qui concerne encore une fois les mamans voilées pour les sorties scolaires. En mai 2019, par exemple, une manifestation est organisée à Montpellier pour protester contre un amendement à un projet de loi qui viserait à interdire spécifiquement le port du voile aux accompagnatrices de sorties scolaires. Typhaine me lit l'article (Alazet 2019) à voix haute, alternant la lecture à ses commentaires :

« [Les manifestantes] estiment que cet amendement du projet de loi sur l'école est discriminatoire ».

C'est vous que vous discriminez toutes seules 'tites poulettes !

« Pour Anissa Souidi, qui accompagne régulièrement les sorties scolaires, c'est l'incompréhension : 'En quoi ça dérange qu'on soit voilée dans la rue avec nos enfants ? Même les maîtresses sont d'accord, elles respectent notre identité' »

C'est pas vrai.

« Même étonnement de la part de Sophia El Benalali, qui dénonce un texte discriminatoire. 'Un enfant dont la mère n'est pas voilée aura droit de l'avoir auprès de lui en sortie scolaire, mais pas un enfant dont la mère est voilée. C'est de la discrimination' »

Mais moi je peux considérer qu'un enfant qui a la mère voilée pose un problème au bon déroulement de la sortie scolaire !

« Cet amendement a été voté par les sénateurs Les Républicains le 15 mai 2019 dans le cadre de l'examen du projet de loi du ministre de l'Education Nationale. Le texte prévoit d'interdire le port de signes religieux ostentatoires aux accompagnateurs des sorties scolaires, mais, dans la pratique, il vise essentiellement le port du voile par les mères musulmanes ».

Mais c'est elles qui disent que ça les vise elles spécifiquement ! Elles sont des militantes...parce qu'après : que les mamans. Donc les papas n'accompagnent pas, que les mamans !

« Par ailleurs, un arrêt du Conseil d'État en 2013, plus haute juridiction administrative française, avait estimé que ce type de texte contrevenait à la loi : 'Le devoir de neutralité s'impose aux seuls fonctionnaires et il n'existe pas de catégorie juridique de 'collaborateurs' ».

C'est faux ! Même le Conseil d'État dit des conneries !

« Pour les conseillers d'État, les situations doivent s'apprécier au cas par cas. 'Des décisions d'exclusion de certains parents sont justifiées si elles sont rendues nécessaires par le maintien de l'ordre public et le bon fonctionnement du service public.' »

C'est la folie, alors on fait du cas par cas ! C'est ça le problème ! De toute façon t'inquiète pas, elle risque pas d'être approuvée cette loi [d'interdiction du voile pour les accompagnatrices]. Ils se chient tous, les politiques !

Si la politique n'est pas au niveau de l'idéal et que la loi est réduite à un rôle d'arbitrage au cas par cas, le rôle du fonctionnaire d'État, et encore plus celui d'enseignant de l'école publique, assume pour Typhaine une importance capitale. Par exemple, elle se trouve régulièrement à « rappeler la loi française²³¹ » aux parents d'élève, en palliant en cela à la « langue de bois » qu'elle estime caractériser ses collègues sur certains sujets. Une fois, par exemple, certains parents – « Musulmans », me précise-t-elle – viennent se plaindre de l'inclusion dans le programme scolaire d'un module sur le consentement sexuel. Les parents demandent à l'école d'organiser une réunion à ce sujet : alors que normalement les pères tendent à ne pas venir aux rendez-vous, Typhaine m'explique, cette fois ils étaient là : ils demandaient de retirer ce module du programme de l'année.

Alors là, Robin [le directeur] est toujours démuni. Mes collègues ne disent rien. La seule qui est intervenue c'est moi. J'ai dû rappeler aux parents que la majorité sexuelle était à 15 ans en France. Que les enfants avaient accès à l'avortement et à la pilule, ils avaient le droit de s'envoyer en l'air sans le consentement des parents et ils n'étaient pas obligés de se marier. Mais que par contre leur consentement était nécessaire pour qui se passe quoi que ce soit. Et que du coup il est essentiel de leur enseigner le consentement. Dès le plus jeune âge. Tu vois ? C'est juste de la protection pour les enfants. Mais je suis la seule à l'avoir fait, et à le dire, dans mon école. Quand il faut ouvrir la gueule, y'a que moi. S'il faut parler, c'est moi ! Tous les autres ferment leur gueule, tu vois ? Mais il faut leur expliquer la loi. La loi française. C'est au programme et en conformité avec la loi. (...) Après ils sont très contents que je le fasse à leur place ! Les collègues me disent 'Ah heureusement que tu étais là ! Nous on se sent pas capables de parler de ces choses-là !'. C'est quand même un problème qu'en 2019 il y a encore des enseignants qui ne soient pas à l'aise de parler de la loi française !

Caroline et Typhaine répètent souvent qu'une partie fondamentale du rôle de l'enseignant est de rappeler « ce que dit la loi », y compris directement aux enfants. Dans mes observations en classe, cette thématique revient régulièrement. Cela est particulièrement fréquent lorsque Typhaine parle d'égalité homme-femme ou de laïcité, mais aussi à d'autres occasions.

Une fois, par exemple, la classe avait regardé ensemble le film français d'animation *le Tableau*. L'histoire parle des personnages d'un tableau laissé inachevé qui partent à la recherche de leur peintre. Les personnages se divisent en trois groupes : ceux qui sont entièrement terminés (les « Toupins »), ceux qui sont presque terminés, mais qui manquent encore de quelques touches de couleur (les « Pafinis »), et ceux qui ne sont que des ébauches (les « Reufs »).²³² À la fin du visionnage, Typhaine guide la discussion en classe, en demandant aux enfants de réfléchir à la signification du film. En partant de leurs premières remarques, elle les encourage notamment à

²³¹ Il ne s'agit pas pour nous de nous prononcer sur ce que dit la loi française à ces sujets et d'établir si Typhaine interprète cela correctement ou pas. Comme cet exemple le montre bien, cela fait manifestement l'objet d'interprétations et de négociations entre acteurs sur le terrain.

²³² Les noms des personnages sont des jeux de mots : « Tout peints » devient « Toupins », « Pas finis » devient « Pafinis » et « Rough », terme anglais pour une ébauche, devient « Reufs ».

réfléchir à pourquoi les personnages restent divisés en groupes. Après quelques interprétations différentes par certains élèves (« pour mieux se cacher des périls », etc.), une fille propose que ce soit une question de « racisme ». Typhaine encourage alors la classe à explorer cette option. À un moment elle demande, si on devait transposer ça dans la vraie vie,

- Typhaine : Qui pourraient être les Toupins et qui pourraient être les Pafinis ? À ton avis, à ton avis, juste à ton avis. Il n'y a pas de bonne réponse ou de mauvaise réponse.
- Elève1 : (...) Les Blancs pourraient être les Toupins et les noirs les Pafinis.
- Elève2 : On a pas le droit de dire ça.
- Typhaine : Ah ben si. On peut constater que quelqu'un est d'une couleur et que nous on est d'une autre couleur ! Le constater c'est pas du racisme. 'Ah tiens, t'es plus bronzé que moi !'. C'est pas du racisme. Le racisme c'est autre chose.
- Elève2 : Non le racisme c'est 'toi t'es Noir, j'aime pas le noir'
- Typhaine : Hm. OK. Déjà c'est différent.
- Elève3 : C'est le constater méchamment.
- Typhaine : Le constater méchamment ? Ça je sais pas...

L'heure se termine très peu après cet échange. La classe n'arrivera pas à formuler une définition du racisme, au moins pour cette fois. Mais en rentrant à la maison, Typhaine m'avouera qu'elle est satisfaite d'avoir eu l'occasion de « clarifier un minimum » ce que dit la loi sur ces questions. Elle estime voir les élèves très confus sur certains points, au point par exemple de penser que « constater une différence de couleur » est déjà du racisme. Son rôle, en tant qu'enseignante, est aussi de clarifier le cadre légal.

Mais d'autre part, il s'agit aussi plus généralement d'apprendre aux élèves à « penser avec leur tête », à se comporter en tant que *citoyens* – ce qui, comme Typhaine le résume, veut dire apprendre à se comporter en tant qu'*individus*.

Dans les débats [en classe] souvent quand tu poses la question aux gamins « qu'est-ce que tu penses de tel sujet », quand ils parlent tu sens qu'ils ne disent pas ce qu'ils pensent *eux*, tu sens derrière toute la communauté. Mais j'essaie de leur dire qu'ils peuvent exprimer leur opinion personnelle. Tu as le droit – moi je reviens toujours à la loi – en France, en tant qu'individu, tu as le droit d'exprimer ce que tu penses.

L'objectif, pour Typhaine, est d'arriver à émanciper les enfants, afin qu'ils gagnent en distanciation. Autrement dit, il s'agit pour elle d'arriver à les faire penser et exprimer non pas en tant que membres d'une communauté quelconque, mais en tant qu'individus. Ainsi, elle m'explique que son rôle serait avant tout de « les faire passer du 'nous' au 'je'. Moi je leur dis : 'je veux savoir ce que tu penses *toi*, pas ce que pensent tes parents ou ta communauté !

Elle fait par exemple cela lorsqu'elle aborde le sujet de la liberté d'expression – qui, elle souligne, « fait partie du programme ». Chaque année, Typhaine fait des séances de lecture de *Mon Quotidien*, un journal d'actualité pensé pour les enfants entre 10 et 13 ans. Deux des « mascottes » qui

reviennent régulièrement dans *Mon Quotidien* sont des personnages inventés par Charb, l'un des dessinateurs tués en 2015 lors de l'attentat au journal satirique *Charlie Hebdo* (dont il était directeur depuis 2009). Chaque année, lorsque Typhaine introduit la lecture du quotidien en classe, elle parle des caricatures de Charb et de l'attentat dans lequel il a perdu sa vie avec plusieurs collègues, afin d'introduire, entre autres, le principe de la liberté d'expression. Elle me raconte que cette année²³³, par exemple, un élève lui a demandé :

Il me dit : 'Mais maitresse vous les avez les caricatures pour qu'on les voit et tout ?'. (*Elle rit*). J'ai dit : ' Non. Non non, je les ai pas. Mais de toute façon je vous les montrerai pas quoi, parce que c'est pas des caricatures pour des enfants. C'est un journal d'adultes, donc j'ai pas à vous montrer des caricatures euh... voilà. Après – j'ai dit – si vraiment c'est quelque chose qui te titille de curiosité tu peux parfaitement faire une recherche internet à la maison, avec un adulte – pas tout seul – et de voir de quoi... Y'a vraiment aucun souci. Et si jamais tu as besoin d'en rediscuter on en rediscute. Y'a vraiment aucun souci.' OK. Le lendemain. Mais vraiment le lendemain, hein ? 'Maitresse j'ai cherché hier soir avec papa.' 'Oh putain' - je fais - 'D'accord...Et alors ?' 'Ah, il me dit, mais moi... moi j'ai pas aimé, hein.' 'D'accord - j'ai dit – OK. T'as pas aimé. T'as le droit, hein ? Mais pourquoi t'as pas aimé ? Qu'est-ce qui fonde le fait que tu n'aimes pas ?' – 'Ah parce que - il me dit - c'est un personnage de la religion...' Et tout de suite il bascule, il me dit 'Et puis nous...'. J'ai dit 'Qui nous ? Je suis en train de parler à toi, Nasser, et toi tu me réponds 'nous'. T'as plein de personnes à l'intérieur de toi-même ?' – Il me dit 'Non, mais nous les musulmans...' – 'Mais Nasser, t'es pas Musulman : t'es un enfant ! C'est d'ailleurs pour ça que tu vas à l'école, pour construire ta conscience. Tes parents sont Musulmans, tu vis selon les préceptes de tes parents, y'a vraiment aucun souci parce que t'es un enfant, tu les écoutes. Mais toi t'es juste Nasser pour l'instant. Et en plus quand tu t'adresses à moi au sujet de n'importe quel sujet, ben, tu parles en ton nom : tu aimes, tu n'aimes pas, tu penses... mais pas 'nous' !'

Le jeune élève serait donc passé au « je », tout en argumentant qu'il n'avait pas aimé le dessin car il représentait un personnage de la religion de ses parents. Typhaine l'encourage à aller « jusqu'au bout » de ce qu'il n'avait pas aimé exactement. La conversation se poursuit, sans que Nasser arrive – au moins d'après la reconstruction de Typhaine – à identifier une raison. À la fin de l'échange, où Typhaine lui fait remarquer que le journal se moque aussi d'autres religions, Nasser aurait conclu en disant : « Mais j'aime pas quand même ». Typhaine aurait alors réagit en le rassurant que : « 'T'as parfaitement le droit. Y'a pas de souci. Ceci dit : t'aimes pas, t'es pas d'accord, tu regardes pas – mais tu vas pas tuer quelqu'un derrière.' – 'Ben non !', il me dit – 'Eh ben, voilà. Génial' ». Le surlendemain, l'intervenante du Dispositif de Réussite Educative (DRE²³⁴) qui suit Nasser en dehors des horaires scolaires et qui connaît Typhaine personnellement lui écrit un texto : « Nasser

²³³ Nous sommes en septembre 2020.

²³⁴ Ce dispositif, créé par l'État dans le cadre de la politique de la ville, s'adresse aux enfants de 2 à 16 ans fragilisés dans leur parcours éducatif. La priorité est donnée aux enfants et adolescents résidant dans des quartiers qui relèvent de la politique de la Ville et scolarisés dans des établissements de l'éducation prioritaire (dont, justement, le quartier de la Devèze et l'école de Typhaine). Il a pour but de permettre une meilleure réussite des enfants qui rencontrent des difficultés dans leur scolarité ou dans le domaine familial.

m'a demandé s'il pouvait emprunter des *Charlie Hebdo* à la médiathèque ! », comme Typhaine me le raconte en rigolant.

Si dans ce genre de récits elle affiche une certaine insouciance, Typhaine est bien consciente du fait qu'il s'agit de sujets délicats. Au sujet des caricatures, par exemple, elle m'explique que les enfants savent bien comprendre l'ironie des dessins et peuvent bien rigoler en lisant *Mon Quotidien*. De même, lorsqu'ils entendent qu'il y a des personnes qui se sont fait tuer pour des dessins, ils sont les premiers à trouver cela scandaleux. Le problème vient lorsqu'il s'agit de leur parler de la justification religieuse que les terroristes avaient donnée à leur acte :

Ils ont du mal quand tu leur expliques parce que malheureusement sur ce coup-là c'est des terroristes islamistes et ça fait référence pour beaucoup à leur religion. Et donc ils ont un petit moment de recul quand je le leur dis. Mais il faut le leur dire. Parce que ça veut pas dire que c'est tous les Musulmans qui sont giclés. Ça veut dire qu'y a des gens qui se servent de la religion – celle-là en l'occurrence pour l'instant – pour faire des choses horribles. Voilà. Qui contreviennent d'ailleurs à la loi. La loi française. Moi tout ce que je leur dis c'est qu'on a des lois, quoi, et que faire des dessins, des caricatures, c'est autorisé. C'est délicat, mais il faut le faire.

La solution à la priorisation des appartenances que Typhaine croit voir monter dans son école et dans son quartier se trouverait donc dans davantage d'individualisme et de distanciation – dans le sens de l'apprentissage à prendre du recul sur ses croyances et à se penser en tant qu'individus appartenant à une même nation française. Si elle parle positivement d'une époque – à son avis presque entièrement révolue – où il y avait la « communauté occitane » ou la « communauté des travailleurs », c'est qu'il s'agissait de communautés « à l'intérieur de quelque chose de plus grand : la France ». D'ailleurs, elle porte tous les jours – y compris à l'école – une bague avec la croix occitane. Mais cela ne serait pas concevable comme un symbole communautaire qui serait en conflit avec la neutralité du fonctionnaire : il s'agirait d'une pure appartenance civique qui, outre à ne pas se heurter au principe de laïcité, fonderait un groupe à l'intérieur d'une appartenance plus grande et commune. Cela n'aurait rien à voir avec les communautés religieuses, qui « ne veulent que répéter un dogme ». L'expression publique des appartenances religieuses, ou plus largement ethno-raciales, entrerait au contraire en concurrence avec le Nous représenté par l'appartenance à la nation française.

Les limites du raisonnement individualisant

Au cours des différentes situations qui se présentent à l'école, Typhaine fait donc de son mieux pour ignorer les appartenances ethno-raciales (qu'elles soient juste supposées ou activement revendiquées) et pour traiter chacun comme un individu autonome. S'agissant pour elle d'un véritable idéal antidiscriminatoire, Typhaine se donne une obligation de cohérence. Mais si d'une

part ses pratiques amènent certains collègues à la soupçonner de racisme, à d'autres occasions, ces mêmes pratiques la font taxer de « naïveté ».

Une année, par exemple, l'école de Typhaine accueillait beaucoup d'enfants reconnus localement comme « Rom ». Elle m'explique que son école a longtemps été connue comme « l'école qui acceptait les Roms », alors que les autres écoles du quartier disent ne pas avoir de places. Sur ce point, elle et ses collègues étaient tombés d'accord : « Dans notre école la question ne se pose absolument pas. Mes collègues sont cons parfois, mais sur ça, ça va sans dire ».

Cependant, elle se souvient que ses collègues avaient néanmoins changé certaines de leurs pratiques à l'arrivée de ce nouveau groupe d'enfants. Par exemple, elles faisaient beaucoup plus attention à leurs sacs, en commençant à les prendre avec elles pendant les pauses. Typhaine, qui était habituée à laisser son sac sans surveillance en classe pendant les récréations et les pauses déjeuner, décide au contraire de ne rien changer à ses pratiques : « Mais moi je ne veux pas changer ma façon de me comporter selon la tronche du client ! ». Prendre en compte l'appartenance ethno-raciale des enfants pour décider comment se comporter aurait été pour elle une façon de les discriminer. Toujours d'après ses reconstructions de la situation, Typhaine défendra son positionnement même lorsqu'elle s'apercevra qu'une de ces enfants lui avait volé de l'argent de son sac. La plupart de ses collègues n'auraient pas fait preuve de grande empathie à son égard, lui reprochant plutôt d'avoir fait elle-même une erreur à ne pas changer ses pratiques : « mes collègues me disaient que je suis naïve... 'Quand même, tu laisses ton sac en classe, ces gamins-là vont le voir...' ».

En arrivant à la fin de son compte rendu de cette histoire, Typhaine marque une pause. Puis reprend :

Typhaine : Culturel.

Noemi : Culturel ?

Typhaine : Culturel.

Noemi : Dans quel sens ?

Typhaine : Dans le sens que...sans préjugé aucun, sans racisme aucun, mais c'est la vérité. La gamine-là était...elle venait d'une des premières familles...tu vois, des familles Roms...qui étaient venues de Roumanie, après un périple que je te raconte pas, des pérégrinations horribles, des voyages vraiment difficiles... Mais voilà pour eux en fait, l'idée de prendre, de s'arracher, de s'approprier de tout ce qu'il y a, ce que nous on appelle du vol, pour eux c'est normal, y compris pour les parents. Et du coup moi j'ai essayé de leur faire comprendre que pour moi c'était quand même voler des ronds qui sont le fruit du travail... Et qu'en plus ces comportements viennent renforcer un stéréotype !

Ce n'est pas comme si Typhaine ne voyait pas les appartenances ethno-raciales. Elle reconnaît (ou croit reconnaître) des régularités dans les comportements de certains groupes. Simplement, elle

voudrait ne pas les voir. Ou pour mieux dire, elle voudrait ne pas avoir à leur accorder de l'importance – d'autant plus lorsqu'elle est dans son rôle de fonctionnaire de l'État. Il ne s'agit pas tellement pour Typhaine d'arriver à ne plus *percevoir* les différences, mais de faire preuve de distanciation : elle fait alors de son mieux pour, au moins, ne pas *agir sur* ces perceptions.

Cependant, même pour Typhaine, cette posture se heurte parfois à des limites pratiques. Elle m'explique par exemple qu'elle a des élèves de CM1-CM2 (9-10 ans) qui, tout en étant nés en France, ont de grosses lacunes en français : ils ont du mal à formuler des phrases complexes, manquent de vocabulaire, etc. Elle s'aperçoit que ce problème semble être propre aux élèves turcophones. Elle s'intéresse à la question, fait des recherches et arrive à la conclusion suivante : la communauté turque tendrait à être plutôt fermée ; les mères ne travaillent pas et souvent ne parlent pas français du tout ; les pères apprennent un peu grâce au travail, mais étant souvent employés dans le bâtiment avec d'autres turcophones, ils ne développent pas non plus une très bonne maîtrise de la langue ; à la maison on parle turc et on regarde la télé turque. Cela ferait donc que – toute chose égale par ailleurs – ces enfants ont un niveau de langue française beaucoup plus faible que leurs camarades.

Ayant trouvé cette explication au problème, Typhaine aimerait la communiquer aux parents concernés en leur disant explicitement que les difficultés de leurs enfants sont liées aux pratiques linguistiques de la famille :

Pas d'excuse de 'nous sommes étrangers' : ils sont en France. Pour le bien de leur fils ils se doivent de parler français à la maison, de ne pas regarder la télé turque, etc. Sinon, pas de vocabulaire, pas de... Tout le travail qu'on fait à l'école se défait le moment où les enfants rentrent à la maison.

Mais encore une fois auprès de ses collègues la position de Typhaine est très minoritaire, car vue comme « trop cash » ou « trop conflictuelle ». Ce n'est pas que les autres enseignants diffèrent de Typhaine au niveau du diagnostic : au contraire, j'ai pu les entendre en discuter dans la pause déjeuner, établir un lien explicite entre les résultats scolaires de ces enfants et leur milieu familial et linguistique, et même préparer leurs cours en fonction de ce diagnostic. Le désaccord porte uniquement sur ce qu'il faut dire aux parents. Pour leur part, les collègues de Typhaine préfèrent axer la discussion sur les pratiques de l'élève : « votre enfant a un faible niveau de français » ou « il doit travailler davantage, faire ses devoirs... » seraient d'après elles la bonne façon de gérer la communication sur ces questions, afin d'éviter de prioriser une approche par l'appartenance ethno-raciale.

Si normalement cela irait tout à fait dans la direction de Typhaine, ici elle trouve la posture individualisante peu satisfaisante, voire carrément injuste. D'après elle, la façon qu'ont ses collègues d'aborder ce problème pratique n'est pas la bonne : leur approche « naturalise le

problème, ça met la faute sur le gamin ! ». Si faire semblant de ne pas voir les appartenances ethno-raciales est généralement vu par Typhaine comme la meilleure manière de défendre les principes antidiscriminatoires, ici cela revient pour elle à suggérer que les enfants turcophones seraient moins intelligents ou plus paresseux que les autres enfants – une conclusion tout à fait insatisfaisante pour Typhaine, qui la considère un véritable déni de réalité. Dans ce cas, la mise en avant de l'appartenance serait au contraire une façon de travailler pour l'égalité.

Un décalage se dessine alors encore une fois entre situations publiques et situations privées ou informelles. En public, au sein de l'école, les postures individualisantes tendent à être traitées comme moins conflictuelles – et à avoir donc davantage de place. Typhaine et ses collègues semblent notamment d'accord sur le fait que les appartenances ethno-raciales ne doivent pas faire l'objet d'une prise en compte publique : ainsi, par exemple, il est hors de question de refuser d'accueillir des enfants Roms, tout comme il est hors de question de questionner les enfants sur leur religion.

Cela ne veut toutefois pas dire que les appartenances ethno-raciales ne sont pas prises en compte du tout. Leur prise en compte est au contraire valorisée, et même attendue, par la majorité de ses collègues – mais cela seulement à condition que cela soit fait de façon *informelle*. En coulisses, on peut bien discuter des problèmes spécifiques des enfants turcophones ; officieusement, on peut bien répondre aux questions des enfants sur la présence de porc dans le repas ; informellement, on peut bien choisir de ne pas laisser un sac sans surveillance en présence d'enfants Rom.

Or, Typhaine peut aussi se trouver à prendre en compte les appartenances ethno-raciales, y compris dans sa vie en dehors de l'école : elle peut par exemple attendre d'aller chez le médecin le vendredi matin, afin d'y « croiser moins de Rebeus ». Et elle peut prendre en compte les appartenances lorsqu'il s'agit de faire un « tri de neutralité » pour les sorties scolaires. Mais, à l'instar de Christine, Typhaine n'est pas fière non plus de devoir faire ces opérations : la plupart de ses efforts vont plutôt dans la direction de faire comme si elle ne voyait que des individus, y compris lorsque ce sont les enfants ou les parents eux-mêmes à les « mettre en avant ». Si elle se trouve à prendre en compte les appartenances ethno-raciales, et à en parler longuement en privé, elle le fait aussi à contrecœur – à cause d'un blocage pratique qui ne lui permet pas d'être à la hauteur de son idéal de société. Si elle considère que cela est au cœur du principe de laïcité propre aux fonctionnaires d'État, elle considère que l'approche individualisante est la seule arme pour lutter non seulement contre le communautarisme, qu'elle croit repérer comme un problème croissant, mais aussi contre les discriminations et le racisme de l'extrême droite.

Cependant, alors que Christine se faisait accuser de racisme lorsqu'elle *abandonnait* le raisonnement individualisant pour raisonner au niveau du groupe ethno-racial (par exemple, « les

Gitans »), le déni des appartenances pratiqué par Typhaine la porte paradoxalement à s'exposer au même type d'accusations : ne vouloir voir que des individus la porterait, d'après plusieurs collègues, tantôt à avoir des comportements racistes et discriminatoires vis-à-vis de certains groupes, tantôt à se comporter de façon naïve et à manquer de sens de réalité dans d'autres situations.

Conclusion : l'insatisfaction avec l'informel

Le 20 octobre 2020, quelques jours après l'assassinat de Samuel Paty, professeur d'histoire-géographie dans un collège en Val-d'Oise tué après avoir montré des caricatures de Mahomet lors d'un cours sur la liberté d'expression, je joins Typhaine au téléphone. Les vacances de la Toussaint viennent de commencer. Depuis les derniers événements, elle reçoit pas mal de messages. Robin, le directeur de son école, lui a même envoyé un texto – « Il le fait jamais en vacances », me précise-t-elle. Il lui écrit qu'en voyant les nouvelles il ne peut pas s'empêcher de penser à ce qui s'était passé il y a une dizaine d'années, avec les manifestations et les accusations publiques qu'avaient remonté une certaine partie des habitants du quartier contre elle : « J'espère que ça va, que ça te réveille pas de trucs douloureux » - conclut-il son message. En effet, depuis quelques jours, Typhaine est loin d'être sereine :

Je me suis dit, ça aurait pu être moi. 'Fin, même pas 'ça aurait pu' : ça *pourrait* être moi. Et à Robin je lui ai répondu que bien sûr ça fait remonter des choses chez moi. Bien sûr je suis en colère. Je suis en colère surtout avec l'institution. Je suis en colère contre les inspecteurs, contre le gouvernement, contre les ministres – pas juste un : tous. Tous !

Typhaine me répète que Robin sait « que je l'ouvre trop », qu'elle en fait plus que ses collègues et qu'elle parle régulièrement de sujets délicats en classe : « dans mon école, je suis celle estampillée comme ouvrant la gueule sur certains sujets ». Aujourd'hui, elle dit se sentir d'autant plus seule et propose un parallèle avec les attentats de *Charlie Hebdo* en 2015 : à l'époque de la publication des vignettes, elle estime que les autres journaux, les autres médias, et les institutions auraient dû prendre une position plus nette depuis le tout début, par exemple en republiant tous les mêmes vignettes afin de ne pas les laisser seuls. Au lieu de « se gargariser avec la liberté d'expression », ils auraient dû faire front commun en réaffirmant les règles, me dit-elle.

De même pour les situations à l'école : « Il serait bien temps que les institutions fassent leur boulot ! ». En retournant à la période de tension qu'elle avait vécu en 2010, Typhaine repense à ses échanges avec l'inspectrice de l'éducation nationale de l'époque. Officiellement, elle lui avait conseillé de revenir sur ces décisions et de prendre des mamans voilées afin de calmer le jeu. Mais à la fin de l'année scolaire, à l'occasion de son pot de retraite, elle aurait trouvé un moment

informel pour parler à Typhaine : « Hors temps scolaire, elle avait fini sa carrière et tout. Elle est venue me voir pour me dire : 'Restez comme vous êtes. Des gens comme vous il en faut plus'. Ouais. D'accord. Mais c'est pas vous qui m'avez aidée sur ce coup-là. Quand même ! ».

Aujourd'hui, peut-être sur le coup des infos, Typhaine dit n'en pouvoir plus d'être laissée seule, de ne trouver du soutien que dans l'informel, en coulisses. Elle me répète qu'elle ne va pas « fermer sa gueule », que c'est « hors de question, mais vraiment hors de question », qu'elle va continuer à « faire son travail correctement ». Mais, parmi ces affirmations de défiance, elle n'arrête pas non plus de glisser des reproches sur l'hypocrisie de ses collègues, de son directeur, de l'école et du gouvernement tout entier.

Chapitre 7 - Fouad et son association : alterner les discours pour bien problématiser

Introduction : différents périmètres de dicibilité

La maison de quartier de la Devèze accueille aujourd'hui une journée portes ouvertes pour les bacheliers des écoles du secteur, dont la plupart font partie du Réseau d'éducation prioritaire renforcée (REP+), pour les aider à trouver une formation, un stage ou un travail. À un moment, le ton commence à monter dans un coin du gymnase, où deux hommes discutent bruyamment à proximité du stand de l'Armée : « Arrêtez avec cette victimisation ! 'Quartier prioritaire', 'zone prioritaire'... mais arrêtez un peu !! » Ces exclamations retentissent jusqu'à l'autre bout de la grande salle. L'un des deux, habillé en tenue militaire, lève sa voix en direction de l'autre, qui finit par s'éloigner et quitter le bâtiment.

Après quelques échanges, je comprends que la personne qui s'est fait chasser est un journaliste local venu demander à Fouad – représentant de l'Armée – un entretien au sujet du décrochage scolaire et des difficultés des jeunes dans les quartiers prioritaires comme celui-ci. Lorsque je demande ce qui s'est passé, Fouad est encore remonté de l'interaction précédente. Il me répond *in medias res* :

Mais « prioritaire » pourquoi ?! On va très bien, on a les mêmes possibilités. Il faut arrêter avec l'idée qu'ils veulent pas de toi parce que t'es Arabe ! Moi je suis dans le recrutement et je peux te dire : c'est pas vrai, y'a plein d'opportunités pour les secondes générations ! Les logements sociaux, j'en peux plus d'entendre « c'est pourri, c'est la misère ». Je veux bien y croire, je viens de là moi aussi ! Mais après il faut s'en sortir ! Sinon après, avec toute cette victimisation, on finit par y croire !

Une autre personne qui nous a rejoints d'un autre stand hoche la tête à plusieurs reprises en écoutant Fouad expliquer d'avoir refusé l'entretien, car le journaliste voulait lui faire tenir un discours « victimisateur ».

Au fil du dialogue, je saisis que Fouad a environ quarante ans. Il m'explique qu'il est Français d'origine marocaine et qu'il a grandi dans une HLM au sein de ce même quartier. Aujourd'hui, il est sous-officier de l'Armée. L'homme qui nous a rejoints s'appelle Yacine : né en France de parents Algériens, il travaille comme éducateur spécialisé. Lui aussi a grandi dans le quartier – lui et Fouad se connaissent depuis l'enfance. Depuis l'année dernière, Fouad et Yacine, avec d'autres amis de jeunesse et anciens habitants du quartier, ont constitué une petite association appelée *Soleil* dont l'objectif est celui d'élargir l'horizon des possibilités des jeunes du quartier, contrer leur « renfermement sur soi » et leur montrer qu'on peut « s'en sortir », qu'on peut avoir un « vrai travail » et une « vie normale ».

Dans les jours qui suivent ce premier échange à la journée portes ouvertes, je commence à rencontrer d'autres membres de l'association. Les tasses de café s'enchaînent. On me répète qu'il est essentiel que les jeunes du quartier ne cèdent pas à la tentation de jouer aux petits Caliméros de « c'est vraiment trop *inzuste* », car il y a plein d'opportunités si on sait comment s'y prendre...

Jusqu'au moment où je suis invitée à assister à une des réunions de l'association.

Assise autour d'une grande table avec ces mêmes personnes et quelques autres membres que je ne connais pas encore, je suis rapidement frappée par ce qui m'apparaît comme un basculement considérable du discours. La presque totalité de la discussion – y compris les interventions de Fouad et de Yacine – porte sur la formulation d'un diagnostic très négatif sur les conditions de vie du quartier. Les membres de l'association abordent la vétusté des logements sociaux, la mauvaise réputation du quartier, l'impression qu'une telle adresse peut faire sur un CV, les contrôles au faciès de la part de la police, les difficultés familiales, la pression des groupes de pairs...et la façon dont tout cela rend très difficile pour les jeunes de voir l'utilité de l'école et de rentrer dans le monde du travail. Je ne peux pas m'empêcher de penser qu'il s'agit là exactement du genre de sujets que le journaliste de l'autre jour aurait voulu aborder dans son entretien !

Mais, une fois établies les mauvaises conditions de vie dans le quartier, le groupe arrive au volet pratique de la réunion : comment s'y prendre pour aller parler aux jeunes ? Le diagnostic se termine alors sur un : « Bon, évidemment on peut pas aller leur dire ça ! ». Mais en quoi Fouad et ses camarades voient-ils un problème dans le fait de partager ce diagnostic avec les jeunes ? En quoi leurs raisonnements finissent-ils par être considérés comme « évidemment » indicibles en public ?

Un diagnostic social très négatif

Lorsque je rencontre le groupe en début 2018, l'association avait déjà été fondée depuis quelque temps. Le groupe s'est constitué en association en 2017, fondée par d'anciens habitants de la Devèze qui ont quitté le quartier il y a quelques années et ont réussi professionnellement dans différents milieux. *Soleil* refuse tout financement pour garder son indépendance.

Aujourd'hui, l'association compte au total une dizaine de membres. Grâce aux introductions de Fouad et Yacine, je me rapproche rapidement des participants les plus assidus, que je rencontre régulièrement : Slimane, Emmanuel et Didier, tous quarantenaires ayant grandi à la Devèze. Le fondateur officiel ainsi que Président de l'association est Slimane (dit Slim'), qui travaille aujourd'hui comme ingénieur dans une grande entreprise publique. Emmanuel et Didier, eux, m'expliquent qu'ils ont toujours été « les seuls Blancs » de leur groupe d'amis au quartier. Plus

jeune, Emmanuel travaillait comme DJ dans l'une des boîtes de nuit du quartier, ce qui lui avait valu une entrée dans des groupes qu'il décrit aujourd'hui comme « très peu respectables », et « normalement fermés aux Français Blancs ». Au moment où je le rencontre, Emmanuel a récemment repris les études et est en train de poursuivre un parcours universitaire en sciences humaines. Didier, le seul autre membre de l'association à ne pas avoir d'origines nord-africaines et le seul à ne pas être musulman, arrive à la Devèze en bas âge avec sa mère, célibataire, qui avait trouvé un travail dans la région. Installé dans une des grandes barres HLM du quartier, Didier me parle de l'appartement « miteux » dans lequel il a passé sa jeunesse, ainsi que des périodes de grande pauvreté où sa mère, qu'il décrit comme une « vraie soixante-huitarde », était parfois contrainte de jeûner pour qu'il ait à manger. Aujourd'hui, Didier travaille dans une entreprise de construction de la ville.

Dès les premiers contacts, les membres de *Soleil* se montrent très ouverts à ma proposition d'observation de leur groupe et n'hésitent pas à partager avec moi le statut de l'association et les comptes-rendus des premières réunions. En les lisant, je commence à me faire une première idée des préoccupations initiales de l'association et des démarches qu'ils ont entamées.

En 2017, lors d'une des premières activités sur le terrain, une rencontre avec de jeunes adolescents du quartier après un match de foot qui avait été organisé par une association de prévention spécialisée, le groupe enquête sur les projections de ces jeunes pour l'avenir. Dans le compte-rendu (CR) qui suivra cette rencontre, les membres de *Soleil* expriment quelques doutes méthodologiques vis-à-vis de la dimension collective de l'échange, car ils estiment que l'« effet de groupe » risquerait de ne pas laisser chaque jeune exprimer ses « vraies » craintes. De même, ils constatent une difficulté de la part de ces jeunes de se projeter dans l'avenir, bien que certains jeunes aient manifesté de l'intérêt vis-à-vis du parcours académique et professionnel des membres de l'association. Dans le CR, ceux-ci se disent confortés de l'utilité potentielle de leur démarche. Ils écrivent notamment d'avoir essayé de montrer par l'exemple « le goût du possible » et de « tordre le cou aux idées reçues (fatalisme) », en insistant également sur « l'importance de s'accrocher à l'enseignement » (CR intervention du 17 février 2017).

Au cours des mois, d'autres maraudes et rencontres s'enchaînent, souvent avec des jeunes en décrochage scolaire. D'après les analyses préliminaires contenues dans ces premiers comptes-rendus, le refus des jeunes vis-à-vis de l'école est attribué par les membres de l'association à un profond sentiment d'inutilité de la scolarité ainsi que, parfois, à des conflits avec le personnel enseignant et à des épisodes de « racisme » (CR intervention du 3 mars 2017). D'après les CR, qui en 2017 sont nombreux et très détaillés, lorsque les jeunes soulèvent ces points, les membres de l'association répondent en essayant d'enquêter sur les intérêts des jeunes en dehors de l'école, en soulignant les manières de les transformer en activités professionnelles. Ils s'étonnent notamment

du fait que les jeunes semblent trouver toute piste de travail, y compris des métiers manuels non-qualifiés (tels que « peintre en bâtiment »), des perspectives inatteignables. Tout en écoutant (et en notant dans le CR) les difficultés familiales de ces jeunes – telle que la situation sociale et économique des parents et des frères aînés, par exemple – le discours auprès des jeunes essaye explicitement de pointer à la fois vers le positif et vers la responsabilisation individuelle. Comme je peux le lire sur un des CR des déambulations, en résumant son approche avec un jeune, Slimane écrit : « Je lui fais comprendre qu'il n'est pas seul et que beaucoup de gens peuvent l'aider mais que ça ne dépend que de sa volonté ». L'un des CR qui clôt l'année propose d'ailleurs ce diagnostic général, faisant état d'

une situation inquiétante pour les jeunes qui trouvent d'énormes difficultés pour s'insérer dans un parcours professionnel, de formation ou même d'études. Les raisons sont multiples : des parcours de vie fracturés, un manque de soutien, des problèmes d'orientation, un renvoi aux origines que ce soit pour des formations, des stages ou même de la pratique sportive. Toutes ces difficultés procurent un mal être qui finit par démotiver ces jeunes et ils perdent confiance en eux. ... Ces jeunes se construisent dans un enfermement, une méfiance des systèmes d'insertion et d'orientation et ils ne trouvent pas leur place dans la communauté nationale. ... Les jeunes du centre-ville de Béziers font face à une image négative de leur quartier, qu'ils trouvent délaissé. Le manque d'occupations, la pauvreté et les problèmes avec la police municipale ne font que renforcer leur mal être. La seule solution consiste à partir pour pouvoir évoluer mais le manque de confiance en soi, la démotivation, les expériences négatives vécues les amènent à s'isoler avec des personnes qui leurs ressemblent (CR réunion du 24 octobre 2017).

À partir de cette première réunion en tant qu'association, plusieurs projets seront mis en place : déambulations dans les quartiers défavorisés, en premier lieu la Devèze, où tous les membres de l'association ont grandi, mais aussi dans le centre-ville, qui est devenu un quartier d'immigration plus récente ; compilation d'un catalogue de référents recensant tous les métiers auxquels les membres ont accès de par leur réseau, afin d'aider les jeunes dans leurs recherches de travail ; présentation de l'association aux pouvoirs publics et recherche de partenariats auprès des collègues du secteur. L'objectif général qui s'instaure est l'importance d'« ouvrir l'horizon des possibles » de ces jeunes. Pour cela, l'association mentionne l'importance de créer un dialogue « avec les individus », en encourageant les jeunes à regagner la confiance en eux-mêmes, afin de « limiter les effets de groupe ».

Identifier la parole contreproductive

À en juger du nombre drastiquement réduit de CR en 2018, dans sa deuxième année, le groupe se réunit beaucoup moins qu'avant. Au moment où je commence à fréquenter leurs réunions, celles-ci ont lieu une fois tous les deux ou trois mois. En revanche, chaque rendez-vous tend à donner

lieu à des discussions très longues qui peuvent durer plusieurs heures. Les rencontres commencent généralement avec un retour sur d'éventuelles déambulations ou d'autres activités ayant eu lieu depuis la fois précédente et les problématiques soulevées par les jeunes rencontrés. Rapidement, la discussion des cas concrets laisse toutefois graduellement la place à des diagnostics et des débats plus larges entre membres de l'association. Souvent, ceux-ci reviennent sur les transformations sociales du quartier depuis leur époque. Une fois, par exemple, Fouad insiste sur l'affaiblissement des liens sociaux : par le passé, les familles, les voisins et les gardiens d'immeuble, plus tard accompagnés aussi de figures semi-professionnelles comme la « police de proximité » et les « emplois jeunes », auraient exercé un véritable rôle de contrôle social : « Si tu faisais une bêtise, tu savais que si t'étais vu par les voisins, t'étais cuit ! Les gens se connaissaient, se parlaient etc....là maintenant le gamin est là, il vend du shit – rien à carrer ! Et plus personne ne se mêle. Et ça c'est flagrant ». Comme d'habitude quand ces discussions se produisent, Didier prend la parole pour cautionner les autres de ne pas idéaliser le passé, dont il rappelle aussi les épisodes de violence (y compris au sein des familles) qu'aujourd'hui seraient somme toute moins fréquents. Il concorde néanmoins sur le constat d'une baisse de respect des jeunes vis-à-vis des adultes. Réfléchissant aux causes de tout cela, le groupe passe en revue différents facteurs : de la démolition des barres d'immeubles HLM qui aurait provoqué le relogement de beaucoup de familles en détruisant les liens existants, jusqu'à la fermeture des espaces associatifs, ce qui aurait diminué les occasions de socialisation et de loisir : « Si tu t'occupes tu fais pas des bêtises » et « Derrière les incivilités, y'a surtout de l'ennui ! » étaient des diagnostics très fréquents. Vers la fin de la réunion, Emmanuel remarque que, pendant une heure, le groupe n'a fait que parler en négatif. « Mais non Emmanuel – lui répond Slimane – tout ce qu'on a dit semble pessimiste parce que la situation est... mais après nous on est optimistes, sinon on serait pas là ! »

Lors de ces discussions, les membres du groupe se rappellent régulièrement l'importance de saisir la situation des jeunes à partir du contexte sociétal dans lequel ils grandissent. Cependant, et bien que pour les membres de l'association ces éléments représentent un facteur explicatif réel et incontournable pour la compréhension des dynamiques du quartier, parler de ces questions directement avec les jeunes pourrait engendrer leur « victimisation ». Discuter des problèmes du quartier risquerait de les déresponsabiliser, d'excuser leur « paresse », voire de les faire tomber dans la petite délinquance ou dans l'assistanat. Fouad et les autres membres de *Soleil* partagent donc le diagnostic négatif initial et la nécessité de le prendre en compte dans l'analyse, mais ils s'accordent aussi sur l'importance de ne pas en faire l'argument de conversation avec les jeunes : un tel discours ne va pas les aider.

Ainsi, par exemple, si Fouad et les autres se disent tous idéologiquement très loin de la mairie de Béziers actuelle, il est hors de question d'encourager les jeunes à tenir un discours anti-Ménard

ou d'aller discuter avec eux de racisme et discriminations. Déjà, les membres de *Soleil* répètent régulièrement que les problèmes de leur quartier ont des racines bien plus profondes que l'élection du nouveau maire et que c'est plutôt au niveau historique et national de les saisir. Les discussions au sein de l'association tendent en effet à aboutir sur une mise en cause de l'État, du secteur social et des associations, y compris et surtout des associations antiracistes, dont ils jugent les discours largement insuffisants, voire contreproductifs, et cela depuis plusieurs décennies.

Lors d'une réunion en mai 2018, Fouad commente par exemple que les ressources de l'État – ne serait-ce qu'en termes d'efforts – seraient mal distribuées :

On perd beaucoup de temps et d'énergie avec des gens qui ne sont plus avec nous, des gens qui ont fait de la prison, qui sont récidives, avec des assistantes sociales et tout... Alors que le gars qui a encore trois ou quatre doigts accrochés au système, on attend qu'il tombe !

Les autres surenchérisent en mettant l'accent sur les limites d'un système où l'accompagnement de ces jeunes est délégué à du personnel salarié. Lorsqu'un jeune du quartier voit un éducateur ou une autre figure du social – estiment-ils – il va se dire que cette personne n'est pas vraiment intéressée à son sort, mais qu'elle est là tout simplement en raison d'une obligation professionnelle, puisqu'elle est « payée pour être là ». De façon plus générale, les membres de l'association mettent en cause le gouvernement français qu'au sujet de l'immigration aurait « complètement foiré ! Si tu prends des immigrés, tu t'en occupes. Tu les mets pas dans des ghettos. Et tu les présentes comme *une chance* pour la France ! ». Certains regrettent que le gouvernement n'ait pas fait respecter des règles plus strictes pour assurer que les personnes d'origine étrangère puissent trouver leur épanouissement en France. Didier, par exemple, répète que les gouvernements successifs n'auraient fait qu'essayer d'« acheter du calme » :

Didier : Quand tu as un trafic de drogue, t'as du calme. Si tu dis quelque chose, on te brûle la voiture, c'est un avertissement. Mais globalement c'est calme. Faut pas croire que les mairies ça les arrangeaient pas : parce que finalement il y a de l'argent, ça fait vivre ces familles, tu mets les œillères. C'est plus simple que d'essayer de prendre des mesures

Alors que les autres continuent la discussion sur ce point, Didier se tourne vers moi et, en baissant la voix, ajoute : « Et c'est pareil là aussi... Y'a un problème avec les Musulmans. On leur fait une mosquée. C'est comme ça que les associations religieuses ont trouvé une entrée... »

La conversation se poursuit avec Emmanuel qui remarque que beaucoup de femmes d'origine étrangère dans le quartier ne parlent pas français : « Tu ne peux pas t'intégrer, faire quelque chose à long terme si tu ne fais même pas l'effort d'apprendre la langue du pays ! », s'exclame-t-il. Si une part de responsabilité individuelle se dessine, le diagnostic est vite re-balancé en insistant sur la responsabilité de l'État, qui « aurait dû [leur] imposer des heures » de formation linguistique.

Mais l'État n'est pas le seul coupable. Les associations et les mouvements antiracistes, y compris ceux de leur jeunesse, font l'objet de critiques recourant au sein de *Soleil*. Fouad et Yacine en particulier parlent de ces associations comme ayant « semé la graine de la victimisation » et plongé les quartiers dans un « discours de perdants ». Fouad se plaint notamment que ces associations auraient fonctionné comme des lobbies pour les partis de Gauche, qui non seulement seraient venus ramasser des votes dans les quartiers sans jamais apporter des réponses concrètes, mais auraient aussi enfermé les quartiers dans des oppositions contreproductives. Comme il me l'expliquera un jour plus longuement en entretien :

Les associations c'est de la politique, ni plus ni moins... Pas toutes, attention, mais certaines sont faites pour semer la graine, la graine de la victimisation. La graine de 'Il faut aimer lui, mais pas lui. Lui il est gentil, lui il est méchant'. (...) SOS Racisme, par exemple. Ça a été mon enfance : SOS Racisme, Touche Pas à Mon Pote [...] Dans les banlieues, ils votaient tous à peu près la même chose. Pourquoi ? Parce qu'ils ont tous eu les mêmes associations : SOS Racisme, Touche Pas à Mon Pote... Quand tu votais à droite : 'Mon Dieu ! Mais tu es, t'es...t'es fou ! Nous on est des quartiers, il faut qu'on vote de gauche !' C'est comme ça qu'on a été élevés. .. Mais qu'est-ce qu'elle a fait la Gauche pour nous ? Et jusqu'à aujourd'hui, je vais pas te mentir, jusqu'à aujourd'hui je n'ai pas pu...je n'ai jamais mis un bulletin de Droite. Même si je suis d'accord avec la Droite !

Didier aussi rejoint régulièrement Fouad sur ses analyses : ces associations auraient entraîné un changement au niveau de la parole très négatif pour les quartiers et pour la société française tout entière. Si Didier dit que les années 1970 avaient été caractérisées par beaucoup d'actes et de paroles racistes, y compris à Béziers, une fois en réunion il ajoute néanmoins que :

Dans les années 80, avec le mouvement Touche Pas à Mon Pote, SOS Racisme, on est tombés dans l'excès inverse ! On a plus pu critiquer les dérives des communautés. On est passé de – effectivement – la marginalisation de certaines communautés à : on peut plus critiquer. Et si tu peux plus critiquer, y'a plein de choses qui rentrent...notamment la religiosité. Et le communautarisme.

Yacine retourne aussi, pour sa part, sur les risques du discours manichéen et l'impossibilité de critiquer, des tensions qu'il dit repérer notamment dans les médias : « Tu peux plus parler de rien ! Moi je vois ce qui se passe à la télé là...ce que subissent les personnes qui...qui sont invitées sur des plateaux télévisés, tout ça... Vite ils leur collent une étiquette, un truc de fous ! 'Révisionniste', 'négationniste', 'antisémite', 'homophobe', 'islamophobe'... C'est chaud ! »

Tout le monde au sein de l'association ne partage pas l'avis de Didier sur le fait de voir le phénomène religieux dans les quartiers comme un problème. Pour certains, comme Slimane et Emmanuel, la religion aurait au contraire « sauvé plein de monde », en aidant notamment beaucoup de jeunes du quartier à retrouver les repères moraux et sociaux qui leur manquaient. À la limite, le problème serait dans l'excès du « repli » sur la religion. D'après Slimane, la faute revient à nouveau au manque de contrôle social : « C'est aussi aux gens à la mosquée de dire au jeune : 'Hé, pourquoi t'es pas à l'école, toi ? Tu passes ta journée à la mosquée ?!' ». À propos de religion,

Slimane rappelle au groupe un échange eu avec un jeune adolescent lors d’une déambulation quelques mois auparavant : après quelques réticences initiales, le jeune lui avait confié un intérêt pour la natation et le métier de maître-nageur. Slimane l’avait alors encouragé à explorer cette voie, mais le jeune avait coupé court en disant qu’autour de lui on lui avait dit que « c’est pas bien de se mettre en maillot ». Si Didier qualifie rapidement cette situation comme un indice de « l’omniprésence de la pression communautaire », pour Slimane c’est justement le genre de cas sur lesquels *Soleil* peut intervenir :

- Slimane : Voilà, t’as un petit dealeur qui a un moment d’hésitation... si t’as que les barbus qui vont leur parler, on les a perdus !
- Didier : Il faut un échange de parole.
- Emmanuel : Après, y’a barbu et barbu...
- Fouad : Les barbus, ils vont les reconforter dans leur victimisation : ils vont leur dire ‘oui t’as raison, t’as raison, t’as raison’ – et ils apportent pas de solution.
- Emmanuel : Le problème c’est que le discours littéraliste qui te dis ‘nous c’est les bons, eux c’est les méchants’ – ça plaît ça, au gens ! C’est simple...
- Didier : Je le vois même avec ma collègue végane, pour elle c’est réglé, elle a tout compris : « Ah tu manges la viande ? T’es méchant ! » Et là tu vois l’extrémisme !
- Slimane : Il faut arriver à leur faire poser les bonnes questions...

Les membres de l’association débattent longuement de ces sujets. S’ils répètent régulièrement que la solution se trouve dans l’instauration d’un échange de parole avec des jeunes, la question qui revient sans cesse est *qui* doit parler à ces jeunes et *comment*.

À ce propos, et encore une fois en lien avec la question religieuse, le groupe fait souvent référence à l’association de Ramzi – un autre ami d’enfance qui, il y a plusieurs années désormais, a fondé une association visant à encourager les jeunes à porter plainte contre les discriminations et les épisodes de racisme. Pour Fouad et ses camarades c’est exactement ce qu’il ne faut pas faire : enfermer les jeunes dans cette idée qu’ils sont discriminés, que la France ne voudrait pas d’eux. Cela risquerait de les enfermer dans un repli de « il faut qu’on reste entre nous » en les empêchant de voir les mauvaises dynamiques propres au quartier. De même, bien que tous les membres de *Soleil* (à l’exception de Didier) soient musulmans, ils s’accordent tous à dire que l’association de Ramzi risque d’entraîner un repli excessif des jeunes sur la religion. Lorsqu’Emmanuel me donnera son contact, en me conseillant de le rencontrer pour avoir un point de vue différent, il me préviendra :

Alors, c’est Caliméro hein ? C’est Caliméro-land. « Nous on va vous aider ! Parce que c’est pas juste ce qui nous arrive ! Parce que le Maire c’est méchaaaaant ! Il est méchant le Maire, hein ? » C’est les plus allumés. Les plus allumés, disons...les bisounours les plus allumés de Béziers.

Emmanuel m'explique que Ramzi est bien connu par la mairie. Son groupe s'était fait connaître pour de nombreuses manifestations lors des réunions du conseil municipal sous la nouvelle mairie, ainsi que pour des rassemblements dans les supermarchés pour empêcher la vente de produits israéliens. Une partie des inquiétudes que les membres de *Soleil* manifestent à l'égard de ses démarches est alors avant tout d'ordre stratégique : ce type de mobilisation risque de « te faire griller » et délégitimer l'association (c'est d'ailleurs pourquoi Emmanuel me prévient de faire très attention si je devais décider de le rencontrer, car être vue avec lui pourrait me « griller aux yeux de tout le monde » !) :

Quand je le vois, je change de rue, j'espère qu'il me voie pas, qu'il vienne pas me serrer la main. [Il est] très islamo-gauche. C'est des gens qui font de l'humanitaire, même très bien, hein ! C'est quelqu'un de très fort, mais il sera toujours grillé à Béziers. Ils sont anti-Ménard, mais anti-anti. Mais après si tu veux c'est un garçon très intelligent, mais il sera toujours pris dans un délire de communautarisme...

Si Fouad et les autres ne soutiennent pas non plus la Mairie actuelle et se disent tout à fait opposés au Front National, la posture de Ramzi serait contre-productive. Déjà, elle risque de fermer beaucoup de portes en ville – notamment tout ce qui pourrait avoir un lien avec la municipalité – et donc d'entamer l'efficacité des actions sur le terrain. Ensuite, et de façon encore plus fondamentale, ce genre d'activisme visant la « victimisation des jeunes » risque de faire virer les jeunes vers le fatalisme.

Comment parler aux jeunes

L'objectif et la force de l'association *Soleil* sont, d'après ses adhérents, d'arriver à toucher des jeunes que le reste du système social n'arrive pas à atteindre. C'est pourquoi ils organisent leurs déambulations dans le quartier pendant la nuit, en dehors des horaires habituels des professionnels du social. En plus, l'association refusant de recevoir de financement et les membres étant tous des bénévoles, les jeunes seraient plus à même d'y reconnaître une démarche authentique et un intérêt réel envers leurs problématiques. Mais, une fois le contact avec les jeunes établis, comment faut-il s'y prendre ? Si tout le monde semble d'accord sur l'importance d'éviter le discours victimisateur qu'ils considèrent actuellement dominant dans le quartier, à quoi ressemble-t-il un bon discours ?

D'après Fouad, il faut « bombarder les quartiers de positif-positif-positif » :

'On est pas victimes : on est acteurs. On est acteurs de notre propre vie.' C'est comme ça qu'on doit l'expliquer ! Les Américains, je suis pas fan de leur culture. Mais les Américains, un truc que j'admire chez eux, c'est leur culture de la gagne. On t'élève, il faut que tu sois un gagnant, gagnant, gagnant ! Ici on t'élève et d'entrée de jeu on te dit que t'es perdant. Comment tu veux réussir ?!

Alors qu'en coulisses, en réunion entre membres de *Soleil*, on parle de discriminations et de problèmes familiaux, résidentiels, sociaux, urbains, économiques et politiques, lorsqu'on se prépare à parler aux jeunes (et, plus généralement, lorsqu'on se prépare à une prise de parole publique – avec des journalistes, dans les écoles et ainsi de suite), on opte plutôt pour une posture individualiste très poussée, mettant en avant la possibilité de réussite de chacun. Si en partie cela est dû à une forme de réalisme sur le périmètre d'action de l'association (on ne peut pas résoudre les problèmes socio-économiques du quartier), le choix de la responsabilité individuelle est aussi une question d'idéal. Axer sur l'individualiste est sans doute la seule manière – d'après eux – non seulement de sortir les jeunes des postures victimisatrices, mais aussi de les éloigner du risque de communautarisme.

Les membres de l'association s'accordent initialement sur l'utilité de parler de leur expérience personnelle, de leurs réussites, de comment ils sont eux-mêmes partis des mêmes conditions et ont surmonté des difficultés similaires, afin d'enseigner par l'exemple et d'encourager les jeunes à l'auto-responsabilisation. Au départ, Fouad et les autres commencent par inventorier tous les contacts qu'ils ont au sein de différents métiers. En partant du constat que « le travail ici, c'est que du réseau », l'idée est de pouvoir donner de vraies pistes aux jeunes en fonction du parcours professionnel qui pourrait les intéresser :

- Slimane : Tu vois quelqu'un qui te dit qu'il veut faire de la restauration et tu vois qu'il n'y connaît rien. Tu lui proposes de prendre un café avec une personne qui lui explique réellement le métier, pour lui expliquer qu'en fait non, tu vas pas faire 4000 euros par mois, il faut travailler la nuit... Lui remettre les idées au clair, pour qu'il prenne peut-être une autre direction, avantages et inconvénients, ou alors le réconforter dans ce qu'il veut faire...
- Didier : Ouais mais faut quand même pas qu'ils se disent 'Oulalà je vais dealer !'

Au lieu d'axer les conversations sur les études et l'insertion professionnelle, Emmanuel propose plutôt d'orienter le discours vers le « bonheur » et « l'épanouissement ». Il serait mieux de se présenter uniquement comme souhaitant discuter avec eux, éventuellement « donner un coup de main » si ça peut être utile : « comme ça là après tu peux parler de tout ! » Cette proposition rencontre l'adhésion des autres. Certains rappellent qu'il s'agissait même de l'intention du départ de l'association : aller demander aux jeunes « c'est quoi la réussite pour toi ? » et voir où cette question pouvait amener.

Si l'idée d'aborder les jeunes d'une façon ouverte, en leur permettant d'orienter eux-mêmes la discussion, semble convaincre tout le monde, des petites tensions émergent. Didier y voit par exemple un risque potentiel : quoi faire si les jeunes veulent parler de religion ? Pour lui, le but de l'association est aussi de sortir les jeunes du discours religieux et de la « pression communautaire qui les amène vers le bas ». Les autres, en revanche, estiment que « si [les jeunes]

veulent parlent de religion, on parle de religion ! On a des armes sur ça, pourquoi ne pas les utiliser ? ». Du moment où la quasi-totalité des membres de l'association est de confession musulmane (à savoir, tous sauf Didier), ils trouveraient dommage de ne pas aborder le sujet.²³⁵

La question religieuse se profile comme l'un des points de tensions principales entre les membres de *Soleil*, et cela bien qu'il s'agisse d'amis d'enfance. Didier et sa femme Perrine m'expliqueront à plusieurs reprises – en dehors des réunions de l'association²³⁶ – qu'ils regrettent la « montée phénoménale » de la religion dans le quartier et la constante diminution de tolérance « des deux côtés ». Les deux m'expliquent d'ailleurs avoir décidé de sortir leur fille de l'école publique du quartier à cause des tensions constantes qu'il y avait à la cantine. En parlant d'un autre parent d'élève, par exemple, Perrine me raconte :

- Perrine : Lui il est très pratiquant, pourtant il est cultivé, il a Bac + je-sais-pas-combien en gestion... L'autre fois il nous a dit : 'De toute façon maintenant je vais chercher [mon fils] tous les midis, je veux plus qu'il mange là-bas !' – 'Ah bon qu'est-ce qui s'est passé ?' Il me dit 'Oui, tu te rends pas compte, l'autre jour y avait un plat mélangé...' - je sais plus ce qu'il a dit, un hachis Parmentier...avec du porc dedans. Et ils ont pas voulu faire une simple purée à son fils. Et ben lui ça l'a choqué, ça l'a vexé !
- Didier : À notre époque il l'aurait mangé.
- Perrine : Voilà ! Soit il l'aurait mangé, soit il se serait organisé différemment à la maison, mais sans se vexer ou... ! Nous on est moins flexible envers eux, mais eux aussi ! Et du coup le mélange est moins facile aussi pour les enfants. Moi j'étais contre l'école privée...mais je voyais pas de solution !

Si Didier ne décrit jamais les autres membres de l'association en ces termes, et il considère au contraire qu'il s'agit de personnes très ouvertes d'esprit avec qui il serait sans doute possible de discuter, il admet de ne pas arriver à aborder ces questions.

Avec des gens que tu respectes tu n'amènes jamais la religion. Même avec Slim', tu sais, on parle de beaucoup de choses... Mais il y a des domaines, la religion, le voile... Je sais que sa femme... C'est des domaines que tu sais que tu pourrais créer des rapports conflictuels. Et c'est dommage. Mais même tu vois avec des gens très tolérants, y'a des domaines où tu vas pas jusqu'au bout... Tu as des opinions qui peuvent ne pas être comprises, ou mal comprises...tu te gardes d'aller plus loin.

En réunion, donc, les références à la religion restent vagues, sans que le groupe arrive à un consensus explicite là-dessus. D'après Fouad, Emmanuel et Didier, il s'agit surtout de rappeler aux jeunes « qu'ils sont Français et qu'ils sont en France ». Fouad en particulier soulève souvent ce point. En entretien tout comme dans les réunions, il évoque régulièrement ce qu'il appelle l'erreur « des premières générations » qui, au lieu de mettre de côté de l'argent pour se construire ou

²³⁵ Une seule exception se profile. Des discussions sont en cours entre Slimane et une école publique du secteur pour faire une intervention directement au sein des classes, dans une démarche de prévention du décrochage scolaire. « Là évidemment, si jamais ça se fait cette histoire de l'école, là évidemment on ne parle pas religion », spécifie Slimane. Les autres réagissent à cette précision comme s'il s'agissait d'une évidence.

²³⁶ Perrine, n'étant pas du quartier, n'en fait d'ailleurs pas partie.

s'acheter une maison en France, avaient fait le choix de construire « au bled », en laissant leurs enfants sans rien et les condamnant ainsi indirectement à continuer à habiter dans les logements sociaux :

Le logement social est un logement de transition, c'est pas pour y rester. Sauf que nous, les rebeus, on y est resté. Moi je connais des migrants espagnols et italiens qui sont rentrés dans les logements sociaux avec nous, mais eux ils ont profité du petit loyer pour se construire une maison et après ils sont allés y habiter. Nous, je juge pas mais beaucoup ont fait ce choix, ma famille a fait ce choix : on a construit au bled. Et après ici on a rien. Et après on vient se plaindre qu'on a rien. Mais c'est notre faute !

La solution pour les jeunes d'aujourd'hui passe alors d'après lui avant tout par le fait de re-situer plus clairement leur horizon au niveau de la France. Pour concrétiser cette approche, lors d'une réunion en mai 2018, Fouad fournit l'exemple d'une journée de recrutement qu'il avait fait quelques jours auparavant dans une ville voisine. En présence d'une cinquantaine de jeunes, Fouad raconte avoir fait une présentation de l'Armée, avant de laisser la place aux questions.

Et là un jeune me dit : « Monsieur, vous êtes Arabe ? » - « Oui » - « Musulman ? » - « Oui » - « Vous êtes d'un quartier ? » - « Oui » - « Et vous êtes pas considéré comme un traître chez vous ? », il me dit. Et y'avait le gendarme qui a commencé « Hé tu te permets pas... ». J'ai dit : « Hé, je réponds. Y'a pas de problème ». J'ai dit : « C'est qui le traître ? Est-ce que c'est moi, militaire, qui défends la nation et qui défends ton confort de vie que tu as aujourd'hui ? Que tu te poses, tu manges, tu te soignes gratuitement ? Ou c'est le mec en bas de ton immeuble qui est en train de dealer du shit à ton frère, ou à ta sœur, en train de tuer tout le monde ? C'est qui ? » Il m'a regardé... à la fin de la journée il est venu me voir, « Monsieur comment ont fait pour s'engager ? » Quand tu leur donnes une réponse cash... Même les radicaux qui viennent te parler « Ah le racisme, les bombardements... » - « Oh coco, t'es en France ! » Et même s'ils te disent « Moi je suis au RSA je paie pas d'impôts » - « Si, tu paies des impôts : tu paies la TVA sur tout ce que tu achètes. La TVA est 45% des caisses de l'État. Alors tu peux venir me dire ce que tu veux... les bombes dont tu parles, tu les finances aussi. Alors des deux choses, une : soit tu te casses, tu vas voir dans un autre pays et tu vas voir comment ça se passe. Soit tu arrêtes avec tes arguments à deux balles ! »

Ce que Fouad propose, et que les autres membres du groupe montrent d'apprécier aussi, est donc d'amener les jeunes à faire preuve de distanciation vis-à-vis de leurs appartenances à une communauté donnée. Au lieu de regarder le monde *en tant qu'*Arabes, Musulmans ou issus d'un quartier, il s'agit pour Fouad de leur faire voir les choses en tant que *citoyens français*. Cela permettrait aux jeunes de ne pas s'enfermer dans une sorte de solidarité aveugle avec tout ce qui se passe au sein du quartier. En regardant certaines dynamiques d'un point de vue distancié, les jeunes pourraient arriver à identifier certains comportements de leur propre groupe d'appartenance comme potentiellement critiquables, sans pour cela devoir en venir à se considérer des « traîtres ». Dans une posture qui, en détournant la formulation d'Abdelmalek Sayad, pourrait être définie de « double présence », Fouad souhaite inviter les jeunes à profiter de leur double socialisation, qui devrait leur donner la possibilité de prendre de la hauteur, sans

tomber ni dans une adhésion mécanique aux normes de la « communauté » ni dans un rejet aveugle de la France.

Qui a le droit de dire ça ?

Tous les membres de l'association se disent d'accord avec Fouad sur cette démarche. Cependant, certains – notamment Didier et Emmanuel – expriment des réserves sur leur capacité à occuper ce rôle. Il s'agit d'après eux d'une posture qui serait très difficilement comprise à l'extérieur. Si eux ils prenaient cette parole-là, le risque serait de la voir rabattue sur du racisme : « Aujourd'hui ; dès que tu dis 'peut-être il y a un problème dans les quartiers' on t'estampille Front National et il faut faire tout un travail pour dire 'non mais en fait moi je viens d'un quartier, non mais en fait je suis Blanc mais je suis musulman...' », s'inquiète Emmanuel. La possibilité de faire appel à la distanciation, que le groupe s'accorde à voir comme la bonne façon de procéder, dépendrait en somme des propriétés sociales (et notamment ethno-raciales) de chacun.

Lors d'une réunion du groupe en septembre 2018, le sujet occupera une large partie de la discussion. La conversation tourne autour de la responsabilité qui est à attribuer aux familles du quartier : comme d'habitude, le groupe évoque avec nostalgie la période de leur jeunesse, où les familles auraient été attentives et auraient imposé des règles aux enfants, et où tout le quartier œuvrait pour le contrôle social. Aujourd'hui, non seulement il n'y aurait plus ce filet de sécurité-là, mais les familles feraient preuve d'irresponsabilité : certains parents « envoient les enfants dealer », d'autres « ferment les yeux ». Ceux qui font leur travail de parent seraient de moins en moins. Si beaucoup de jeunes du quartier prennent le mauvais chemin, une large partie de la faute retomberait, d'après Fouad et ses camarades, sur les familles (« Tu prends les gamins, tu regardes l'éducation, les parents : c'est toujours ça ! Pas besoin de se poser 10 000 questions ! », s'exclame Slimane). Le problème, ce serait toutefois que ce point-là serait indicible :

Emmanuel : Mais le problème en plus, cet argument-là, il y a que les groupes- en fait il y a que l'extrême droite qui l'avance. Le problème est que de le refuser ça crée un malaise forcément, nier la réalité... (...) L'extrême droite va taper sur des choses comme ça – « c'est les parents... » Et dès qu'on dit un argument comme ça, il va y avoir une réaction épidermique : racisme et compagne. Le problème c'est que, quand tu connais la réalité des choses... C'est qu'à force d'occulter les thématiques d'extrême droite y'a un gros malaise.

Slimane : De toute façon il faut accepter que... Sinon c'est un déni de réalité.

La problématisation du fait – dans ce cas, les jeunes qui trainent dans la petite délinquance – laisse la place encore une fois à une problématisation de la *parole* sur le fait. Le véritable problème, ou en tout cas ce qui empêche de le résoudre, serait le fait de ne pouvoir même pas l'évoquer. Les

membres de *Soleil* sont très conscients qu'aborder ces thématiques risque d'être mal compris : donner la faute aux familles immigrées est un cheval de bataille de l'extrême droite. Pourtant, cela ne devrait pas être une raison pour déléguer ce problème à ces formations politiques.

- Didier : Mais imagine quelqu'un qui dit ça. Il faut qu'il se justifie s'il dit ça ! C'est-à-dire que automatiquement il va être étiqueté Front National s'il dit qu'en effet il y a un problème avec beaucoup de parents dans les quartiers sensibles ! (...) Mais le fait est d'avoir été sourd aux arguments avancés euh...
- Emmanuel : On a délaissé en France les thématiques qu'ont été avancées par le Front National. Aujourd'hui quand tu parles de sécurité... Il suffit d'ouvrir les yeux en fait pour le voir. Mais c'est pas de bon ton de parler de sécurité pour la gauche ! Donc tu as toujours refilé les thèmes sensibles à l'extrême droite, y'a qu'eux qui en ont parlé... Et à chaque fois qu'ils en parlaient les autres se bouchaient les oreilles et disaient « Aaah c'est pas bien ça ! »
- Yacine : Oui mais c'est une stratégie politique...
- Emmanuel : Mais ça ne fait que grossir le problème !
- Yacine : Oui c'est un fait de vérité, on est d'accord.
- Slimane : Moi je partage le constat. Si Robert Ménard dit un truc, j'ai pas besoin de dire 'ça vient de la bouche de Robert Ménard, c'est de la merde forcément'. Moi j'entends le constat. Je peux dire : 'Je partage le constat, mais je n'ai pas la même solution'. Mais après t'as raison, le problème c'est que souvent les personnes qui étaient contre les politiques d'extrême droite en fait n'ont pas voulu partager le constat par principe, par rapport à celui qui [parlait]... ça c'est un problème.

La conversation se poursuit pendant plusieurs minutes. Le groupe s'interroge encore une fois sur la place à accorder à la responsabilité des familles : si tout le monde s'accorde sur le constat, d'après Yacine il ne faudrait pas s'arrêter là. Derrière, il y a aussi des questions économiques et sociales qui ne peuvent pas être dissociées des comportements des familles. Le groupe arrive à la conclusion que tous ces facteurs sont à prendre en compte : responsabilité individuelle des jeunes, responsabilité des familles et responsabilité des institutions. Le problème, d'après Emmanuel notamment, est que le discours de gauche aurait mis excessivement de poids sur les responsabilités de l'État, en permettant à ces jeunes et à ces familles de se sentir seulement victimes et jamais responsables :

- Emmanuel : Souvent, en fait, quand il y a le bordel, en fait on dit « c'est l'État », tu vois ? Tout le reste va être « Nous on est gentils, on est dans de mauvaises conditions... ». Le problème c'est que tu...il y a des personnes qui oublient leurs responsabilités personnelles, des parents qui oublient leurs responsabilités !
- Yacine : Non mais je suis d'accord...
- Emmanuel : Et c'est un gros problème. Si dire ça aujourd'hui, obligat- obligatoirement quelqu'un qui va dire ça, il va être connoté Front National. T'es obligé de dire : « Non mais je suis pas du tout raciste, regardez mon parcours, regardez d'où je viens ». Ou quoi que ce soit. Tu vois ? Tu es obligé de te

justifier – voilà – pour pouvoir avancer certains trucs. Mais quelqu'un qui n'a pas notre accroche que nous avons avec...avec on va dire le ghetto français, quoi... lui obligatoirement il va être étiqueté raciste, parce qu'il n'a aucune chose à avancer pour pouvoir être blanchi par le regard communautaire...euh...voilà.

Slimane : Si tu évoques pas un problème, mécaniquement tu ne vas pas aller vers la solution.

Si Yacine et Didier disent trouver qu'au contraire la parole raciste s'est beaucoup libérée et décomplexée par rapport à leur enfance (« C'est depuis Sarkozy... », soupire Yacine), Emmanuel essaie de recadrer le problème : « On parle de gens qui ne sont pas de gros fachos, c'est des gens tranquilles, qui sont ouverts d'esprit mais qui n'ont même pas le droit de dire 'Quand même il y a un problème' (...) La bien-pensance, ça existe en France ! ».

Encore une fois, la discussion se poursuit. Slimane raconte d'une fois récemment où, en passant par le quartier Garibaldi, il s'est trouvé à devoir admettre qu'il n'avait pas envie d'y passer du temps : « Ma tante aussi qui y habite- Ma tante, elle est Marocaine, hein ? Elle aussi elle dit 'C'est le bordel !' ». Yacine recadre régulièrement le problème d'un point de vue plus social en regrettant que, lorsque les médias et la politique parlent de ces situations, ils ne proposent pas de véritables analyses : ils vont simplement indiquer l'origine ethno-raciale des personnes qui « posent problème », mais sans véritable analyse urbanistique, économique et sociale pour en comprendre les causes profondes. Cela étant, il dit partager le constat :

Yacine : Après, même la Devèze. Aujourd'hui, est-ce que tu laisserais ton gamin jouer librement comme toi tu as grandi toi-même... ?
Slimane : Je le dis moi-même tout le temps ! Quand j'y vais..
Yacine : Donc quelque part- Mais le fait qu'on le dise *nous*..
Emmanuel : Ça passe mieux
Slimane : Mais tu vois où on en est ?!

Bref, si certains s'efforcent de remettre la focale d'analyse sociale dans l'équation, le problème retombe régulièrement sur *qui* a le droit de prendre la parole sur ces sujets. Cet état de fait dérange tout particulièrement Didier et Emmanuel, qui considèrent ne pas avoir les bonnes propriétés sociales²³⁷ pour intervenir. Cela est d'autant plus embêtant dans la mesure où Didier et Emmanuel sont, avec Slimane, les deux membres du groupe les plus assidus aux réunions et ayant le plus de disponibilité pour les déambulations. Les autres ayant beaucoup moins de temps à consacrer aux activités de *Soleil*, ils trouvent particulièrement embêtant de ne pas pouvoir prendre un rôle plus actif dans les actions de l'association en public.

²³⁷ En tout cas, les propriétés sociales visibles : Emmanuel est musulman et tous les deux ont grandi dans le quartier, mais il s'agit de propriétés qu'il va falloir verbaliser, une situation qui d'après eux affecterait la légitimité immédiate de la prise de parole.

On en arrive alors à une impasse, puisque les seules personnes qui concrètement pourraient et devraient parler, d'après les membres de *Soleil*, ce seraient les personnalités au sein de la communauté qui jouissent déjà d'une reconnaissance sociale. Mais même eux, pris dans le jeu de la parole politique, ne feraient pas le job :

- Emmanuel : Pour être populaire quand t'es responsable communautaire – il y en a, les Gitans aussi ont des représentants, les communautés spirituelles... – mais pour être responsable communautaire il faut être populaire. Et donc tu t'amuses pas à aller sur des sujets comme ça, parce qu'en fait il faut pas heurter les personnes. Et le fait est que, si ces gens-là ne règlent pas en fait les problèmes qui sont hyper visibles et hyper gênants pour les autres...
- Yacine : Oui mais t'imagines ce que tu demandes ! (...) Chercher à résoudre les problèmes, tu vas te mettre à dos des personnes. Forcément ça va heurter certaines personnes !
- Emmanuel : Donc t'as deux choix : soit tu leur dis ce qu'ils veulent, soit tu leur dis ce qu'ils veulent pas et tu te fais excommunier de la communauté.
- Slimane : Depuis tout à l'heure on parle de la politique. La politique à la base c'était quelque chose de noble, c'était pour les citoyens pour régler les problèmes. Sauf qu'aujourd'hui la politique c'est : « Ah vous voulez entendre ça ? Alors on va vous dire ça ».

La réunion, qui aura duré près de trois heures, laisse tout le monde fatigué. Le groupe ne réussira pas à trouver une solution : si on voit bien le type de discours qu'il faut éviter et si on arrive à peu près à esquisser le type de parole qui pourrait marcher, il semblerait finalement n'y avoir personne pour la tenir.

En sortant de la maison des associations, Slimane propose de raccompagner Yacine, Emmanuel et moi en voiture. Pendant le trajet, les trois amis discutent de leurs enfants. Slimane raconte d'avoir été chercher son fils à la sortie de l'école plus tôt dans la journée : « Quand je l'ai vu sortir du conservatoire avec une petite fille blonde, une petite fille de l'autre côté... Je me suis dit : c'est là qu'il faut qu'il soit. Pas sur un terrain de foot. C'est malheureux, mais c'est vrai ». Yacine et Emmanuel hochent la tête. Emmanuel non plus, il n'a pas inscrit ses enfants au club de foot – en tout cas, pas celui du quartier. « Tu sais, en plus, nous on les a mis à l'école privée... Honnêtement, je crois que c'était le bon choix », ajoute-t-il. Yacine, dont les enfants sont encore petits, dit avoir tout juste commencé à se poser la question avec sa femme. « Moi...honnêtement, je crois que c'était le bon choix », répète Emmanuel d'un ton grave.

Le lendemain, en prenant un café avec Didier, le même sujet revient. De son côté, il s'est de plus en plus éloigné de la Devèze, à l'exception des réunions de l'asso. C'est lui-même qui insiste sur le paradoxe, d'autant plus significatif à ses yeux qu'il ne s'agit pas non plus d'une exception. En se référant à d'autres amis d'enfance encore qui ont désormais quitté le quartier, il soupire :

C'est quand même énorme. On est arrivés nous, issus de la Devèze, que ce soit d'origine étrangère, ou alors comme moi de milieu plutôt gauchiste, à finir dans des résidences sécurisées et avoir des enfants qui sont dans des écoles privées catholiques ! Tu te croirais dans un milieu finalement de droite, entre guillemets, politisé... que quand tu regardes les origines ! Et je peux te dire, hein, on est heureux ! Pour nous [sa famille] c'est un petit havre de paix. Après, on fait l'impasse sur d'autres choses – ça nous coûte de l'argent, on sacrifie les restos, les vacances... mais on a choisi.

Comme Emmanuel, Didier regrette que « même des gens qui ne sont pas du tout racistes s'éloignent de certains types de populations... ». *Soleil* est, de ce point de vue, une des seules façons de garder le lien, de revenir et de s'investir dans le quartier où ils ont grandi.

Conclusion : si personne d'autre en parle...

De retour à Béziers en fin 2019, je reprends contact avec le groupe. Au téléphone, Emmanuel m'informe que cela fait longtemps qu'il n'y a pas eu de réunion ; peut-être, avec l'occasion de mon retour à Béziers, il peut relancer les autres pour trouver un créneau. J'en profite pour lui dire que j'avais déjà repris contact avec Didier aussi, et qu'il semblait intéressé à organiser une réunion dans les prochaines semaines. Emmanuel soupire :

Oui Didier c'est vraiment un bon gars. C'est quelqu'un qui, si tu l'appelles tu lui dis qu'y a réunion, tu peux être sûr qu'il vient. Il y croit encore. Je dis pas naïvement, mais il y croit. La plupart des gens de l'asso, ils y croient plus.

Les déambulations, déjà très sporadiques lors de mon dernier terrain, se sont désormais arrêtées. En me racontant d'une dernière réunion à laquelle je n'étais pas présente, Emmanuel soupire : « La plupart n'y croit plus, Noemi. Moi ça m'a frappé, de la part de Slimane aussi, qui dit 'Je suis pas là pour me prendre une balle perdue, j'ai une famille'. Je juge pas du tout, il a raison ». Deux épisodes violents s'étaient en effet produits à la Devèze environ un an auparavant : un jeune avait été tué et un autre avait perdu ses deux jambes. Si les habitants semblaient s'accorder à dire qu'il s'agissait de violences ciblées liées à des « règlements de comptes entre eux », la dynamique des épisodes – en journée, dans une zone marchande très fréquentée du quartier – était restée à l'esprit de beaucoup :

Emmanuel : Après moi non plus j'amènerais plus jamais mes enfants là-bas.

Noemi : Où ça ?

Emmanuel : À la Devèze. Mon ex-femme les amène, parce que la grand-mère malheureusement habite là-bas. Mais pour moi c'est fini. Même Slim' il l'a dit la dernière fois : on est pas là pour risquer nos vies. On y va plus par là.

En tant que président de l'association, Slimane s'occupait de convier les réunions, de réserver une salle dans un local associatif, d'animer les réunions, de rédiger et d'envoyer les comptes-rendus...

Son optimisme entaché, les autres membres de l'association peinent à retrouver l'enthousiasme. Didier aussi m'en parle quand je le revois :

C'est là où même Slim' s'était un peu découragé de ces tournées...qui étaient intéressantes parce que tu rencontrais à l'intérieur de ces groupes des gens intelligents (...) Mais comment tu veux leur expliquer : il faut que tu ailles à l'école, te lever à 6h du matin, gagner 1500 euros, avec un patron qui te gueule dessus... Alors qu'ils vont faire 6000 euros par mois, voire plus ! Il faut que derrière t'as un sens moral qui te pousse à aller plus loin...

À ma connaissance, aucune réunion ni déambulation ne sera plus organisée à partir de ce moment. Si l'association existe encore sur le papier, les activités se sont définitivement arrêtées. Fouad s'est récemment marié et explique d'avoir moins de temps libre. Emmanuel a trouvé un nouveau travail et dit essayer de ne pas trop se faire associer à la Devèze. Slimane a eu quelques problèmes de santé... « On se voit encore de temps en temps, mais pour faire des restos... », m'explique Didier. La crise sanitaire de la Covid en 2020 n'aidera pas non plus à faire redémarrer l'association.

De retour brièvement à Béziers encore une fois en fin 2021, j'ai l'occasion de croiser Emmanuel à nouveau. Lorsque je lui demande de *Soleil*, il coupe court : « Soleil c'était bien parce que c'était entre potes... Mais finalement, tu peux le voir aussi comme d'anciens mecs de quartier, boboisés, qui essaient de se donner bonne conscience ». On discute encore un peu autour d'un café. Il me demande où je suis logée. Quand je lui dis que j'ai trouvé une chambre dans le quartier de la Madeleine, il me recommande plusieurs fois de faire attention, de ne pas rentrer tard le soir.

Franchement, y'a beaucoup de Gitans qui habitent là-bas. Beaucoup de Gitans, oui. Et beaucoup d'Arabes aussi. C'est un quartier pauvre. Je suis obligé de te le dire. Je sais que tu as habité à la Devèze, mais... Après voilà, il y a 4-5 ans tu m'aurais dit que t'es logée à la Madeleine, je t'aurais dit : 'Tu vas pas rester là, je viens te chercher', là je te dis juste 'Fais attention'. Justement Ménard il a fait des gros efforts...

Le maire de Béziers aurait pris de très bonnes décisions, me dit Emmanuel, mais il n'a quand même pas réussi à tout résoudre. Le communautarisme en particulier reste un problème – et Emmanuel se voit de plus en plus d'accord avec la droite sur certaines choses. Le problème serait notamment, d'après lui, du côté des « Arabes », qui auraient instauré un rapport culturel et communautaire avec la spiritualité musulmane :

Le plus grand problème en France c'est pas l'Islam. C'est que l'Islam soit pratiqué d'une manière culturelle. Concrètement, les gens voient ça comme une religion pour les Arabes. Alors, c'est faux. C'est faux théoriquement. Mais pratiquement c'est vrai. Puisque les Arabes pensent que la manière de pratiquer c'est de vivre comme eux, de pratiquer leurs codes culturels ! Ça devient un délire traditionnel pour les Rebeus ! Moi ça me parle pas ! (...) Pour les Musulmans, être musulman c'est être arabe. Moi je peux pas être là-dedans. Même si je partage la même spiritualité. (...) Y'a plein de Musulmans qui détestent la France. Ils vont te dire « Ah oui tu vas boire de l'alcool et manger du cochon ! » C'est ça la culture française pour toi ?! Toi tu le réduis à ça ?! Et du coup ils veulent pas.

Si Emmanuel identifie des personnes au sein de la communauté musulmane de Béziers qui pensent et se comportent différemment, cela ne serait pour lui que des exceptions, une minorité qui aurait fait des études, qui aurait eu la chance de voyager et de voir autre chose... Il dit comprendre ceux qui décideraient de voter Front National ou extrême droite aux prochaines élections. « Parce que c'est le bordel en France ! Les quartiers...tu peux pas accepter qu'il y ait des zones de non-droit ! ». Encore une fois, le problème serait dans le fait de ne pas pouvoir avoir un dialogue efficace sur ces questions :

À un moment donné il faut le dire : « Oh y'a un gros problème dans la communauté musulmane !! » Pendant trop longtemps si tu dis y'a un problème : « facho ! » C'est pas que tu es raciste ! La France est devenue un pays de faibles, c'est pour ça que les gens en fait ils en ont marre ! Dans les mariages, ils bloquent tout, ils prennent les ronds-points à l'envers, ils roulent à 140 en centre-ville... Mais c'est ça le problème ! Tu dois dire... On ne peut pas tout accepter. Il vient un moment, vous pouvez pas arriver, vous cassez tout. « C'est bon, on est pas raciste, vous pouvez tout casser » Non ! Tu fais quelque chose de mal, tu dois payer. Vous faites quelque chose de bien, vous êtes les bienvenus. C'est con, quand même, de devoir l'expliquer !

Emmanuel – 45 ans, qui a grandi dans une HLM de la Devèze, converti à l'Islam il y a plus de vingt ans et membre fondateur de *Soleil* – aujourd'hui soupire que « comme Zemmour²³⁸, [s]on modèle est la politique ultra-sécuritaire du Japon ». S'il ne se dit pas encore tenté par un vote d'extrême droite c'est uniquement – dit-il – car ces partis tendent à voir l'Islam comme un problème en soi, ce qui reviendrait à se tromper de diagnostic. Ça lui arrive aussi d'en parler avec les autres membres de *Soleil* : « Des fois je les choque. Je fais exprès. Mais après quand j'argumente, comme ils sont intelligents, ils sont d'accord aussi ».

²³⁸ Eric Zemmour, journaliste et politicien d'extrême droite. À l'époque de cet échange avec Emmanuel, en Octobre 2021, Zemmour était en train de prendre les devants de l'actualité politique, avec des rumeurs qui commençaient à circuler sur sa possible candidature aux présidentielles de 2022. Le Maire de Béziers l'avait très récemment invité à Béziers, où Zemmour avait fait une conférence devant plusieurs centaines de personnes.

Conclusion de la deuxième partie : la parole individualisante comme frein au raisonnement sociologique et à la politisation

Suivre les mêmes habitants au fil du temps et des situations permet de clarifier plusieurs points. En premier lieu, et en continuité avec le chapitre 4, on comprend mieux les raisons qui conduisent les acteurs à varier leurs discours au sujet des appartenances ethno-raciales, à parfois tenir une parole plus essentialisante et parfois plus individualisante. Cela ne revient pas à dire que les acteurs déguiseraient leur vraie pensée en fonction des interlocuteurs – des modulations stratégiques sont sûrement à l'œuvre, nous l'avons vu, mais elles sont loin d'être la seule explication des variations que nous avons documentées. Il s'agit aussi pour les acteurs de prendre en compte les *séquences* de situations, les accumulations d'épreuves qui les amènent à réviser perpétuellement ce qu'ils croient savoir sur un sujet. Leurs énoncés – y compris les embarras de la parole qui peuvent les caractériser – sont l'aboutissement, jamais totalement stabilisé, de ce processus.

Christine Typhaine et Fouad ont tous les trois à cœur de clarifier – avant tout à eux-mêmes – la bonne façon d'interpréter et de gérer ce qu'ils vivent. Pour cela, ils se livrent à des « enquêtes » : Christine, par exemple, demande à ses voisins de lui parler de leur culture, se renseigne sur internet, compare ces informations avec celles de son amie assistante sociale, parle avec le médiateur gitan... Toutes ces actions – et plein d'autres aussi – lui permettent de se faire une idée de la place qu'occupe la « culture gitane » dans le comportement de ses voisins. Une partie de l'enquête la conduit par moments à se dire que « les gitans ne s'intègrent pas ». Cette conclusion holiste essentialisante entre pourtant en conflit avec d'autres données dont elle dispose : Fernando, le médiateur gitan, est quelqu'un de très agréable et de tout à fait « intégré » aux yeux de Christine. De même, elle se trouve à devoir admettre que tout le monde ne réagit pas forcément au bruit comme elle : certains ne trouveraient peut-être pas les comportements de ses voisins aussi inacceptables. Ces éléments l'amènent alors à réinjecter de la dénaturalisation à son diagnostic : tous les Gitans ne sont pas tous pareils (pas plus que les non-Gitans, en tout cas). C'est donc avant tout l'enquête – aussi ordinaire soit-elle²³⁹ – qui facilite l'émergence d'élans sociologiques, c'est-à-dire d'une posture *holiste dénaturalisante* qui prenne en compte l'appartenance des individus à des groupes sans pour autant essentialiser ces appartenances.

La question devient alors pourquoi ces élans sembleraient avoir finalement une vie publique assez courte. Comme nous l'avons vu, Christine, Typhaine et Fouad évitent en effet de prendre une parole holiste,²⁴⁰ car ils considèrent celle-ci comme de moins en moins acceptable en public.

²³⁹ Dans le sens d'une enquête qui n'est pas fondée sur les méthodes scientifiques propres aux sciences sociales.

²⁴⁰ Rappelons que nous entendons ce terme comme la posture qui met en avant « moins les comportements individuels que les *groupes humains*, les *cultures* et les *traditions* » (Karsenti et Lemieux 2017, p. 68; c'est nous qui soulignons).

Mettre en avant une appartenance au groupe des « Gitans » ou des « Arabes », mais aussi à celui des « Français Chrétiens » - un holisme que l'on pourrait définir ethno-racial – est vu comme dangereux, car potentiellement proche des postures racistes ou communautaristes. Mais même le holisme plus social, qui met l'accent sur les conditions de vie et donc sur l'appartenance des individus à des groupes différemment situés dans l'ordre social, peut être critiqué en tant que potentiellement proche des postures victimisatrices ou déresponsabilisantes²⁴¹ (ou encore comme mettant excessivement en avant l'aspect social tout en évacuant l'aspect culturel). On comprend donc non seulement pourquoi il y a une contrainte à l'individualisme en public, mais aussi pourquoi les acteurs eux-mêmes la considèrent comme très importante : il s'agit du registre qui permet tout à la fois d'éviter de paraître racistes (ou communautaristes ou déresponsabilisants) et ne pas cautionner des discours qu'ils considèrent eux-mêmes comme tels.

Ainsi le holisme est de moins en moins visible dans l'espace public biterrois. En tout cas, il est de moins en moins formulé explicitement : s'il émerge, cela se fera plutôt par des sous-entendus. Mais le holisme n'est pas absent du raisonnement des acteurs pour autant. Au contraire, il est omniprésent dans leurs interprétations. En effet, les cas de Christine, Typhaine et Fouad montrent bien que les acteurs n'adhèrent pas complètement à la parole individualisante, car différentes épreuves dans leur vie quotidienne tendent à leur confirmer la pertinence d'un raisonnement plus holiste. Celui-ci revient alors notamment dans les situations privées. Il peut également émerger en public par moments, tout en étant généralement reçu comme illégitime.

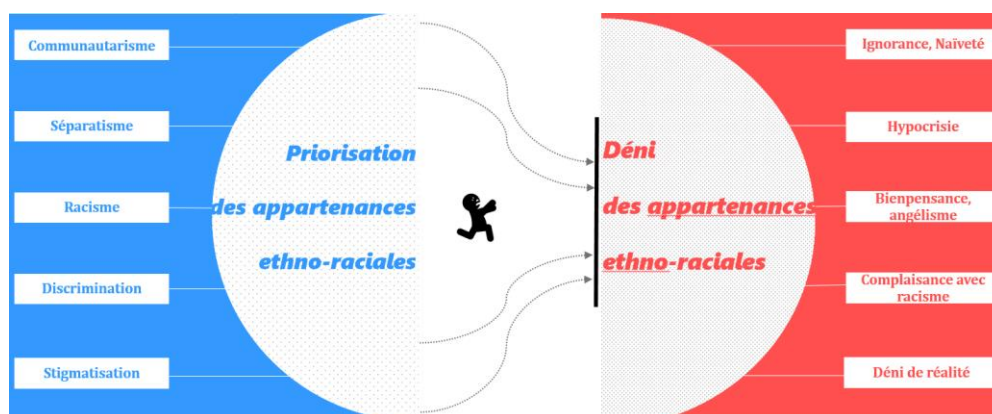


Figure 6 : schéma du refus de la polarité "priorisation des appartenances ethno-raciales"

²⁴¹ Notons en passant que cela semble être de plus en plus une contrainte aussi pour les sociologues de profession – pensons simplement aux déclarations du Premier ministre Manuel Valls qui, suite aux attentats du 13 novembre 2015, affirmait « J'en ai assez de ceux qui cherchent des excuses et des explications culturelles ou sociologiques à ce qui s'est passé », ou encore « expliquer, c'est déjà vouloir un peu excuser » (cité dans Mauger 2016). C'est d'ailleurs quelque chose qu'avait déjà bien remarqué Pierre Bourdieu, lorsqu'il écrivait que « l'effort pour rendre raison, en quoi consiste toujours le travail de la science, risque d'apparaître comme une façon de justifier, voire de disculper » (1982, p. 18 ; voir aussi Lahire 2016).

Souvent, dans la littérature, le décalage entre parole publique et parole privée est fait correspondre à une opposition entre parole réflexive et parole non-réflexive. Les cas de Christine, Typhaine et Fouad montrent toutefois que cette dichotomie est trompeuse. Il y a aussi des moments où les acteurs en privé arrivent à formuler des raisonnements qui se rapprochent du holisme dénaturisant propre à la réflexivité sociologique. L'espace privé n'est donc pas forcément le domaine d'une parole non-réflexive, qui sera tue ou modulée en public. Il peut être aussi un espace où se développent des élans sociologiques – élans qui seront toutefois, eux aussi, largement tus en public, car l'élément holiste risque de faire l'objet de sanctions et d'appréhensions.²⁴² On comprend donc mieux pourquoi la réflexivité sociologique peine à se faire entendre dans l'espace public biterrois. Il n'est pas nécessaire de postuler une intériorisation des raisonnements non-sociologiques de la part des acteurs : au contraire, il y a de nombreux élans en ce sens (ce qui suggère d'ailleurs que les acteurs peuvent aspirer à un type de discours moins individualisant). Simplement, les élans en ce sens se voient régulièrement freinés.

Les trois cas analysés dans cette partie nous incitent alors à comprendre différemment le succès politique du maire de Béziers – et cela d'autant plus que ni Christine, ni Typhaine, ni Fouad ne sont, *a priori*, ses électeurs. La force de son discours réside au moins en partie dans ses allers-retours entre ces différents registres. Ses postures essentialisantes vis-à-vis des appartenances ethno-raciales, qui tendent à faire la Une des journaux, sont en effet accompagnées bien souvent d'un vocabulaire s'inscrivant très clairement dans le motif individualisant (s'opposant tout autant au communautarisme qu'à la victimisation).²⁴³ Et cela tout en ne délaissant pas, par moments, la prise en compte des conditions de vie et des inégalités économiques.²⁴⁴

Certes, ces registres ne sont pas tous au même niveau. Il n'en reste pas moins que l'on gagnerait à reconnaître le syncrétisme idéologique représenté par ses discours, ce qui le rend bien plus complexe qu'une simple proposition réactionnaire ou « raciste », telle qu'elle est souvent présentée dans le discours médiatique. Au contraire, ce que nous avons vu au fil de ces deux premières parties de thèse est que ce type d'offre politique réussit justement parce qu'il ne s'agit pas d'une position politique « pure », mais plutôt d'une combinaison (quoique hiérarchisée) de différentes positions.²⁴⁵ Ou alors, plus précisément encore, on pourrait dire qu'il s'agit d'une

²⁴² Mischa Dekker (2021, p. 113-114) arrive à un constat similaire au sujet de la crainte de stigmatiser des populations minoritaires dans la parole publique sur le harcèlement de rue.

²⁴³ Comme le résumait bien Karsenti et Lemieux, « il importe de prendre la mesure du fait que, quoiqu'ils s'opposent avec véhémence sur le plan doctrinal, le néolibéralisme et le nationalisme réactionnaire, en réalité, se complètent et s'alimentent » (2017, p. 25).

²⁴⁴ On pourrait dire alors que le discours du maire de Béziers arrive à mêler tout à la fois motifs « réactionnaires », « libéraux » et, quoiqu'en moindre mesure, « socialistes » (Karsenti et Lemieux 2017).

²⁴⁵ Cela clarifie aussi pourquoi ce type de critique qui est généralement mobilisé à son égard tend à échouer facilement. Rabattre les discours de Robert Ménard sur du « racisme », ou l'accuser de proposer une pensée réactionnaire, revient à prendre en charge un seul aspect de sa communication.

posture réactionnaire « renouvelée » dans la mesure où elle prend appui sur les apories des autres postures. Ce qui permet alors de penser la posture incarnée par le Maire de Béziers comme une sorte d'avantgarde réactionnaire. C'est d'ailleurs en cela que l'on comprend pourquoi certains de ses électeurs affirment avoir voté pour lui non pas *en raison de*, mais *malgré* son affiliation au Front National, un parti qui incarne encore aux yeux de beaucoup une position platement « raciste ». ²⁴⁶ Le maire de Béziers arrive alors non seulement à saisir des tensions que beaucoup d'habitants, même les plus éloignés de son électorat, ressentent, mais il les met explicitement en scène, en les thématissant dans ses discours (voir par exemple la discussion au conseil d'agglomération présentée dans le chapitre 2).

L'analyse des embarras de la parole ressentis au quotidien par Christine, Typhaine et Fouad nous permet donc de voir en quoi même des personnes qui se positionnent en opposition au maire de Béziers peuvent répondre positivement à certains aspects de son message – c'est donc dire à quel point sa position parle à une tension importante. Si cette thèse n'a pas l'ambition d'arriver à expliquer le vote pour Robert Ménard, les analyses présentées peuvent néanmoins nous donner des pistes sur les aspects de sa proposition politique auxquels une large partie des habitants de Béziers tend à adhérer – y compris, quoiqu'en moindre mesure, ses opposants. En somme, dire que Robert Ménard « plaît », car il tient un discours raciste serait faire fausse route : il semblerait plus juste de dire qu'il parle aux électeurs, car il accapare la tension entre individualisme et holisme. ²⁴⁷

Les cas de Christine, Typhaine et Fouad montrent que les acteurs font des efforts considérables, chacun à sa manière, pour clarifier le lien entre une situation vécue et une position politique. Au fur et à mesure des épreuves qu'ils rencontrent, ils se politisent – au sens large (Hamidi 2006). ²⁴⁸ C'est au moment de concrétiser cela dans un choix *électoral* qu'ils semblent découvrir que leurs positions sont en décalage avec la division des partis à laquelle ils étaient habitués. La question devient alors pour eux comment gérer cette inconsistance (cela est particulièrement saillant dans les cas de Christine et Fouad qui, comme nous l'avons vu, en arrivent à commenter respectivement que « aux prochaines élections je serai vraiment très embêtée » et que « je n'ai jamais encore réussi à mettre un bulletin de Droite, même si je suis d'accord avec la Droite »). Le travail très réflexif de la part de ces acteurs nous permet alors de problématiser à la fois les théories qui voient dans les

²⁴⁶ Voir par exemple le cas de Fabienne dans le chapitre 1.

²⁴⁷ Notons toutefois que, l'enquête ne se terminant jamais totalement, ces élans sociologiques ne disparaissent jamais totalement non plus. Le rôle de l'entourage est en ceci particulièrement important, car c'est notamment dans l'échange avec les autres que les acteurs se trouvent à devoir intégrer de nouveaux éléments empiriques (ou même simplement de nouvelles interprétations des éléments empiriques dont ils disposaient déjà). Ils doivent dès lors mettre à l'épreuve leurs diagnostics. De ce point de vue, plus l'entourage incitera l'acteur à prendre au sérieux des éléments empiriques, ou d'autres interprétations de ces éléments, qui auraient été négligés jusque-là, plus ce diagnostic aura des chances de se rapprocher de la réflexivité sociologique.

²⁴⁸ Dans le sens d'une dénaturalisation de la situation, d'une désingularisation de la cause (montée en généralité) et d'admission de l'existence de clivages sur la question (voir aussi Eliasoph 1998 et Gamson 1992)

positions politiques le résultat d'une simple reproduction (par exemple d'une socialisation familiale) et celles qui voient dans l'abstentionnisme un simple mouvement de dépolitisation ou de désengagement politique (Barrault-Stella et al. 2022 ; Braconnier et Dormagen 2007, 2012 et 2022 ; Gaxie 1987 ; Lebaron 2012).

Troisième partie – Ailleurs parle-t-on pareil ?

Dans les parties I et II de cette thèse, nous avons vu que dans l'espace public biterrois les références aux appartenances ethno-raciales sont traitées comme délicates et donnent lieu à de multiples embarras de la parole. Les références aux groupes ethno-raciaux peuvent provoquer des accusations de racisme ou de communautarisme, mais aussi – lorsqu'elles sont évitées complètement – des accusations d'hypocrisie ou de bien-pensance. D'une part, dans l'espace public biterrois la *priorisation* des appartenances ethno-raciales a émergée comme insatisfaisante et dangereuse – au nom de la préservation de la réputation individuelle, mais plus fondamentalement, au nom d'un idéal de société. D'autre part, le *déni* de toute appartenance, notamment avec l'emploi d'une parole *ethno-blind*, a émergé comme presque aussi insatisfaisant et dangereux pour les acteurs, car ne permettant pas de rendre pleinement compte de l'expérience sur le terrain. Nous avons donc vu que ces deux polarités comportent tout à la fois deux hantises et deux idéaux : d'une part, les acteurs se rappellent de les éviter ; de l'autre, ils se rappellent aussi, par moments, l'importance de ne pas s'en éloigner au point de tomber dans l'excès contraire.

Nous avons clarifié cette tension en remarquant que la contrainte à l'individualisation (éviter de parler en termes d'appartenance à des groupes ethno-raciaux, en privilégiant une conceptualisation en termes d'individus autonomes) est particulièrement forte en public. Cela fait que, dans l'espace public biterrois, le « déni » des appartenances et les raisonnements individualisants tendent finalement à être davantage présents. Nous n'avons toutefois pas à supposer que cet état de fait soit totalement satisfaisant pour les acteurs non plus. Ceux-ci, en effet, ne renoncent pas aux raisonnements par groupes ethno-raciaux ; seulement, ils tendent à les réserver aux situations plus privées.

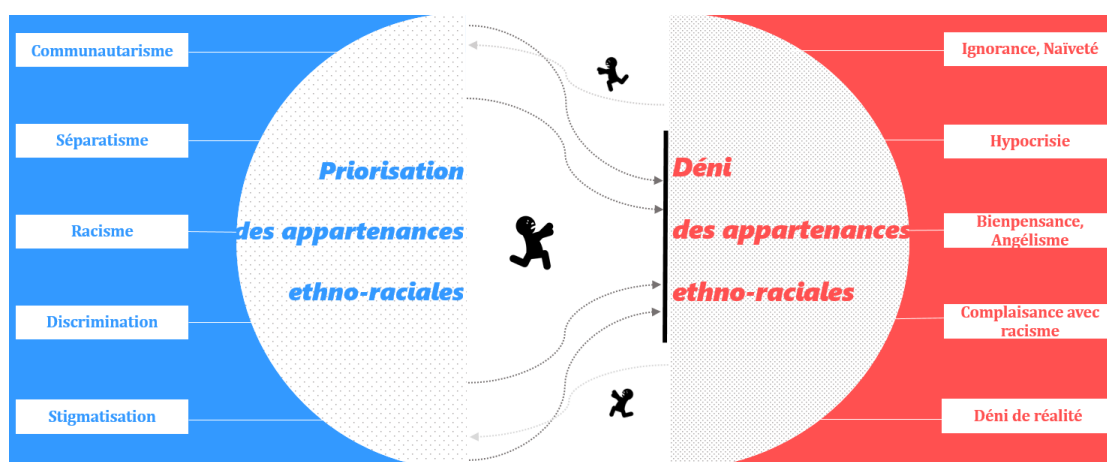


Figure 7 – Schéma des deux polarités que nous avons identifiées dans l'espace public biterrois. La parole publique finit par graviter surtout autour de la polarité « déni des appartenances », qui est donc représentée comme plus « dense ». En même temps, en privé, les acteurs continuent à formuler des diagnostics en prenant en compte les appartenances ethno-raciales, d'où aussi des mouvements de retour, quoiqu'en mode mineur, vers le côté gauche du schéma.

Des questionnements restent toutefois ouverts : comment se fait-il qu'au début de notre enquête à Béziers nous avons remarqué que les habitants affichaient un certain désintérêt vis-à-vis des demandeurs d'asile et des réfugiés (malgré un système d'aides économiques dédiées et une communication municipale intense à leur encontre²⁴⁹) ? Comment conjuguer, d'une part, les disfluences de la parole ordinaire autour de catégories telles qu'« Arabes » ou « Gitans » et, de l'autre, le fait que les réfugiés et leurs centres d'accueil semblent être un non-sujet pour les habitants ? Et comment comprendre le fait que, lorsque cette thématique est imposée par l'ethnographe, la référence aux appartenances ethno-raciales des réfugiés paraît tout d'un coup être beaucoup plus aisée pour les locuteurs ? Qu'est-ce qui expliquerait, en somme, cette différence dans la prise de précautions langagières, y compris en public ?

Nous faisons l'hypothèse que la comparaison internationale pourra nous aider à trouver une réponse à ces questions. Dans cette troisième partie, nous proposons alors de prendre pour focale la Sicile, dans un contexte où l'incidence numérique des demandeurs d'asile et des réfugiés est plus conséquente que dans le contexte biterrois, mais dans une ville qui par ailleurs paraît ressembler beaucoup à Béziers d'un point de vue démographique, géographique, urbain, économique et politique : Raguse.

Raguse est une ville italienne d'environ 73 000 habitants²⁵⁰ située à la pointe sud de la Sicile - « plus au sud que Tunis », comme le répètent souvent les habitants. Bien que dans l'imaginaire collectif Raguse soit souvent associée à la mer, la commune se situe en colline : la mer se trouve, comme c'était le cas à Béziers, à une quinzaine de kilomètres du centre-ville, dans des localités identifiées par des dénominations différentes. Raguse se partage en effet entre deux collines : *Ragusa Ibla*, ancienne ville au style baroque et reconnue comme patrimoine de l'UNESCO depuis 2002, et *Ragusa Superiore*, où habite la majorité des résidents permanents de la ville.²⁵¹

Depuis plusieurs années, Raguse connaît un processus de désertification urbaine, une situation qui rappelle encore une fois de près le contexte biterrois. Le centre-ville historique de Raguse Superiore, qui était autrefois « le salon » de l'agglomération, accueille aujourd'hui de moins en moins de commerces et de plus en plus de logements délaissés et insalubres (Caritas Diocesana Ragusa 2018). Ceux-ci sont généralement loués à bas prix et à la lisière de la légalité à des personnes en situation de forte précarité, souvent d'origine étrangère. L'ouverture de grands centres commerciaux en périphérie, couplée avec la piétonnisation de certaines parties du centre

²⁴⁹ Cela, du moins, dans les années immédiatement suivant les élections, notamment en 2014-2015. Comme nous l'avons déjà évoqué, la communication municipale à ce sujet sera moins intense entre 2017-2021 (au moment de notre terrain), et subira même un renversement au moment de la guerre en Ukraine (Bourdeau 2022).

²⁵⁰ À la différence du contexte français, où l'on tend à qualifier les communes de cette taille de « villes moyennes », en Italie Raguse est considérée plutôt une petite ville.

²⁵¹ Cette configuration urbaine est la conséquence du tremblement de terre du 1693, suite auquel toute une partie de la ville sera entièrement reconstruite.

dans une ville où, en l'absence de transports publics capillaires et fiables, les habitants se déplacent le plus souvent en voiture, sont des faits régulièrement mentionnés par les habitants comme la cause de ce processus.

D'un point de vue productif, Raguse partage avec Béziers une longue tradition agricole, à laquelle l'agglomération doit son passé économiquement fleurissant. Si Béziers est particulièrement associée à la viticulture, la zone de Raguse est connue pour la production oléicole et laitière. L'un des plus grands marchés de fruits et légumes d'Italie se situe encore aujourd'hui au sein de l'agglomération. Bien que la campagne et les environs de Raguse soient encore des sites de production agricole, l'économie de la commune est aujourd'hui fondée principalement sur le tertiaire (SISTAN 2011, p. 42). En tant que chef-lieu de *Provincia*, à Raguse se concentrent plusieurs institutions administratives, ce qui fait qu'une large partie de la population est employée dans le secteur public. Depuis plusieurs années désormais, Raguse ressent les effets des crises économiques successives, et les enquêtes sur la pauvreté font état d'une situation en dégradation constante, avec des taux de chômage et de pauvreté qui, tout en étant parmi les plus bas de la région Sicile, restent parmi les plus hauts au niveau national (OttomilaCensus 2011).

Comme beaucoup de zones siciliennes, Raguse a un long passé de ville d'émigration, notamment dans l'après-guerre en direction des États-Unis, du Canada, de l'Amérique latine et de l'Allemagne. Si *mutatis mutandis*, les flux d'émigration continuent (surtout dans le cas des jeunes²⁵²), depuis les années 1980-90 Raguse est désormais aussi un site d'immigration. Aujourd'hui, l'agglomération compte 9,4% de résidents étrangers (ISTAT 2021). Dans la commune, ce pourcentage a été en accroissement constant au cours des dernières années, passant de 1,7 % en 2003 à 8,0 % en 2021 (ISTAT 2021), majoritairement en provenance d'Albanie, de Roumanie et de Tunisie. À ces chiffres officiels doit être ajouté un nombre important de sans-papiers, souvent employés de façon irrégulière dans les campagnes (Mililli et al. 2021). Avec l'île de Lampedusa, l'agglomération de Raguse est en effet l'un des premiers points d'arrivée des flux d'immigration irrégulière, notamment depuis la Libye et la Tunisie. Pozzallo – petit village de l'agglomération à 25 km de la commune de Raguse – est la première ville en Italie pour la réception de migrants (Melluso 2019). La presque totalité des travailleurs dans les zones agricoles de la région est d'origine étrangère, souvent en provenance du Maghreb et d'Afrique subsaharienne. Dans les villages d'Acate et Santa Croce Camerina, qui font également partie de l'agglomération de Raguse, les citoyens étrangers représentent environ un quart de la population locale (respectivement 29,6% et 23,2% en 2020) (Mastroianni 2018 ; ISTAT 2021). Dix-neuf centres d'hébergement temporaires pour demandeurs d'asile et réfugiés ont ouvert ces dernières années dans l'agglomération, dont sept dans le centre-

²⁵² Comme dans le cas biterrois, Raguse n'a pas de pôle universitaire propre ; on y trouve seulement une antenne de l'université de Catane spécialisée dans l'enseignement des langues étrangères, et quelques instituts de formation professionnelle. Ainsi, les jeunes souhaitant poursuivre un parcours universitaire tendent à quitter la ville.

ville de Raguse (Camera dei Deputati 2017). Les personnes accueillies dans ces centres sont majoritairement originaires d'Afrique subsaharienne et d'Asie Centrale et sont souvent (quoique pas toujours) de religion musulmane.

D'un point de vue politique, Raguse m'est régulièrement présentée par les habitants comme une ville historiquement de Droite, voire « fasciste ». Les vestiges du régime sont encore visibles à plusieurs endroits : des ponts et des rues intitulés à des hiérarques fascistes jusqu'aux plaques d'égout avec des faisceaux de licteurs et des aigles, en passant par l'hôpital principal, inauguré en 1933, dessiné en forme de « M » et intitulé à Benito Mussolini (Archivio Luce 2012 [1933]). Depuis 2018, la commune de Raguse est administrée par un maire non-encarté et formellement indépendant, mais soutenu par un parti d'extrême droite d'inspiration fasciste²⁵³, *Fratelli d'Italia* – une configuration qui n'est pas sans rappeler de près celle de la mairie de Béziers. Avant cela, la ville était administrée par le Mouvement 5 Etoiles (2013-2018), un mouvement souvent appelé « populiste » et lui aussi ayant tenu – du moins au niveau national – des positions proches de l'extrême droite. À l'époque de son élection en 2013, Raguse a été pendant une période la deuxième ville italienne à administration « *pentastellata* », un presque-primat qui pourrait encore une fois rappeler la réputation de Béziers comme la « plus grande ville FN » de France (Spinella 2013).

Ces similarités nous permettront alors de tester la portée explicative de ces éléments pour la compréhension de la réflexivité langagière ordinaire. La pauvreté et la présence forte de l'extrême droite sont en effet régulièrement mobilisées dans les études sociologiques pour *expliquer* les attitudes des populations locales vis-à-vis des étrangers, voire les transformations du discours ordinaires (Berg 2015 ; Bergesen et Herman 1998 ; Kauffman 2003 ; Oliver et Wong 2003 ; Pardos-Prado 2011 ; Posner 2017). Comme nous l'avons déjà vu pour Béziers, et comme nous le verrons aussi dans le cas de Raguse, les acteurs sur le terrain se livrent souvent eux-mêmes à ce type d'explications.

Dans cette thèse, il ne s'agira pas d'utiliser ces éléments de contexte pour expliquer *a priori* ce que nous allons voir sur le terrain. Notre démarche se voulant résolument inductive, l'intérêt de cette présentation est simplement de montrer en quoi, sur le papier, Raguse semblerait avoir beaucoup de similarités avec Béziers, et donc de clarifier notre problématique avant de la mettre à l'épreuve du terrain. À l'aune de ces similarités, on pourrait en effet s'attendre à ce que les habitants

²⁵³ *Fratelli d'Italia* est en effet idéologiquement issu du parti *Alleanza Nazionale*, évolution à son tour du *Movimento Sociale Italiano (MSI)*, parti d'inspiration néo-fasciste et fondé par des anciens membres du *Partito Fascista Repubblicano*. Jusqu'en 2017, le nom *Alleanza Nazionale* et les initiales *MSI* figuraient dans le symbole de *Fratelli d'Italia*. Aujourd'hui, le symbole du parti garde uniquement la flamme tricolore, historiquement utilisée par le MSI. Le siège national du parti est également le même que celui du MSI.

problématisent à peu près les mêmes choses, qu'ils formulent l'altérité de façon semblable à leurs homologues biterrois, et qu'ils réfléchissent de la même manière aux normes qui devraient réguler la parole à ce sujet. Or, nous verrons que cela n'est pas tout à fait le cas.²⁵⁴

La comparaison nous permettra de voir en quoi la façon de se référer aux catégorisations ethno-raciales que nous avons observées sur le terrain biterrois n'a rien d'universel ou d'inévitable, et de commencer à faire un premier pas vers l'explication de ces différences. Si les références ethno-raciales à Raguse doivent aussi « passer des épreuves », ces dernières ne sont pas superposables à celles que nous avons identifiées à Béziers. Les acteurs sur ce terrain ne mettent en effet pas les mêmes choses derrière le mot « racisme », car les raisonnements qui s'appuient sur les appartenances de groupe – y compris ethno-racial – ne sont pas traités comme délicats en soi. Cela fait que les séquences interactionnelles sur ces questions ne prennent pas la même forme qu'à Béziers, car les hantises discursives et la réflexivité langagière des acteurs ne portent pas sur les mêmes objets. Par ailleurs, en observant la façon dont les acteurs sur le terrain ragusain gèrent les nuisances quotidiennes qu'ils identifient comme étant liées à des « différences culturelles », nous verrons que le raisonnement *holiste essentialisant*, y compris en public, est non seulement accepté, mais même encouragé. La principale norme de parole qui émerge – et qui est soutenue par les efforts collectifs en interaction – est plutôt celle d'éviter de *trop dénaturiser*, une opération dont les acteurs se rappellent mutuellement la fausseté, l'inanité, voire la dangerosité. Comme à Béziers, la réflexivité sociologique – entendue, encore une fois, comme un type de raisonnement *holiste dénaturisant* – peine donc à trouver sa place dans l'espace public ; mais, cette fois, pour des raisons différentes.

²⁵⁴ Certains linguistes, en s'appuyant notamment sur l'hypothèse de Sapir-Whorf, soulignent que « les limites sémiotiques universelles agissent toujours sur des langues particulières et tendent donc à produire des compréhensions de la réalité spécifiques à chaque langue » (Lucy 1993, p. 27). Si nous partageons le constat que chaque langue, en tant que dispositif différencié, peut faciliter ou entraver la réflexivité sur certains aspects de la réalité, cela ne sera pas la perspective adoptée dans cette thèse (même si nous nous intéresserons bien aux différentes catégories ethno-raciales par lesquelles les acteurs dans les deux villes organisent le monde social).

Chapitre 8 - « Raguse, île dans l'île » : les efforts collectifs pour la naturalisation

Introduction : Pourquoi ne parlent-ils pas des « problèmes » ?

En arrivant à Raguse après plusieurs mois de terrain français, je ne m'attendais pas à ce que j'allais trouver. Les habitants de Béziers m'avaient habituée à de nombreux « problèmes » : de la musique des voisins gitans aux mamans voilées à l'école, des regards racistes dans le bus aux discriminations à l'embauche. Que ce soit pour dénoncer le racisme ou le communautarisme, la bien-pensance ou l'hypocrisie, chaque jour de terrain venait avec sa dose de problématisation. Ce qui m'attendait à Raguse était bien différent : l'impression était que *personne* ne parlait de problèmes, et encore moins d'immigration et de racisme. Même lorsque je tentais de susciter moi-même ces discussions, les réponses étaient bizarrement homogènes : la ville va très bien, les étrangers ne posent aucun problème et il n'y a pas de racisme. Même les personnes reconnues localement comme « immigrées » tendaient à me dire que, si elles avaient pu par moments faire l'expérience de quelques épisodes désagréables, elles n'auraient sûrement pas pu parler d'une « ville raciste ».

Dans ce chapitre, nous allons commencer par aborder le travail collectif qui sous-tend cette façon de comprendre les expériences quotidiennes. Nous partirons de la façon dont les habitants locaux produisent sur leur ville, et sur eux-mêmes en tant que « communauté », un discours d'exceptionnalité positive. L'objectif de ce chapitre sera de montrer en quoi les efforts collectifs pour préserver cette présentation vont de pair avec un travail de naturalisation. Nous verrons que ces processus s'appliquent à plein de sujets quotidiens – de la délinquance aux infrastructures, de la pauvreté à la Covid-19. Si nous prenons quelques pages pour faire ce « détour » par différents sujets, c'est que cela est essentiel pour comprendre la façon dont les habitants abordent les questions d'immigration et de racisme. En mettant en relation les discussions ordinaires sur ces sujets à l'apparence très divers, nous verrons en quoi les raisonnements naturalisants en viennent à occuper une place importante dans l'espace public, ce qui conduit par ailleurs à des formes de fatalisation (quoique pas forcément d'inaction).

Dire que les raisonnements en public tendent vers la naturalisation n'équivaut pas à dire que les attitudes « racistes » à Raguse seraient cautionnées. Au contraire, comme nous le verrons d'encore plus près dans le chapitre 11, les discours (et les actes) qui sont qualifiés localement de « racistes » se voient régulièrement sanctionnés dans l'espace public. Mais la définition locale de « racisme » n'est pas la même qu'à Béziers : en particulier, elle ne recouvre pas la simple mise en avant des appartenances et des différences ethno-raciales. À Raguse, cette dernière devient au contraire une façon pour les acteurs de désamorcer les problématiques vis-à-vis du comportement des

Autres. De même, bon nombre de dynamiques qui étaient vues comme problématiques à Béziers se voient régulièrement interprétées à Raguse comme des dynamiques normales, voire souhaitables. C'est le cas, par exemple, de la ségrégation des groupes ou de l'existence de lieux de sociabilité *de facto* réservés à un groupe ethno-racial spécifique : si à Béziers ces phénomènes étaient interprétés comme soulevant des risques (tantôt de communautarisme tantôt de racisme), à Raguse ils tendent à être vus comme tout à fait « naturels ».

Les efforts collectifs de naturalisation ne sont d'ailleurs pas limités aux discussions sur l'immigration, mais sont appliqués aussi pour expliquer plusieurs autres sujets de la vie locale à partir d'une focale « culturelle ». Les raisonnements naturalisants, particulièrement représentés dans l'espace public ragusain, ont une conséquence importante : puisque beaucoup de « problèmes » sont expliqués localement par des facteurs culturels naturalisés, problématiser la vie sociale (et de surcroît employer du temps et de l'énergie à en discuter) se voit interprété collectivement comme une entreprise inintéressante et inutile, voire dangereuse, puisque les habitants considèrent qu'il n'y a pas de véritable changement possible.

Les efforts de naturalisation sont en effet étroitement liés à ce que non seulement la littérature, mais aussi les acteurs appellent souvent une attitude « fataliste ». Dans ce chapitre, nous préférons le terme « fatalisation » afin de porter l'attention sur les opérations pratiques qui la sous-tendent. Certes, les acteurs peuvent des fois amorcer des problématisations au sujet des différences ethno-raciales tout comme au sujet du racisme, y compris avec des élans explicitement politisants. Mais nous verrons que ces tentatives se heurtent régulièrement à des efforts collectifs de désamorçage, qui finissent par « fataliser » la situation. Si le raisonnement holiste est donc très présent dans l'espace public ragusain, il s'agit d'un holisme qui naturalise et essentialise les appartenances aux groupes. Le holisme *dénaturalisant*, qui constitue le socle du raisonnement sociologique, a en revanche du mal à émerger (et à prendre de l'ampleur) dans l'espace public ragusain. C'est d'ailleurs en cela que nous pourrions parler véritablement de *dépolitisation* : non pas dans le sens d'une *absence* de politisation, mais dans le sens d'une amorce de politisation qui est aussitôt désamorcée.

Une ville exceptionnelle (dans un pays exceptionnel)

Comme je l'avais fait à Béziers, lorsque les habitants me demandaient la raison de ma venue à Raguse j'expliquais que j'étais étudiante en sociologie en train de mener une recherche sur les problèmes ordinaires des habitants. Mais, alors que cette motivation était reçue comme une évidence par les personnes que je rencontrais à Béziers, qui tendaient alors à plaisanter (« Ah tu auras du boulot, ici ! ») et à se livrer à de longues listes de tout ce qui leur posait problème en ville

(des « incivilités » au « vivre ensemble », du « communautarisme » au « racisme »...), mes interlocuteurs à Raguse tendaient à réagir à cette même présentation d'une façon presque déconcertée : « Ah bon ?! Pourquoi ici ? ». Ils se disaient surpris d'une recherche de ce type à Raguse, une ville « tranquille », où « il n'y a pas de problèmes », et qui n'apparaît jamais dans l'actualité nationale. Si certains réagissaient avec curiosité, souvent enquêtant sur les liens familiaux ou personnels que je devais sans doute avoir dans cette ville (quelle autre raison pourrait-il y avoir pour venir faire une recherche ici ?), la plupart n'hésitaient pas à me suggérer de changer de terrain.

« On vit très bien ici ! La ville va très bien : tout marche parfaitement ! ». C'est ainsi que me répond Giovanni, le propriétaire du premier logement que j'occupe à Raguse, lorsque je lui demande, pour briser la glace, « comment on vit ici ». Si cela contrastait déjà avec le genre de réponses auxquelles je m'étais habituée à Béziers, la question très générique, le contexte d'une location temporaire et d'une première conversation m'avaient initialement amenée à ne voir dans les affirmations de Giovanni rien d'autre qu'un effet de la situation d'interaction. Cela devait bien être le genre de chose que l'on dit à une touriste qui s'apprête à passer quelques semaines dans une ville sicilienne ! Au fil du temps et des échanges, il a fallu toutefois me rendre à l'évidence que ce genre de discours n'était pas du tout limité aux interactions avec les touristes, mais constituait un *leitmotiv* des discussions des habitants au sujet de leur ville. Comme je ne cesserai pas de l'entendre tout au long du terrain, « Raguse est l'île dans l'île », exception positive et « modèle vertueux » dans une région caractérisée par de multiples problématiques économiques et sociales. « Il faut savoir que Raguse est un havre de calme, de bien-être et d'ouverture mentale : une *île dans l'île*, culturellement avancée dans une Sicile violente, pauvre et arriérée » – me dit Natalino, 58 ans, propriétaire d'un café dans le centre-ville, lors d'une conversation au comptoir. « C'est une zone privilégiée, rien à voir avec les villes à côté – Vittoria, Gela, Niscemi... - là ça craint ! Mais ça n'a rien à voir avec ici ! », le résume Antonio, 51 ans, journaliste local, dans un entretien.

Plusieurs éléments m'étaient régulièrement fournis afin de me « prouver » la véridicité de ces affirmations. Comme j'avais déjà pu l'expérimenter ailleurs en Sicile, les habitants me faisaient régulièrement la liste de tout ce que la région pouvait offrir : le soleil, la mer, la montagne, le volcan, la *granita*... La Sicile était souvent comparée au Nord de l'Italie ou à d'autres pays européens : tout en admettant que certaines choses semblent mieux fonctionner « là-haut », notamment en termes d'infrastructures publiques, les acteurs locaux insistent sur le mauvais temps, la mauvaise nourriture, les gens moins accueillants, le manque d'entraide et donc, presque paradoxalement, la pression économique plus aigüe qui caractériseraient le Nord : « Là-haut, les tomates tu dois les acheter ; ici, tu trouves toujours quelqu'un pour t'en filer quelques kilos... », m'explique toujours Natalino.

La conversation suivante est par exemple tout à fait typique de ce genre d'échanges. Elle se produit lors d'une pause entre bénévoles de la protection civile de Raguse, au moment du premier confinement Covid. Avec six autres personnes, je fais partie d'une des équipes qui s'occupent de la constitution et de la distribution de cagettes d'aide alimentaire pour les familles en difficulté. Au moment de cette conversation, j'ai déjà participé à plusieurs journées de travail. Pendant la pause, je suis interpellée par une dame d'environ 45 ans, Salvina, qui fait partie d'une autre équipe et avec qui j'avais donc eu moins d'interactions²⁵⁵ :

- Salvina : Mais tu es d'où, à l'origine ?²⁵⁶
 Noemi : De Milan-Vérone.
 Salvina: Ah. Et::: ma pourquoi tu te trouves en Sicile?
 (...)
 Noemi : Parce que je fais une recherche de sociologie sur la ville.
 Salvina: A:::h donc tu es ici momentanément ?
 Noemi : °Oui.°
 Salvina : Je croyais que tu avais les pare:nts, quelqu'un ici:: (0,5) Et:: comment tu vis, seule ?
 Noemi : Non je vis, je veux dire- chez des habitants. Je vis da:::ns- dans une cha- la chambre des filles qui maintenant sont adultes, elles sont parties.
 Salvina : [A:::h [A:::h °je ne savais pas°
 Noemi : J'ai loué la chambre.
 Salvina : °Je vois.°
 (...)
 Salvina: Donc la famille tu l'as toute là-bas.
 Noemi : °Oui.°
 Eugenio : ((vers Arianna)) Désormais ?
 Arianna : ((vers Eugenio)) La Sicile l'a conquise.
 Eugenio: ((vers Arianna)) C'est vrai ?
 Salvina: Combien de temps t'es restée en Sicile?
 Noemi : Euh:: maintenant- cette fois- parce que je fais des allers-retours assez souvent. je suis venue plusieurs fois, parce que je fais des allers-retours assez souvent. Maintenant- Cette fois je suis arrivée en début février. °Donc je suis restée un peu. Avant le confinement et puis-°
 Salvina: Je croyais que tu avais des proches ici.
 Noemi : N::ope.
 (2)
 Salvina: Mais la Sicile te plaît – dis-le. £ E:::h ? £
 Noemi : £Dis-le£ ((*rigole*)) Je le dis, je le dis.

²⁵⁵ Dans cet extrait et dans les suivants, la traduction française sera donnée en premier, suivie de l'original italien. Nous avons choisi d'inclure les signes de transcription fine aussi dans la traduction, bien que cela ait quelque chose de nécessairement artificielle, afin de restituer le plus fidèlement possible les échanges pour le lecteur francophone (même si cela n'a pas toujours été possible).

²⁵⁶ Salvina m'a sans doute entendue parler avec un autre bénévole, et doit avoir reconnu mon accent non-local. La question "tu es d'où?", tout comme les remarques comme "j'entends un petit accent", sont une façon interactionnelle de marquer une extériorité (Day 1998). Cela invoque le fait qu'un parler précis serait la « norme » de cette communauté de parole, et que les autres variétés (y compris, comme dans ce cas, les variétés qui se rapprochent davantage de l'Italien standard) constituent une divergence qui doit être expliquée. En ce sens, comme le rappelle le conversationnaliste Chase Wesley Raymond, « les locuteurs se tiennent eux-mêmes et tiennent leurs interlocuteurs pour responsables des différences dialectales en tant que catégorisations pertinentes sur le plan socio-interactionnel » (2018, p. 165).

Salvina: £Allez que tu aimes la Sicile !£
 Noemi : ((rit))
 (...)
 Eugenio : Moi je ne s- je ne la quitterais pas, la Sicile. Mais pas parce que j'y suis né. Parce qu'elle est belle, la Sicile.
 Salvina: C'est vrai.
 Eugenio : C'e::st la culture, la population, la nourriture, les plages, le so- surtout le soleil.
 Salvina: U::h la mer! [Moi j'adore la Sicile.
 Eugenio : [(____)] à Manchester où de toute façon il fait toujou:rs gris et il pleut.
 Noemi : °Eh oui oui oui.°
 Salvina: Les gars, moi l'année dernière j'ai eu une expérience, c'était quand ? En novembre ? Qu'on est allé::s en Allemagne (1) La dépressio::n !
 Noemi : Eh j'y crois bien.
 Eugenio : En plus s'il est là pour le travail, c'est encore pire (____).
 Salvina : *Ma::dre madre madre ! ((claquement de la langue))* Y'avait un frère- Y'a un frère de ma mère, mais je n'y habiterais jamais, plutôt mourir – pas question !

Salvina: Ma tu di dove sei di origine ?
 Noemi: Di Milano-Verona.
 Salvina: Ah. E::: ma come mai ti trovi in Sicilia ?
 (...)
 Noemi! Perché sto facendo una ricerca di sociologia sulla città.
 Salvina: A:::h quindi sei momentaneamente qua?
 Noemi: °Sì.°
 Salvina: Pensavo avessi i genito:ri, qualcuno qua.. (0,5) E::: che vivi, sola?
 Noemi: No vivo, cioè- da dei signori. Vivo nella:::- in una sta- la stanza delle figlie che adesso sono grandi, sono andate vi[a.
 Salvina: [A::h [A:::h °non lo sapevo°
 Noemi: Ho affittato la stanza.
 Salvina: °Capito.°
 (...)
 Salvina: Quindi la famiglia ce l'hai tutta lì.
 Noemi: °Sì.°
 Eugenio: ((a Arianna)) Ormai?
 Arianna: ((a Eugenio)) La Sicilia l'ha conquistata.
 Eugenio: ((a Arianna)) Sì?
 Salvina: Quanto tempo sei stata qui in Sicilia ?
 Noemi: Euh::: adesso questa volta- perché io faccio avanti e indietro abbastanza spesso. Adesso questa volta qua sono arrivata a inizio febbraio. Quindi sono stata un po'. Prima del lockdown e poi-
 Salvina: Io pensavo avessi dei parenti qui.
 Noemi: No
 Salvina: Però ti piace la Sicilia, dillo. £E:::h?£
 Noemi: £Dillo£ ((rido)) Lo dico, lo dico !
 Salvina: £Dillo che ti piace la Sicilia£
 Noemi: ((rido))
 (...)
 Eugenio: Io non s- non la lascerei. Ma no perché ci sono nato. Perché è bella la Sicilia.
 Salvina: È vero.
 Eugenio: È::: cultura, popolazione, la tavola, le spiagge, il so-...soprattutto il sole.
 Salvina: U::h il mare ! [Io l'adoro la Sicilia.
 Eugenio: [(____)] a Mancheste:r che comunque è sempre:: grigio e piove.
 Noemi: °Eh sì sì sì.°
 Salvina: Ragazzi io l'anno scorso ho avuto un'esperienza, quando è stato? A Novembre? Che siamo andati::: in Germania? (1) La depressio::ne !
 Noemi: Eh ci credo.
 Eugenio: Poi che è lì per lavoro peggio ancora (____).

Salvina: Ma::dre madre madre madre! ((*schiocca la lingua*)) C'era un fratello- c'è un fratello di mia mamma, ma non ci starei manco morta proprio proprio!

(extrait – 08-A_Però ti piace la Sicilia)

Les habitants de Raguse se renseignaient régulièrement sur mes origines, souvent thématissant la non-familiarité de mon accent (parfois avec des tournures ironiques : « Tu dois venir d'Enna²⁵⁷, c'est ça ? »). Cela allait de pair avec des questions sur d'éventuels liens familiaux avec la Sicile. Sur ce point, mes réponses par la négative – je n'ai pas de famille en Sicile – tendaient à être reçues avec une certaine surprise, comme dans le cas de Salvina ici. Si j'avais été perçue comme une simple touriste, cela n'aurait sans doute choqué personne ; mais une fois que l'on se rend descriptible comme « installé » en ville (par ailleurs, dans une zone peu touristique), le manque de liens personnels avec quelqu'un du lieu tendait à surprendre. On s'inquiétait alors de mon éventuel isolement (« Et...comment tu vis, seule ? », « C'est pas dur pour toi d'avoir personne ici ? » ou « Mais du coup vous êtes là toute seule ?! Vous allez où pour manger ? »). Il était intéressant que personne ne me demande si j'avais plutôt *un travail* en ville, la probabilité que quelqu'un « du Nord » aménage en Sicile pour des raisons de travail étant sans doute jugée trop maigre.

Avec le temps, je testerai différentes façons de répondre à ces questions, par exemple en mobilisant les origines calabraises²⁵⁸ de ma mère, ce qui tendra à être reçu comme un élément suffisant pour expliquer ma présence et, surtout, mon *amour* pour le Sud (« Si ta mère est Calabraise, ça veut dire que le Sud tu l'as dans le sang ! »). Car c'est là l'autre point qui fait régulièrement l'objet d'interrogations : qu'est-ce que je pense de la Sicile et du Sud ? Est-ce que *j'aime* la Sicile ? Il s'agit, comme on peut facilement l'imaginer, de questions rhétoriques ou, *a minima*, de questions fortement polarisées auxquelles il serait difficile de répondre autre que positivement. Dans les cas, comme ici, où ce type d'échange se passe en présence d'autres personnes, cela donne régulièrement lieu à une montée interactionnelle des appréciations pour la Sicile²⁵⁹. Ici le rôle est relevé immédiatement par Eugenio, qui surenchérit sur la beauté de la région. Cela se conclut régulièrement aussi par des comparaisons avec d'autres régions ou pays.

En relevant que l'Italie peut faire l'objet de moqueries à l'étranger, les habitants de Raguse soulignent qu'il faudrait au contraire être « fier de notre culture ». Francesco, 52 ans, employé dans un service administratif de la commune, me parle par exemple d'un weekend de tourisme dans la zone de Palerme :

Francesco : Quand il y des touristes en Italie, parfois ils te regardent de haut, et tu le remarques. Pour des raisons de propreté, pour des raisons de politesse,

²⁵⁷ Ville sicilienne située au centre de l'île et reconnue localement comme ayant un accent très marqué.

²⁵⁸ La Calabre (à la « pointe de la botte ») est la région italienne la plus proche de la Sicile.

²⁵⁹ Une des façons les plus fréquentes et « préférées » d'exprimer son accord avec une évaluation est de l'intensifier (Pomerantz 1984, p.65).

pour différentes raisons. Moi, quand on est allés au Duomo de Monreale (...) : j'ai vu une blonde échalas, 20cm plus grande que moi, et elle... (...) elle déplaçait le regard ici et là, elle ne savait pas où regarder [tellement l'endroit était beau]! Je me suis senti une personne tellement importante, et plus grand qu'elle... tu comprends ce que veut dire, plus grand ? (...) Parce que l'Italie entière est comme ça !

Rossella, sa femme, intervient :

Rossella : L'Italie a des biens incroyables, culturellement... qu'elle produit depuis plus de 2000 ans ! Donc nous grandissons, même sans le vouloir, plus ou moins consciemment avec une forme de beauté spéciale. On dirait que cette chose presque structure ton cerveau, ton âme... Nous, en nous, nous l'avons, cette chose (...) Ce qui nous donne de la valeur est ce qui a été construit dans le temps, ce qu'on ramène en nous même si nous ne le savons pas, cette histoire collective qui nous appartient. Et ça nous redonne un peu de dignité en plus vis-à-vis des choses qui sont un peu dysfonctionnelles. (...) Après on peut pas nier qu'il y a une responsabilité de chaque nation, de chaque peuple, s'il est ce qu'il est.

Francesco : Quando i turisti vengon in Italia, a volte ti guardano dall'alto in basso, e tu te ne accorgi. Per una questione di pulizia, per una questione di educazione, per diverse ragioni. Io, quando siamo andati al Duomo di Monreale (...): ho visto una spilungona bionda, 20cm più grande di me, e questa (...) muoveva lo sguardo di qua e di là, non sapeva dove guardare! Mi sono sentito una persona talmente importante, e più grande di lei... capisci cosa voglio dire, più grande? (...) Perché tutta l'Italia è così!

Rossella: L'Italia ha dei beni incredibili, culturalmente... che produce da più di 2000 anni! Quindi noi cresciamo, anche senza volerlo, più o meno consciamente con una forma speciale di bellezza. Si direbbe che questa cosa quasi struttura il tuo cervello, la tua anima... Noi in noi ce l'abbiamo questa cosa (...). Quello che ci dà valore è quello che è stato costruito nel tempo, quello che portiamo in noi anche se non lo sappiamo, questa storia collettiva che ci appartiene. E questo ci ridà un po' di dignità in più rispetto alle cose che sono un po' disfunzionali. (...) Poi non si può negare che c'è una responsabilità di ogni nazione, di ogni popolo, se è quello che è.

(carnet de terrain)

Il ne faudrait pas imaginer pour autant que les acteurs locaux ne disent que du bien de leur région, ou de l'Italie. Comme j'ai pu l'entendre à maintes reprises, ils ne nient pas l'existence de problèmes structurels, notamment en Sicile. Les acteurs évoquent régulièrement des dynamiques « dysfonctionnelles », en les mettant en lien avec une certaine responsabilité de « chaque peuple, s'il est ce qu'il est ». À la fois les aspects positifs, comme les sens de la beauté, et les aspects négatifs, comme les dysfonctionnements, se voient ainsi naturalisés.

Mais dans ce pays exceptionnel qu'est l'Italie, et dans cette région exceptionnelle qu'est la Sicile, Raguse serait même la ville « la plus vertueuse ». L'une des « preuves » qui m'étaient apportées le plus fréquemment sur ce point était les statistiques sur le don du sang, d'après lesquelles Raguse serait la première commune en Italie par nombre de donations. Les habitants seraient aussi plus cultivés et plus respectueux des lois que ceux du reste de la région. Ces éléments étaient alors souvent mobilisés par les acteurs pour commenter (et expliquer) différentes situations quotidiennes. Fabio (43 ans, agriculteur), par exemple, me rassure :

Fabio : Raguse est une ville très calme, il n'y a pas de criminalité, ni de délinquance... Bon, peut-être des fois il arrive [dans] les maisons du côté de la plage, que quelqu'un y entre...peut-être des étrangers...mais disons que parmi les Ragusains il n'y a pas cette chose.... Même dans le passé, quand il y a eu des épisodes, ils venaient toujours de l'extérieur...

Noemi : Genre ?

Fabio : Genre Vittoria, Gela...

Noemi : Episodes de quel genre ?

Fabio : Vols, vol de voitures... c'était toujours des gens de l'extérieur.

Noemi : Comment vous le savez ?

Fabio : Ben par exemple, à un ami à moi on a volé sa mobylette. Il l'a retrouvée à Gela après 10 ans !

Fabio: Ragusa è una città tranquilla, non c'è criminalità, delinquenza... Vabbè magari capita le case a Marina, che entrino.. magari degli stranieri... ma diciamo che tra i Ragusani non c'è questa cosa... Anche in passato, quando ci sono stati episodi venivano sempre da fuori...

Noemi! Ma tipo ?

Fabio: Tipo Vittoria, Gela...

Noemi: Episodi di che tipo ?

Fabio: Furti, auto rubate...era sempre gente di fuori

Noemi: Come fate a saperlo ?

Fabio: Beh per dire a un mio amico hanno rubato il Sì della Piaggio. L'ha ritrovato a Gela dopo 10 anni !

(carnet de terrain)

Dans la même veine, Mario, 32 ans, diplômé, conseiller municipal et auto-entrepreneur dans le marketing, m'explique « comment reconnaître un Ragusain » :

De la façon de s'habiller : sobre ou excessif. S'il s'habille sobre, c'est un Ragusain ; si excessif, il vient d'ailleurs. S'il met beaucoup ou peu de dialecte [dans son parler] : le Ragusain en met peu. (...) La petite délinquance ici n'est pas une question d'étrangers : c'est une question de *non-Ragusains* ! Et justement le tourisme sicilien c'est un problème. En été, quand il y a tous les gens de Catane [qui viennent à Raguse], il faut faire attention, car ils piquent les mobylettes !

Dal modo di vestirsi : sobrio o eccessivo. Se sobrio, allora è Ragusano. Se eccessivo, viene da fuori. Si mette molto o poco dialetto: il Ragusano ne mette poco. (...) La piccola criminalità qui non è questione di stranieri: è questione di non-Ragusani! Infatti il turismo siciliano è un problema. In estate, quando ci stanno tutti quelli di Catania, devi fare attenzione ca tu futtuno u motorino!

(carnet de terrain)

Le point ici n'est évidemment pas de statuer sur la vérité derrière ces analyses. Ce qui nous intéresse est la façon dont ces histoires sont mobilisées en tant que preuves, en contribuant à la reproduction discursive des différences. Nous commençons à voir que des oppositions entre « Nous » et « Eux » existent vis-à-vis des autres habitants de la région. Si les « immigrés » peuvent aussi être catégorisés comme des « Eux », nous le verrons, il ne faudrait pas éviter les conclusions trop hâtives en réduisant très rapidement ces dynamiques à la différence de couleur de peau ou à la religion (voir aussi Elias et Scotson 1994 [1965]).

Ce point est lié à une autre « preuve » récurrente de l'exceptionnalité supposée de Raguse, à savoir l'« absence de Mafia ». Cela serait – toujours d'après les habitants – une véritable exception dans

la région. À la différence des autres villes, Raguse ne connaîtrait pas les réseaux de trafic et de délinquance que l'on associe souvent à la Sicile. Comme les riverains le répètent souvent, Raguse n'a jamais été intéressée par les guerres de Mafia qui se sont produites à Palerme, à Catane ou à Vittoria, qui se trouve juste à quelques kilomètres de distance. Si d'autres habitants proposent des analyses plus stratégiques pour cette absence – les clans mafieux utiliseraient Raguse pour avoir une base calme dans la région où conduire des opérations de blanchiment d'argent, ce qui impliquerait néanmoins une forte implantation mafieuse dans les environs – tous semblent s'accorder à dire que cela contribue à faire de Raguse une ville sans criminalité.

L'exceptionnalité ragusaine est d'ailleurs reproduite même à l'international. Un festival annuel existe depuis plus de 23 ans, par exemple, intitulé « *Ragusani nel Mondo* » (Ragusains dans le monde), dont l'objectif, comme son nom l'indique, est de célébrer les Ragusains expatriés qui, néanmoins, ne cesseraient pas de faire partie de la communauté et contribueraient à sa fierté.²⁶⁰

Il est donc fondamental de reconnaître à quel point les habitants de Raguse se rappellent mutuellement d'essentialiser les Italiens et même beaucoup plus spécifiquement, « les Siciliens » et « les Ragusains » : celle-ci n'est pas seulement une catégorisation souvent évoquée dans les discussions ordinaires privées et publiques, mais est également associée à des traits de la personnalité, à des comportements et des façons de faire spécifiques, qui étayeraient le statut de Raguse comme « île dans l'île », l'exception positive au sein de la région.

Les mobilisations ordinaires de l'histoire et de l'anthropologie

Sur tous ces points, des explications méta-historiques et méta-anthropologiques me sont fournies très régulièrement par les acteurs locaux. Facilitée par mon statut d'*outsider*, une large partie de mon temps au cours des premières semaines était occupée par les efforts des habitants de « m'expliquer » leur ville. Alors qu'à Béziers ces narrations tendaient à porter sur le présent ou le passé proche²⁶¹ et à être articulées autour tantôt de l'actualité tantôt des statistiques²⁶², qui devaient me permettre de saisir toutes les « problématiques » de la ville et toute la « complexité »

²⁶⁰ Il existe aussi un contre-festival ironique (« *Ragusani nel fondo* », litt. Ragusains au fond/ au bout), mais il est plus récent et beaucoup moins fréquenté.

²⁶¹ On remontait par exemple à l'ancienne Mairie et à ses politiques urbaines, les rivalités administratives avec Montpellier ou, au plus loin, à l'époque de la Deuxième Guerre mondiale lorsque la fortune économique de la ville, liée à la viticulture, a commencé à décliner. Il y avait également des références à l'histoire plus ancienne (Paul Riquet, le massacre des Cathares, la construction du canal du Midi...), mais ces éléments étaient mobilisés en tant que « cadre historique » de la région : ils ne m'étaient pas présentés comme étant *explicatifs* de la *personnalité* des habitants (faire cela aurait probablement été traité comme délicat, en tant que proche des discours identitaires sur les « Biterrois de souche »).

²⁶² Notamment, l'élection du Maire actuel et les statistiques sur la pauvreté, avec en particulier une référence constante à Béziers comme « la (quatrième ?) ville la plus pauvre de France ».

qui la caractérise, à Raguse les habitants tendaient à remonter bien plus loin dans le passé, notamment aux XV et XVI siècles.

« Pour comprendre Raguse, il faut partir des murs à pierre sèche (*muretti a secco*) ». Beaucoup d'habitants me renseignent ainsi sur l'*enfiteusi*, une institution pour la division et la gestion des terrains agricoles qui caractériserait la zone de Raguse et remonterait à la moitié du XV siècle. Si tous mes interlocuteurs n'étaient pas en mesure de présenter en détail cette institution et ses conséquences pour l'histoire de la région, la plupart montraient néanmoins une familiarité avec le terme et affirmaient l'importance des murs à pierre sèche pour comprendre « la mentalité²⁶³ du Ragusain ». Certains m'expliquent par exemple que ces murs permettraient de comprendre la « laboriosité et l'ingéniosité du Ragusain » qui, non sans beaucoup d'efforts, auraient su transformer une difficulté – la présence de grosses pierres dans le terrain – en une invention simple, mais utile ; ou encore, d'autres m'expliquaient que ces murs permettraient de saisir « le respect et l'honnêteté » qui caractérisent « le Ragusain », en me faisant remarquer que ces murs, censés séparer différentes propriétés privées, sont pourtant très bas, ce qui prouverait que leur fonction était (et serait toujours) uniquement celle d'organiser le terrain et non pas de prévenir les incursions ou les vols. Cela serait également le signe d'une différence entre Raguse et d'autres villes de la région, qui seraient caractérisées par des formes de criminalité et de violence.

Les murs à pierre sèche, et les aspects de la personnalité du « Ragusain » qu'ils mettent en relief, sont également connectés par les habitants à un autre élément censé distinguer la zone de Raguse du reste de la région. Comme beaucoup d'habitants me le répètent, cette zone est appelée la « provincia *babba* » (« le département sot ») : il s'agirait d'une zone calme, où les gens n'aimeraient pas les conflits et préféreraient travailler dur et suivre les règles, au lieu de chercher l'argent facile des activités illégales : d'où la qualification de « *babba* », par contraste avec « *sperta* » (maline), un adjectif accordé par exemple à la Provincia de Palerme. Ce serait alors surtout ce trait de la personnalité locale qui expliquerait l'absence de configurations mafieuses à Raguse.

Il est important de comprendre que les habitants recourent à l'histoire et à l'anthropologie pour expliquer le caractère et les comportements non seulement du « Ragusain », mais aussi d'autres habitants de la région. Ainsi, au cours du terrain j'entends par exemple très souvent parler de Vittoria, une ville d'à peu près la même taille, à moins de 20 kilomètres de Raguse, appartenant à la même agglomération. Malgré la proximité géographique, les habitants de cette ville seraient caractérisés par une tout autre mentalité, souvent qualifiée de « mafieuse » par les habitants de Raguse. À Vittoria règnerait la criminalité, la violence et l'ignorance. Encore une fois, cela est

²⁶³ À Raguse, ce terme (« *mentalità* ») reviendra régulièrement : il ne faut pas lui attribuer un sens psychologique individualisant. Dans la façon dont le terme est utilisé localement, la « mentalité » est un trait collectif, une façon de penser propre à la communauté. Il est donc utilisé comme synonyme de « culture ».

souvent expliqué en faisant recours à l'histoire, qui se mêlerait à l'anthropologie de la région : d'après ces narrations, Vittoria aurait été fondée par décret en 1607 avec l'envoi, en tant que premiers habitants, d'anciens détenus et prostituées (selon les versions, il se serait agi de « 100 détenus et 100 prostituées »). Cette origine ferait que les habitants de Vittoria auraient – constitutivement, voire biologiquement, au niveau du « sang » – un éthos délinquant et « peu respectable ». Certains habitants locaux qualifient ces histoires de « légendes métropolitaines » (Distefano 2012), mais la façon dont ils s'y réfèrent, et le fait même de s'y référer montrent à quel point il s'agit de références partagées dans le contexte local. Les acteurs font ainsi très fréquemment référence à la personnalité du « Ragusain » comme ayant des traits naturellement, voire génétiquement, différents du « Vittoriese » et encore moins en commun avec un « Gelese », un « Catanese » ou un « Palermitano » - et cela pour se cantonner juste aux localités siciliennes.

Cette expression, « l'île dans l'île », émergera régulièrement tout au long de mon terrain et apparaît dans la quasi-totalité de mes entretiens avec les résidents (exception faite de ceux d'origine étrangère, chez qui cette locution n'apparaît pas). Si certains m'assurent que cette expression est le fruit d'une véritable « analyse anthropologique », qui démontrerait objectivement la « supériorité » de Raguse vis-à-vis du reste de la région, Fausto, 64 ans, propriétaire d'une agence de voyages, m'expliquera en rigolant que l'expression ne serait en effet qu'un coup publicitaire bien réussi :

L'île dans l'île est un concept que nous avons inventé lorsque j'étais à la société du tourisme dans les années 80-85. Nous avons réalisé les premières brochures qui étaient "l'île dans l'île". (...) Cela vient d'une traduction, parce que dans l'histoire, Modica était le comté de Modica, et c'était *Regnum in Regno*. Pourquoi ? Parce que le comté de Modica avait de tels privilèges qu'il était comme un petit royaume dans un royaume.²⁶⁴ En modifiant cette phrase, on obtient "une île dans une île". Puis il y a eu des variations comme "Raguse, l'île heureuse". Mais c'était une période spéciale : c'était la période de la splendeur de Raguse !

L'isola nell'isola fu una cosa che inventammo quando io stavo all'azienda per il turismo nell'80-85. Abbiamo fatto i primi dépliant che erano "l'isola nell'isola". (...) Viene da una traslazione, perché nella storia Modica era la Contea di Modica, ed era *Regnum in Regno*. Perché ? Perché la Contea di Modica aveva tali garanzie da essere come un piccolo regno nel regno. Modificando quella frase venne fuori "isola nell'isola". Poi ci furono variazioni come "Ragusa, l'isola felice". Ma era un periodo particolare : era il periodo dello splendore di Ragusa !

(extrait 08-C_L'isola nell'isola)

D'après la reconstruction de Fausto, l'expression « île dans l'île » ne serait, à la base, qu'une publicité, et non la synthèse d'une réalité factuelle. Par ailleurs, Fausto historicise l'expression davantage : il s'agissait d'une époque exceptionnelle et aujourd'hui révolue.

L'intérêt pour nous ici n'est pas tant d'avoir accès à une vérité historique sur la ville. Il ne s'agit ni de prendre pour argent comptant les reconstructions des acteurs, ni d'opposer à ces

²⁶⁴ La référence est au Royaume de Sicile (Zito 2022).

reconstructions une analyse savante pour les corriger. Dans une perspective pragmatique, inspirée par l'ethnométhodologie, ces analyses historiques des acteurs nous intéressent, dans une première phase, afin d'identifier ce que les acteurs actualisent comme éléments *pertinents* de leur contexte. Nous suivons le rappel de Travers and Manzo : « Même dans les cas où les locuteurs notent explicitement l'importance des questions socio-structurelles... l'ethnométhodologie prescrit de ne pas considérer ces récits comme des preuves des hypothèses de l'analyste, mais comme des caractéristiques du discours du locuteur et des procédures de raisonnement affichées » (2016, p. 8-9). Les données – statistiques, démographiques, historiques, anthropologiques etc. – sont alors avant tout comprises comme des appuis aux raisonnements des acteurs et ne sont pas de simples objectivations de la réalité. Il s'agit donc d'analyser la façon dont ces matières sont utilisées par les acteurs dans leurs interprétations de ce qui leur arrive, de les traiter donc en tant qu'outils pour stabiliser l'analyse de la situation sociale (Lemieux 2018).

Les efforts collectifs derrière le « mythe » : désamorcer la pauvreté et la criminalité

À ce stade, l'on pourrait avoir l'impression que les habitants de Raguse sont effectivement tous intimement convaincus que Raguse est une « ville sans problèmes ». Cependant, l'enquête de terrain montre que ce n'est pas forcément le cas. Comme plusieurs « ethnographies du silence » l'ont montré, lorsqu'un sujet semble être entouré par le silence, il ne s'agit jamais d'un silence absolu, l'impression de silence étant plutôt le résultat d'une façon particulière d'en parler (Le Caisne 2014 ; Puccio-Den 2021). Des amorces de problématisation existent aussi à Raguse, mais elles tendent à rencontrer un travail collectif de désamorçage. C'est donc ces dynamiques que nous allons analyser afin de comprendre comment les habitants font pour préserver l'image de leur ville, y compris face à des éléments allant à l'encontre de cet idéal. Au lieu de comprendre ce « mythe » de l'île dans l'île comme l'expression d'une simple croyance, il s'agit du résultat de véritables *pratiques* sociales soutenues par des *efforts* interactionnels. Comme nous le verrons plus tard, cela a d'ailleurs des conséquences aussi sur la façon dont les catégorisations ethno-raciales sont maniées par les habitants. En suivant les « traces » laissées par ces problématizations – y compris juste leurs amorces – nous essayerons de voir la forme qu'elles prennent, ce qui se passe lorsqu'elles sont formulées, et comment les habitants font pour les désamorcer. Il ne s'agit pas de prouver que Raguse a bien des problèmes, en dépit du mythe, mais de rendre compte des formes spécifiques que les opérations de problématisation finissent par prendre dans le contexte local.

Pour explorer ce point, il convient de sortir du format de l'entretien pour regarder de plus près comment les acteurs gèrent ces questions entre eux dans les interactions quotidiennes. Prenons,

pour commencer, une situation dans laquelle la présentation de la ville est thématifiée explicitement :

27 mars 2020, au matin. Nous sommes au début de la pandémie du Covid-19 et du premier confinement. Je déjeune à la maison en compagnie de mes bailleurs, Sandra et Gaetano (56 et 62 ans).²⁶⁵ La télé est allumée sur le JT régional. Un reportage parle de la situation sanitaire à Palerme et du fait que, avec le confinement et les restrictions, les difficultés économiques ont augmenté, notamment dans certains quartiers de la ville :

JT : À Palerme, c'est déjà plus de mille personnes qui au cours des deux derniers jours ont demandé de bénéficier de l'assistance alimentaire que la municipalité est en train d'organiser avec *Caritas, Banco Alimentare* et *Parco delle Opere di Carità*.²⁶⁶ [Il y a un risque de (_____)]

Gaetano : [Ma:mma mia, quelle zone malfamée !]

...

Noemi : Eh, à Raguse aussi certains sont en difficulté

Gaetano : Bien sûr, il y en a !

Sandra : Ou::h, certains beaucoup !

Gaetano: ((vers Sandra)) Après cocotte, ne compare pas comme Cata::ne, Pa[le::rme. Attention.

Sandra : [Non ! Bien sûr. (0,5) °Mais y'en a.°

Gaetano : Sû:r, °sûr, sûr°. Déjà qu'ici, Dieu merci, il n'y a pas::: y'a pas la sous-culture de Pale::rme, de Cata::ne et alentours. Heureusement. Heureusement !

TG: A Palermo, sono già oltre mille le persone che negli ultimi due giorni hanno chiesto di beneficiare dell'assistenza alimentare che il Comune sta organizzando con Caritas, Banco Alimentare e Parco delle Opere di Carità. [Si rischia (_____)]

Gaetano: [Ma:mma mia che zona malfamata !]

Noemi: Eh anche a Ragusa qualcuno in difficoltà c'è.

Gaetano : Ce::rto che c'è !

Sandra : Ouuh qualcuno assai.

Gaetano: Certo ciccìa, non paragonare- comu Cata::nia, Pa[le::rmo. Attenzione!

Sandra: [No ! Certo. Però ci sono.

Gaetano: Ceerto, °certo, certo.° Che qua, ringraziando Dio, non c'è::: non c'è la sottocultura di Pale::rmo, di Cata::nia e zone limitrofe. Meno male. Meno male!

(extrait 08-D_Non paragonare Ragusa, 27 mars 2020)

Si dans un premier moment Gaetano semble ratifier l'existence de cas de pauvreté à Raguse (« Bien sûr, il y en a... »), il rappelle également à Sandra l'importance de ne pas mettre la situation locale sur le même pied d'égalité que Palerme ou Catane, point sur lequel Sandra s'empresse de montrer son accord (« Non ! Bien sûr. »). On pourrait se demander pourquoi Gaetano semble changer de posture : une possibilité est qu'il se montre d'accord avec moi par politesse, alors qu'il se permet d'exprimer plus clairement son désaccord avec Sandra, sa compagne. Une autre possibilité, qui nous semble ici plus pertinente, est que le problème se situe dans le passage de « certains » à « beaucoup » : si admettre qu'une petite partie des habitants serait en difficulté est traité comme un simple constat objectif, affirmer que « beaucoup » de Ragusains seraient en difficulté est bien

²⁶⁵ Nous rencontrerons mieux ces deux acteurs dans les chapitres 12 et 13.

²⁶⁶ Associations nationales d'aide à destination des plus démunis. Banco Alimentare est une association laïque, les deux autres sont liées à l'Église catholique.

plus délicat, car il reviendrait à opérer une mise en équivalence de Raguse avec d'autres villes de la région.

La réaction de Sandra est particulièrement intéressante : si elle s'empresse de montrer son accord, après un temps de pause elle ajoute néanmoins, à voix plus basse, une petite résistance (« °, Mais y'en a.° »), ce que Gaetano confirme à son tour (« Sû:r, °sûr, sû° ... »), avant toutefois de reprendre son argument sur la « sous-culture » des autres villes siciliennes qui, « Dieu merci », ne serait pas présente à Raguse. Nous voyons mieux en quoi il n'est pas nécessaire de postuler une croyance absolue dans le mythe de la ville sans problèmes : les habitants eux-mêmes peuvent avoir des hésitations et des résistances sur ce point, y compris en admettant l'existence de quelques contre-exemples ; mais, au niveau interactionnel, des efforts se déploient pour étouffer ces résistances et réaffirmer l'exceptionnalité positive de la ville.

Pour mieux comprendre ce point, il est utile d'observer en quoi la pauvreté en général est traitée à Raguse comme une situation « honteuse ». Dans des contextes plus privés, notamment dans les situations de commérage, certains habitants me confient qu'« à Raguse, ce qu'on te montre n'a rien à voir avec la réalité : si ça se trouve, le gars que tu vois rouler dans une super voiture, après à la maison il dîne pas ». Autrement dit, l'impression de richesse ne serait qu'une façade. Comme me le dit Simona, coiffeuse d'environ 40 ans, « « Ici tout tourne autour de l'apparence. La mentalité est : peut-être que je dois manger pain et oignons²⁶⁷ toute la semaine. Mais le samedi soir tu me verras sur la promenade avec une nouvelle robe, des talons, et un sac à main griffé ».²⁶⁸

Encore une fois, l'objectif ici est moins d'arriver à établir « la vérité » de la situation économique ragusaine que de voir comment la question de la pauvreté est invisibilisée, tout au moins en public. Les bénévoles s'occupant de l'aide aux personnes en difficulté économique au sein des paroisses semblent également reconnaître un stigmate dans la pauvreté. Une bénévole chargée de la distribution de repas chauds en centre-ville le résume ainsi : « C'est la honte de venir chercher un repas ici. Les gens ne veulent pas se faire reconnaître : ils cherchent les horaires où il y a moins de monde, ils restent le moins possible, ou alors ils envoient quelqu'un d'autre. On comprend bien, c'est la honte ».

Les moments d'observation directe dans ces contextes confirment que l'invisibilisation de la pauvreté est au moins autant une question d'effort collectif que de ressenti individuel. Prenons le cas d'une permanence hebdomadaire auprès d'un centre d'aide financé par différentes paroisses et associations locales, qui vise à apporter de l'aide matérielle aux personnes en difficulté,

²⁶⁷ Métaphore très utilisée localement pour indiquer un dîner pauvre.

²⁶⁸ « Dans une société où chaque attitude d'un individu a une valeur de représentation sociale, les dépenses de prestige et de représentation des couches supérieures sont une nécessité à laquelle on ne peut se soustraire. Elles sont un instrument indispensable d'auto-affirmation sociale » (Elias 1985, p. 43-44).

notamment par le paiement (d'une partie) des loyers ou des charges, la distribution de nourriture et de vêtements, ou de l'aide à la recherche d'emploi. La réunion hebdomadaire réunissant une vingtaine de bénévoles sert à évaluer collectivement les demandes d'aide reçues par chaque paroisse au cours de la semaine et à décider comment agir (accueillir la demande dans sa totalité, en partie, ou bien la refuser). L'équipe consacre du temps à la discussion de chaque cas individuel et plusieurs aspects sont analysés afin d'établir la gravité de la situation. Dans les discussions informelles, les bénévoles expriment de forts jugements moraux vis-à-vis de la *façon* dont certains bénéficiaires formulent leur demande d'aide (voir aussi Casati 2018). La discussion suivante, par exemple, se produit entre des bénévoles et Tiziana, la coordinatrice, au sujet d'une habitante suivie par le groupe (toutes les présentes sont des femmes de Raguse entre 58 et 83 ans) :

- Grazia : Elle est passée l'autre jour, elle demandait qu'on lui paie la facture de l'électricité. Elle a commencé à pleurer, elle a fait toute une scène... !
- Beatrice : Sans aucune dignité, aucune dignité... !
- Luisa : Oui, elle m'a raconté son histoire à moi aussi...
- Tiziana : Pourquoi elle t'a raconté son histoire ? Tu ne fais pas partie du binôme qui la suit.
- Luisa : Je ne sais pas, elle est venue me voir, elle m'a raconté qu'elle risque de perdre sa maison...
- Tiziana : Il faut les éduquer sur ce point, c'est notre rôle aussi. Y'en a certains qui, même avant de rentrer, ils commencent déjà à raconter tous leurs problèmes aux autres personnes dans la salle d'attente... Il n'y a pas de dignité ! On ne raconte pas ses problèmes comme ça ! S'il vous arrive de voir quelque chose de cet ordre, il faut le leur dire : « Nous ne voulons pas savoir vos problèmes. Si vous avez besoin de parler avec quelqu'un, attendez votre tour et discutez-en avec le binôme qui s'occupe de vous ! ».
- Grazia : È venuta l'altro giorno, dice che dobbiamo pagarle la fattura dell'ENEL. Ha cominciato a piangere, ha fatto tutto un teatro...!
- Beatrice: Senza nessuna dignità, nessuna dignità !
- Luisa: Sì pure a me mi ha raccontato la sua storia...
- Tiziana: Perché ti ha raccontato la sua storia? Tu non sei nel binomio che la segue.
- Luisa: Non lo so, è venuta a parlarmi, mi ha raccontato che rischia di perdere la casa...
- Tiziana: No no bisogna educarli su questo punto. Il nostro ruolo è anche questo. Ci sono alcuni che ancora prima di entrare cominciano già a raccontare tutti i loro problemi alla gente che è già in sala d'attesa... Non c'è dignità! Non si raccontano i propri problemi così! Se vi capita di vedere una cosa del genere, bisogna dirglielo : « Noi non vogliamo sapere i vostri problemi. Se avete bisogno di parlare con qualcuno, aspettare il vostro turno e parlatene col binomio che si occupa di voi! »

(carnet de terrain)

Ce genre de situations, où des habitants se rappellent mutuellement de ne pas parler de pauvreté, était très fréquent sur le terrain. Il n'est d'ailleurs pas rare pour les acteurs reconnus localement comme « Ragusains » de commenter que les « étrangers » tendent à avoir « moins de pudeur » que les habitants locaux sur ces questions, et de juger cela comme une faute.²⁶⁹ L'intérêt de la séquence

²⁶⁹ En attribuant au contraire de la valeur aux étrangers qui, tout en étant en grande difficulté, formulent des demandes modestes et de façon discrète.

ci-haut réside alors également dans l'explicitation de l'évaluation négative de ceux qui dérogent à cette règle, et des mesures à prendre pour empêcher une parole trop publique sur cette question.

La pauvreté finit par représenter un sujet délicat même au niveau langagier. L'enseignante d'une école publique, par exemple, m'explique très sereinement, en entretien enregistré, que « dans cette école, surtout en maternelle, la majorité c'est : Nigériens, Roumains, Albanais. De même à l'école élémentaire et au collège, OK ? Donc les trois ethnies présentes sont celles-ci », sans prendre aucune précaution langagière en correspondance des catégorisations ethnoraciales (nous y reviendrons). En revanche, lorsqu'elle abordera la situation socio-économique du quartier, sa parole sera caractérisée par beaucoup plus de disfluences, au point où elle ne prononcera même pas l'expression « *case popolari* (litt. maisons populaires, HLM) » : elle l'articulera avec la bouche, me permettant donc de la lire sur ses lèvres, mais l'enregistrement vocal n'en gardera aucune trace.

Des dynamiques similaires se retrouvent au sujet de la présence mafieuse. L'homogénéité des discours sur l'absence de Mafia à Raguse (puisque les habitants admettent sa présence ailleurs en Sicile) est particulièrement significative. Encore une fois, on peut cependant trouver des « traces » d'amorces de problématisation en ce sens. De temps à autre, sur certains murs de la ville, par exemple, apparaissent des images de Giovanni Spampinato, journaliste tué dans le centre-ville de Raguse le 27 octobre 1972 (voir à ce propos le documentaire *L'Ora di Spampinato*).



Figure 8 : Graffiti dans une rue de raguse, photo de l'auteure.

Si j'ai pu rencontrer des activistes et des inspecteurs de police qui, en entretien, m'ont parlé de ce cas²⁷⁰, la plupart des habitants à qui j'ai posé la question m'ont dit de ne pas connaître l'histoire de Spampinato, ou qu'il n'était pas clair s'il s'agissait vraiment d'un assassinat de matrice mafieuse. Nous ne sommes évidemment pas en mesure d'arriver à une réponse sur ce point ; surtout, cela dépasserait le cadre de cette thèse. En revanche, il est intéressant d'observer encore une fois comment le discours sur Raguse ville-sans-Mafia est (re)produit collectivement en interaction sur le terrain, notamment lorsque ce genre de contre-exemple est mentionné explicitement :

29 février 2020. Heure de citoyenneté (équivalent de l'heure d'éducation morale et civique) dans un collège du centre-ville. La leçon d'aujourd'hui porte sur le film *Alla luce del sole*, visionné en classe la semaine précédente, à propos de l'histoire de l'activiste Don Pino Puglisi dans un quartier de Palerme. L'enseignante commence par demander aux

²⁷⁰ Ainsi que d'autres événements, y compris plus récents, d'une nature similaire – bien qu'ils ne se soient plus jamais soldés par un homicide

élèves de résumer le contenu et le message du film, ce que les élèves font en mode brainstorming.²⁷¹

Dans une atmosphère particulièrement bruyante, avec plusieurs personnes parlant en même temps, certains élèves expliquent que le film enseigne que la Mafia ne se situe pas uniquement dans les grands trafics, mais aussi dans les petites choses du quotidien et qu'elle « agit dans l'ombre, à travers le silence » (ou, comme le dit un autre élève, « la Mafia avant tout c'est le silence. Ça c'est la base »). Certains mentionnent le terme « *omertà* », un mot que l'enseignante note au tableau et qu'elle définit comme « lorsqu'on voit quelque chose de pas bien (*sbagliato*) et on ne le dénonce pas. Sans avoir le courage ». Lorsqu'un élève ajoute que la Mafia peut arriver à l'école aussi, dans les cas où certains camarades de classe en excluent un autre en ne l'invitant pas à participer à des activités de groupe, la discussion se déplace sur la différence entre « Mafia » et « harcèlement », deux phénomènes que la classe semble avoir beaucoup de mal à distinguer. Certains élèves imitent entre-temps des phrases du film (par ex. « je suis un homme d'honneur » et « je suis le parrain »), en insistant sur une prononciation en dialecte sicilien (alors que le reste de l'échange se passe en italien « standard »²⁷²).

La discussion continue encore plusieurs minutes autour des concepts d'honneur (dans sa définition « mafieuse »), d'omertà, et de silence, que l'ensemble de la classe s'accorde à qualifier négativement. Quelques minutes avant la fin de l'heure, je demande à l'enseignante si je peux poser une question à la classe :

Noemi : ((à la classe)) Et vous ces problématiques-là, à Raguse vous les ressentez ?
 Elève1 : Non.
 Elève2 : Non.
 Elève3 : Non heureusement non.
 Elève1 : Non heureusement non.
 ((brouhaha, on entend des nombreux « non » en superposition. Certains élèves font signe de « non » avec la tête))
 Elève4 : Tranquille.
 Elève3 : Une ville tranquille.
 Elève4 : Ici on ne paie pas pour la protection.
 Elève3 : On ne ressent pas de Mafia à Raguse, heureusement.
 Elève6 : (___) n'y en a pas.
 Noemi : ((à la classe)) Et pourquoi ?
 Elève3 : °A Palerme°
 Noemi : ((à la classe)) Pourquoi à Paler- dans ce quartier de Pale[rme] oui il y a ces problèmes et à Raguse non ?
 Elève1 : [Parce
 que c'est là que la Mafia est née.
 (2.0s)
 Elève3 : Parce que Palerme e::st plus grand.
 Elève2 : ((vers élève3)) MAIS QUEL RAPPO:RT !
 ((brouhaha de voix. Plusieurs élèves objectent à Elève3 que la taille de la ville n'a « rien à voir ». Le brouhaha des élèves continue pendant plus de 40 secondes, malgré les tentatives de l'enseignante d'obtenir le silence)).

²⁷¹ Il vaut la peine de noter un des « néologismes » produits par les élèves dans la discussion : le film enseignerait qu'« il ne faut pas *mafier* (non si deve *mafiare*) ».

²⁷² Certaines tournures de phrases, choix de mots ou prononciations montrent des influences dialectales, mais l'échange se rend descriptible comme étant principalement en italien.

Enseignante : ((à voix très haute, pour dépasser le bruit)) ALORS- E::t LA QUESTION, QUI A ÉTÉ POSÉE, elle dit pourquoi selon- ? ALORS DISONS que-

Elève1 : C'est difficile !

Enseignante : Eu:::hm

Elève3 : Nous on la ressent pas, mais comme (on ?) dit la Mafia (___)

Enseignante : Dans les MILIEUX- ((brouhaha)) Vous pensez, si c'est référéz seulement à RAGUSE, donc la commune de Raguse. MAIS dans le territoire de Raguse donc qui comprend aussi d'autres eu::h d'autre::s d'autres villages, villes de la- de la PROVINCIA (2) il y a ou il y a pas ?

((le brouhaha continue, on entend seulement les élèves qui arrivent à parler plus fort que les autres))

Elève2 : Alors à Vittoria !

Elève3 : La- Prof, la Mafia- la Mafia elle est là. C'est sûr elle est là. Mais- Non ! Il ne se passe pas d'acte. Genre (___) Don Pino Puglisi. Il ne se passe pas ces actes.

Elève1 : Mais certains [actes] se sont produits ! (___) Giovanni Spampinato.

Elève3 : Mais la Mafia elle est là.

((brouhaha, on entend les noms « Impastato » et « Spampinato »))

Enseignante : Parlez s'il vous plaît un pas un, s'il vous plaît ! (...) Alors il y avait [Elève1] qui était en train de faire une observation.

Elève1 : Que:: certains- certains actes de Mafia il y a- il y en a eu à Raguse aussi. Par exemple la mort de Giovanni Spampinato, un journaliste qui enquêtait ici sur la Mafia. Sur la mort d'un homme.

Noemi : Hm.

((brouhaha))

Enseignante : Et donc- euh voilà, des années- des années en arrière il y a eu un crime. C'est des cas ((vers moi, elle fait un geste circulaire de la main, bras plié, main ouverte relâchée, paume vers le haut – comme à dire « pas grand-chose », « rares »)) en tout cas pour- on parle de Raguse-ville, hein. Mais eu::h dans le territoire de Raguse (3) ça vous est arrivé de suivre les faits divers hein, par exemple ?

((Plusieurs élèves répondent « non »))

Enseignante : Hein ? D'entendre des arrestatio:n, de::s- ?

Elève : Non.

Enseignante : Eh.

(...)

La discussion se conclut, toujours dans le brouhaha de fond, avec la remarque de l'enseignante que certains phénomènes en lien avec la Mafia, comme le trafic de drogue ou le paiement pour la protection (pizzo) peuvent exister, mais elle reprend :

Enseignante : Le ca::s de Spampinato donc a été vraiment un cas isolé. Ce n'est pas fréquent qu'il y ait-

Elève2 : Des assassinats.

Enseignante : Des meurtres. Mais- sur notre territoi::re, vous l'avez entendu dire, des entrepreneu::rs ?

Elève1 : Selon moi oui.

Ensegnante : On ne parle peut-être pas spécifiquement de Raguse en tant que Commune de Raguse, mais le territoire qui est aux alentours à Raguse donc-

Noemi : E voi queste problematiche a Ragusa le sentite?
 Studente1 : No.
 Studente2 : No.
 Studente3 : No per fortuna no.
 Studente1 : No per fortuna no.
((si sentono vari « no ». Alcuni studenti fanno segno di « no » con la testa))
 Studente4 : Tranquilla.
 Studente3 : Una città tranquilla.
 Studente4 : Qui pizzo non ce n'è
 Studente3 : Non ne sentiamo Mafia a Ragusa, per fortuna.
 Studente6: () non ce ne sono.
 Noemi : E come mai ?
 Studente3 : °A Palermo°
 Noemi : Come mai a Palermo- in questo quartiere di Pal[ermo ci sono queste problematiche e a Ragusa no?
 Studente1 : [Perché è lì che è nata la Mafia.
 (2.0s)
 Studente3 : Perché Palermo è:: più grande.
 Studente2: ((a Studente3)) MA CHE C'ENTRA!
((Frastuono. Vari studenti rispondono a Studente3 che la grandezza della città « non c'entra ». Il frastuono continua più di 40 secondi, nonostante i tentativi dell'insegnante di ottenere silenzio)).
 Insegnante : ALLORA- E- LA DOMANDA, CHE E' STATA FATTA, dice perchè second- ? ALLORA diciamo che-
 Studente1 : E' difficile !
 Insegnante: E::::::::::hm
 Studente3 : Noi non ne sentiamo, però come si (suol?) dire la Mafia ()
 Insegnante : Negli AMBIENTI- ((frastuono)) Voi pensa::te, se è riferito solo a RAGUSA, quindi Ragusa città. MA nel territorio di Ragusa quindi che comprende anche altri euh:: altre:: altri paesi, città della- della PROVINCIA (2) c'è o non c'è?
((Il frastuono continua, on entend seulement les élèves qui arrivent à parler plus fort que les autres))
 Studente2 : Allora, a Vittoria !
 Studente3 : La- Prof, la Mafia- la Mafia c'è. C'è sicuro. Però- No! N:: non accadono atti. Tipo () Don Pino Puglisi. Non accadono questi atti.
 Studente1 : Ma alcuni sono accaduti ! () Giovanni Spampinato.
 Studente3: Ma la Mafia c'è.
((frastuono, si sentono i nomi di « Impastato », « Spampinato »))
 Insegnante : Parlate per favore uno alla volta, per favore ! (...) Allora, c'era [Studente1] che stava facendo un'osservazione.
 Studente1 : Che:: alcuni- alcuni atti di Mafia ci sono- ci sono stati pure a Ragusa. Per esempio la morte di Giovanni Spampinato, un giornalista che indagava qui sulla Mafia. Sulla morte di un uomo.
 Noemi: Hm.
 ((frastuono))
 Insegnante : E quindi- euh appunto anni- anni fa c'è stato un delitto. Sono dei casi- *((verso di me, fa un gesto circolare della mano, braccio piegato, mano aperta rilassata, palmo verso l'alto – come a dire « niente di che », « rari »))* almeno proprio per Ragusa città qui parliamo eh. Però, eu::h nel territorio di Ragusa (3) vi è capitato di seguire la cronaca eh, per esempio?
 Plusieurs élèves : Non.
 Insegnante : Eh? Di sentire di arresti: di:::
 Elève: Non.
 Insegnante: Eh.
 (...)
 Insegnante : Quello:: di Spampinato allora è stato proprio un caso isolato. Non è frequente che ci siano-
 Elève2: Uccisioni.
 Insegnante: Degli omicidi. Ma- Sul nostro territo:rio. Eu::::h. Però, per esempio il fenomeno di pizzo.
 Elève: Sì.

Insegnante:	Hm? Del pizzo. Ci sono nel nostro territo::rio, l'avete sentito dire, imprendito::ri ?
Elève:	Secondo me sì.
Insegnante:	Non parliamo magari proprio di <u>Ragusa</u> come <u>Comune</u> di Ragusa ma il territorio che è attorno a Ragusa quindi- [l'enregistrement s'arrête]

(extrait 08-E_Niente Mafia a Ragusa, 29 février 2020)

Dans le cadre de cette thèse, le point de cette séquence n'est pas d'affirmer qu'*en réalité* la Mafia opère bien à Raguse, ni d'accuser l'enseignante d'une forme d'omerta à ce sujet. Il s'agit plutôt de montrer le travail interactionnel qui se déclenche lorsqu'une problématisation est amorcée à ce sujet (ici initialement par moi, qui ramène la conversation spécifiquement sur Raguse, ensuite par l'élève qui mentionne la mort du journaliste). Nous voyons le travail interactionnel qui est fait – notamment par l'enseignante, mais aussi par les autres élèves – pour réaffirmer la frontière morale qui sépare « la Commune de Raguse » du reste du territoire (y compris du reste de sa propre agglomération) en la rendant la seule exception « vertueuse » de la région. Couplé avec l'asymétrie épistémique entre enseignante et élèves dans cette situation, on voit alors encore plus clairement en quoi la « bonne interprétation » des contre-exemples, tel que le cas du journaliste Spampinato, est rappelée, voire enseignée. Celle qui émerge en creux est une définition restreinte de la Mafia – mobilisant un prototype fait d'intimidations et de règlements de comptes violents, publics et réguliers²⁷³ – dont il s'agit de rappeler collectivement l'inapplicabilité au cas ragusain : ici, on ne paie pas pour la protection, ici il n'y a pas d'arrestations... La gestion spécifique de la discussion par cette enseignante ne peut pas être généralisée à l'ensemble des écoles de la ville, et il s'agit d'ailleurs de la seule leçon concernant la Mafia à laquelle il m'est arrivé d'assister. La séquence est néanmoins représentative dans la mesure où cette même dynamique interactionnelle se retrouve dans d'autres situations et à d'autres sujets.

Apprendre à naturaliser (et à rigoler): les discussions sur les (dis)services publics

À la différence des questions de pauvreté et de Mafia, l'une des thématiques à propos desquelles il est relativement facile d'entendre des problématisations publiques – que ce soit en entretien ou dans les interactions ordinaires – est l'état des infrastructures et des services publics (notamment les routes, le système sanitaire et la bureaucratie). D'une façon qui pourrait initialement sembler aller à l'encontre du mythe d'une ville sans problèmes, sur ces sujets les habitants n'hésitent pas à s'exprimer négativement. Mais il est intéressant de s'attarder un instant sur la *façon* dont ces problématisations tendent à être exprimées.

²⁷³ Notons que dans le milieu des associations anti-Mafia la définition du phénomène est plus extensive, les militants se rappelant au contraire régulièrement que la Mafia aujourd'hui se présente surtout « en col blanc ».

Une fois, par exemple, je prends un café avec Filippo (27 ans, apprenti journaliste) et son père (53 ans, médecin). La conversation porte sur le nouveau pôle hospitalier public, dont l'inauguration vient d'avoir lieu le jour précédent. D'après les reconstructions des journaux et des commérages locaux, au moment de l'inauguration, lorsque les patients de l'ancienne structure avaient déjà commencé à être transférés vers la nouvelle, le personnel s'aperçoit de plusieurs problèmes : les portes sont trop étroites et ne permettent pas le passage des lits à roulettes, plusieurs ascenseurs ne fonctionnent pas, les murs internes des salles présentent déjà des signes de moisissure à certains endroits. Filippo me fait la liste de tout cela comme s'il s'agissait d'un résultat attendu, au point d'être presque risible. Des « enquêtes », me dit-il en entourant le mot de guillemets dans l'air, seraient en cours. C'est à ce moment que son père, qui travaille dans une deuxième antenne de l'hôpital public dans une autre zone de la ville, intervient :

Ouiiii bon (*Seeeh vabbé*)....ils sont en train de faire tout ce théâtre pour un peu de moisissure. Chez nous ça fait des années qu'il pleut dedans, direct dans les salles opératoires, et personne ne se plaint !
(*Filippo et moi éclatons en rires*)).

(carnet de terrain)

À la fois Filippo et son père proposent des problématisations de la situation, mais remarquons *comment* ils le font. Tous les deux accompagnent la problématisation de deux opérations, extrêmement fréquentes dans les interactions ragusaines, et qui nous accompagneront pour le reste de l'ethnographie : la naturalisation et la « mise en rire ». Déjà en introduisant le sujet, Filippo entoure la problématisation de petits éléments sarcastiques, tels que les guillemets dans l'air au moment où il évoque l'enquête en cours, ou toute la présentation des dysfonctionnements – à mes yeux plutôt graves, surtout pour un hôpital – d'un ton léger et presque surjouant la non-surprise qu'ils suscitent. Dans la façon de raconter, tout semble rentrer dans l'« horizon d'attente » (Barthe 2022). Le père de Filippo surenchérit. La seule chose « anormale » dans cette histoire serait le « théâtre » qui a été monté autour de cette situation somme toute banale : c'est ce qui se passe dans son hôpital depuis « des années ». Dans la présentation de père et fils, les problèmes sont donc naturalisés (dans le sens que ce serait plutôt leur absence à surprendre) et « mis en rire », présentés avec une pointe de sarcasme qui ne manque pas de susciter quelques gloussements.

Souvent, ces « mises en rire » sont même thématisées, voire culturalisées elles-mêmes, par les habitants : rire des difficultés serait un trait constitutif du Ragusain (si ce n'est des Siciliens en général) qui – face aux multiples difficultés qu'ils doivent gérer au quotidien, à un contexte de vie particulièrement ardu – ne pourraient qu'en rire (« Ici il faut rigoler, sinon on s'en sort pas ! »). L'humour est donc thématisé comme une forme de gestion des difficultés, mais s'accompagne d'une opération de l'ordre de la naturalisation : puisqu'on ne peut rien y faire, on rigole. Nous reviendrons sur l'humour dans le chapitre 10, car, s'il est particulièrement difficile de le restituer

dans toute sa complexité contextuelle, il s'agit d'un élément essentiel qui contribue activement au travail de désamorçage des problématisations. Savoir (faire) rire d'une situation est une compétence sociale beaucoup plus valorisée localement que savoir faire preuve de sérieux. Cela fait aussi partie des dynamiques interactionnelles qui contribuent à donner l'impression d'une insouciance générale, puisqu'effectivement les rires sont très fréquents dans l'espace public.

Encore une fois, le point de ces histoires n'est pas tant de déterminer dans quelle mesure elles sont *vraies*. Pleut-il vraiment dans les blocs opératoires, par exemple ? S'agirait-il juste d'une hyperbole pour signifier la vétusté ou un dysfonctionnement général du service ? Ou d'un expédient rhétorique pour appuyer l'ironie de la situation et susciter les rires ? Il est fort possible que la réponse soit un mélange de tous ces éléments, mais cela n'est pas le point fondamental pour nous ici. Ces histoires nous intéressent principalement dans la mesure où elles circulent beaucoup dans les conversations quotidiennes, en réactualisant à chaque reprise la « normalité » de l'inefficacité du secteur public, et l'inanité d'essayer de s'y engager.²⁷⁴

Cela ne doit pas suggérer une image caricaturale des Ragusains comme une sorte de communauté pittoresque où règnerait l'insouciance.²⁷⁵ Au contraire, nous n'avons pas à postuler que les habitants sont contents de ces situations. Les mises en rire et les performances de désintérêt peuvent vite basculer, notamment dans les cas qui les touchent personnellement. Dans ces cas, la déproblématisation que nous avons décrite subit bien des coups d'arrêt. Il n'en reste pas moins qu'il est très difficile de faire monter ces cas spécifiques au niveau d'une discussion publique. C'est ce que l'on va essayer de montrer dans le prochain chapitre.

Conclusion : remonter la chaîne de causalité jusqu'à la « culture »

Suite à la discussion précédente, on pourrait se demander ce qui rend ces dysfonctionnements si « normaux » et surtout à quoi ou à qui les habitants les attribuent. Il est alors intéressant de se pencher sur les opérations d'assignation de « blâme », en entendant par cela à la fois la

²⁷⁴ Sur ce point, il est intéressant de voir que le discours politique local n'est pas très différent. À l'époque de l'ouverture du nouvel hôpital, j'assiste à un conseil municipal au cours duquel une élue d'opposition prend la parole pendant plusieurs minutes pour dénoncer ce « scandale » (c'est le mot qu'elle utilise). Au cours d'un discours très passionné, elle demande à l'assemblée ce que la Mairie compte bien dire aux Ragusains qui n'ont pas d'hôpital fonctionnant pour se soigner. Pendant son discours, je suis choquée par l'ambiance de légèreté qu'il me semble pouvoir détecter du côté de la majorité municipale : non seulement personne ne semble écouter l'élue, mais le Président de la séance rigole à plusieurs reprises (malgré un discours qui, à mes oreilles, se voudrait des plus sérieux). Quelques semaines après, en entretien avec l'élue en question, j'ai l'occasion de reprendre le sujet. Dans un moment plus informel, je lui confie avoir été touchée par son discours, en ajoutant que j'imaginai l'effort que ça avait dû demander, d'autant plus parmi les rires des autres élus et du Président. Sa réponse me montrera bien en quoi mon ressenti d'*outsider* était beaucoup moins partagé que j'aurais pu le penser : « Ah ça ? Mais non ! C'est que du théâtre ! Sandro [le Président] c'est un ami ! », rigole-t-elle en me montrant les *selfies* qu'ils avaient pris ensemble juste après la séance.

²⁷⁵ Dans le chapitre 12 nous verrons que certains enseignants décrivent ainsi certaines cultures africaines, qui vivraient en mode « *hakouna matata* ».

responsabilité causale et politique de l'évènement (Gusfield 2009 [1981] ; Barthe 2010). Prenons à ce propos un extrait de l'entretien avec Ilario, 41, employé dans une maison d'édition locale :

- Ilario : Vous- vous-êtes arrivée d'où ? De Catane, de l'aéroport ?
Noemi : Oui- oui.
Ilario : Vous avez vu pour arriver ici, la route qu'il y a ?
Noemi : Ou- oui. En effet, oui.
Ilario : Ça fait 50 ans- (3) ça fait 50 ans que (2) tous les politiciens viennent ici, nous disent : « La route de Catane ? Demain. Après demain. ». ça fait 50 ans. Sur cette route – vous savez combien de garçons et de filles sont morts ? Vous ne pouvez même pas imaginer. (...) Une communauté (2) vivante, pétillante ne permet pas cela. Le premier politicien qui vient ici lui botte le cul.
(...)
Ilario : Vous avez vu le théâtre pour l'hôpital ? Ce- Je veux dire, considérez que nous avons été- nous avons été pendant 20 jours sans hôpital. (...) Vous arrivez à imaginer une communauté sans hôpital (___) ? Même pas en Afrique ! Après nous nous taisons.
(...)
Je vous dis, nous sommes un peuple- (___). Si un matin nous trouvons un éléphant dans la rue, nous l'écartons. (2) Vous dites : « Mais il y a un éléphant ! » - « Hein ? Boh²⁷⁶ ! » - « Mais vous avez vu les nouvelles ? » – « Oui oui ». Vous voyez, il n'y a pas le caractère, la force de caractère, l'identité du territoire. Il n'y a pas. On manque de ça.
Noemi : Et vous à quoi- à quoi l'attribuez-vous ? (2) Parce que justement sur un hôpital, on se dit s'il devait m'arriver quelque chose, s'il devrait arriver quelque chose à mes pro::ches ?
Ilario : Vous savez quand nous réagissons ? Quand quelqu'un te mord individuellement. Alors là, putain, alors là nous revendiquons. Mais nous ne sommes pas un peuple qui peut s'unir et faire un front commun sur quelque chose qui nous concerne tous. (...) Nous avons été 20 jours- Et comme vous le dites, vous dites mais si dans ces 20 jours- ? Et moi je peux vous dire qu'à mon avis au cours de ces 20 jours quelque chose s'est passée (___).
(...)
Ilario : Puis personne- puis nous avons un peuple timoré, personne- Nous avons tous peur de- de lever le doigt. Tu comprends ? ((vers le propriétaire du bar)) C'est vrai ou pas Giacomo ? Non, dis-le Giacomo parce qu'après lui il me contredit sur ça, mais c'est ça ! ((bat la main sur le comptoir)). *Omertosi* !
Giacomo : J'ai pas de réponse.
Ilario : Omertosi. Nous nous laissons représenter par des gens ignorants. Des gens ignorants ! Les gens qui ne savent même pas parler la langue italienne ! Et nous on les fait devenir politiciens ! (...) Nous on a eu des maires qui avaient terminé l'école en CM2 ! (...) Si un peuple ne le demande pas [des politiciens instruits], je veux dire- n'en a pas besoin, c'est d'autant plus grave. C'est d'autant plus grave.
Noemi : Parce qu'en fait on vote- Sur la base que quoi on juge un maire- un candidat à la mairie ?

²⁷⁶ Expression courante en Italien proche de « je ne sais pas ».

Ilario : Un candidat à la mairie est jugé sur ce qu'il peut me donner. A mon fils, qu'est-ce qu'il peut lui donner ? (...) Vous me suivez ? A mon fils, qu'est-ce qu'il peut lui donner ? Qu'est-ce qu'il peut faire pour ma sœur ? Le ticket pour le concert, il me le donne ? Désolé si je parle- tu le comprends, le sicilien ? (...) ça c'est le- Nous n'arrivons pas à être- Je te fais un exemple. L'aéroport de Comiso on est en train de le laisser fermer. (...) Catane ne veut pas qu'on grandisse. Alors- (3) Et justement l'aéroport de Comiso est en train de mourir. (...) Ici [au comptoir d'un café], on se pavane tous. Après dès que nous rencontrons le politicien de service, nous devenons ((*fais un geste de la main, index et pouce rapprochés*))

Noemi : Hm.

Ilario : Tout petits.

Noemi: Hm. Hm.

Ilario : Tu comprends. On a pas le courage. Ils viennent ici. Pour les élections. ((changement de voix)) « NOUS AVONS DES NOUVELLES POUR VOUS ! (___) LE MINISTERE, LE FINANCEMENT ». On bat les mains, ils arrachent les votes. (...) Mais attention, je ne dis pas- je ne blâme même pas les autres. Moi je blâme les Ragusains. (...) Le problème c'est nous ! Le problème c'est nous !

Ilario : Lei dove- da:: dove è venuta, da Catania l'aeroporto?

Noemi: Sì- s-.

Ilario: Ha visto per arrivare qua, la strada che c'è?

Noemi: S- sì. Cioè sì beh sì.

Ilario: È da 50 anni- (3) da 50 anni che (2) tutti i politici vengono qua ci dicono: "La strada di Catania? Domani. Dopodomani." Da 50 anni. In questa strada sa quante ragazzini e ragazzi sono morti? Lei non ha idea. (...) Una comunità (2) vivace, frizzante, non lo permette questo. Al primo politico che viene qua gli rompe il culo.

(...)

Ilario: Ha visto il walzer dell'ospedale? Questo- Cioè Lei consideri che noi siamo stati- siamo stati per 20 giorni senza un ospedale. (...) Ma lei ce l'ha presente una comunità che è senza ospedale (___) ? Manco in Africa! Poi noi stiamo zitti.

(...)

Noemi: Guardi siamo un popolo (___) Se noi troviamo una mattina un elefante per strada, lo scansiamo. (2) Lei dice "Ma c'è un elefante!" - "Eh? Boh!". "Ma le hai viste le notiz'?" - "Sì sì". Cioè capisce non c'è il carattere, la tempra, l'identità del territorio. Non c'è. Ci manca.

Noemi: Lei questo a cosa- a cosa lo attribuisce, questa cosa ? (2) Perché appunto su un ospedale, uno dice se succede qualcosa, se succede qualcosa ai miei ca::ri?

Ilario: Lo sa- lo sa quando noi reagiamo? Quando qualcuno ti morde singolarmente. Allora lì minchia- allora lì rivendichiamo. Ma non siamo un popolo che riusciamo a essere uniti e far fronte comune su una cosa che riguarda tutti. (...) Noi siamo stati 20 giorni- E come dice Lei, dice ma se in questi 20 giorni-? E io le posso dire che secondo me in questi 20 giorni qualcosa è accaduto. (___)

(...)

Ilario: Poi nessuno- poi abbiamo un popolo timoro:so, nessuno- Tutti abbiamo paura di- di alzare il dito. Capisci? ((*verso il proprietario del bar*)) È vero o no Giacomo? No dillo Giacomo perché poi lui mi contraddice su questa cosa, ma è così! ((*batte la mano sul bancone*)) Omertosi!

Giacomo: Non ho risposte.

Ilario: Omertosi. Ci facciamo rappresentare da gente ignorante. Gente i-ignorante! Gente che non sa parlare neanche la lingua italiana! E noi li facciamo diventare politici! (...) Noi abbiamo avuto sindaci con la quinta elementare! (...) Se un popolo non la richiede, cioè- non ne ha bisogno, è ancora più grave. È ancora più grave.

Perché quindi si vota- Su cosa si giudica un sindaco? Un candidato sindaco?

Un candidato sindaco si giudica sulla base di cosa mi può dare. A mio figlio che ci può dare? (...) Mi segue? A mio figlio che ci può fare? A mia sorella che può fare? *U bijietto po concerto mo'o runa?* Scusa se ti parlo- lo capisci il siciliano? (...) Questo è il- Non riusciamo ad essere- Ti faccio un esempio. L'aeroporto di Comiso lo stiamo facendo chiudere. (...) Catania non

vuole che noi cresciamo. Allora- (3) Infatti l'aroporto di Comiso sta morendo. (...) Qua dentro siamo tutti spavalidi. Appena poi incontriamo il politico di turno diventiamo ((*fa un gesto con la mano, indice et pollice ravvicinati, come a dire "piccolissimo"*))

Noemi: Hm.

Ilario: Piccoli piccoli.

Noemi: Hm. Hm.

Ilario: Capisci? Non abbiamo il coraggio. Vengono qua. Per l'elezione. ((*cambia voce*)) "ABBIAMO UNA NOVITA PER VOI! IL PROGETTO (___), IL MINISTERO, IL FINANZIAMENTO". C'ha battiti i manu, si futtunu i voti. (...) Ma attenzione. Io non dico- io non do nemmeno la colpa agli altri. Io do la colpa ai Ragusani. (...) Il problema siamo noi ! Il problema siamo noi !

(extrait – 08-F_Manco in Africa)

Ilario part d'une opération d'*a*-normalisation (Barthe 2022) de la situation, dans le sens que si la condition des infrastructures (ici notamment les routes et l'hôpital) n'est pas atypique ou inhabituelle – au contraire, elle s'inscrit parfaitement dans l'horizon d'attente « depuis 50 ans » – elle est pour autant présentée comme s'écartant de ce qui *devrait* être. Cela s'accompagne d'une comparaison avec la situation « en Afrique » pour montrer que cette situation regrettable pourrait être évitée, puisqu'elle ne se produit pas ailleurs. La référence à l'Afrique se veut sans doute comme une hyperbole : ce genre de situations regrettables ne se retrouve « même pas » dans les pays du « tiers monde²⁷⁷ », généralement pris comme extrême négatif au niveau des infrastructures. Nous sommes donc dans un jugement d'anormalité non pas tant dans le fait (qui est cadré comme habituel et familier), mais dans la normativité qui le sous-tend (dans le sens que le fait *devrait* et *pourrait* être différent).

Mais si la situation pourrait être meilleure, qu'est-ce qui fait qu'elle ne l'est pas et qu'elle demeure la même depuis des décennies ? C'est là où nous voyons Ilario faire une opération de *culturalisation* : non seulement il l'explicite lui-même à plusieurs reprises, mais cette interprétation est également appuyée au niveau discursif par l'insistance sur le « nous » : un « nous » qui se tait, un « nous » qui ne réagit même pas en correspondance d'un événement exceptionnel (tel qu'un éléphant dans la rue). Le « nous » est ici « la communauté (ragusaine) », de laquelle Ilario m'exclue : j'en viens alors à représenter un « Vous », une autre communauté qui *réagirait*, elle, à l'éléphant dans la rue, une communauté qui se poserait des questions.²⁷⁸

De façon intéressante, Ilario passe aussi par une opération de responsabilisation des politiciens locaux : ces derniers viendraient régulièrement promettre de grandes améliorations, de grands investissements, avant de disparaître tout de suite après avoir obtenu les votes. Mais cet élément que l'on pourrait considérer de politisation (dans le sens d'une mise en cause de la politique) est accompagné de très près d'une auto-responsabilisation des Ragusains eux-mêmes : c'est la

²⁷⁷ Une autre expression souvent utilisée par les acteurs locaux dans ce genre de comparaisons.

²⁷⁸ Ainsi, le « nous » ne fait pas référence à une simple appartenance, mais aussi à une expérience du monde supposément singulière portée par ce groupe. Seuls les membres du « nous » éprouveraient le monde de cette manière, les non-membres n'y ayant pas accès et étant ainsi empêchés dans leur compréhension véritable de l'expérience des membres du « nous ».

communauté qui vote pour ces gens, qui se fait représenter par des « ignorants²⁷⁹ », qui applaudit à leurs discours. C'est la communauté qui n'entretient avec la politique qu'un rapport utilitariste : on vote le politique qui peut nous rendre service (de très petits services par ailleurs, comme procurer le ticket pour un concert).²⁸⁰ C'est encore la communauté qui ferait preuve de lâcheté : alors qu'au comptoir du café on n'hésiterait pas à critiquer les politiques (le terme *spavaldi* - « arrogants », avec une signification proche de « qui se pavanent » – montre bien que se livrer à ce genre de critique est valorisé socialement), on se tait dès que l'on se retrouve en présence du politicien de service. Les plaintes ne sortiraient alors jamais des contextes semi-privés tels que les cafés et n'arriveraient pas à être formulées publiquement. Ainsi, les choses finiraient par rester toujours pareilles. Ilario semble faire référence à une sorte de « conspiration » pour isoler Raguse du reste de la région et du pays (« Catania ne veut pas qu'on grandisse »), mais encore une fois il souligne que « ce n'est même pas la faute des *autres* » : le blâme doit retomber sur « nous », sur les Ragusains, dont le problème serait éminemment culturel. Nous sommes alors dans ce que nous pouvons qualifier non seulement de « déproblématisation », mais de « dépolitisation » : non pas dans le sens d'une *absence* de politisation, mais dans le sens d'une politisation qui se voit aussitôt arrêtée. Cela n'entraîne donc pas une disparition complète des formes de problématisation et de politisation, mais plutôt leur relégation à des contextes d'interaction moins publics.

²⁷⁹ La référence à la langue italienne que les politiciens locaux ne sauraient pas parler est encore une fois une référence à l'Autre, « l'Italien (continental/du Nord) », que nous explorerons dans le prochain chapitre.

²⁸⁰ Comme je l'entends à plusieurs reprises, « un saint qui ne transpire pas ne sera jamais élu » (*un santo che non suda non sarà mai eletto*). Autrement dit, même la meilleure des personnes, si elle n'est pas prête à donner quelque chose en retour, n'aura pas de soutien. Il est important de souligner à quel point ce genre de discours est fréquent en relation au secteur public, et notamment à la politique (surtout au niveau local, mais aussi national et européen), est répandue. Cela non seulement chez les acteurs de classes sociales spécifiques. Lors d'un entretien avec une élue de la majorité, par exemple, alors que je lui posais des questions sur comment le conseil municipal débat des problématiques de la ville et sélectionne les thématiques les plus urgentes à aborder, elle se montre surprise à la limite de l'agacement. Plus je la relançais sur le sujet, plus elle semble s'énervier, jusqu'au moment où elle s'exclame : « mais vous n'avez pas compris que le conseil n'est pas là pour discuter ou pour résoudre les problèmes ?! Toute la première partie de ce mandat a été consacrée à retourner les services ! ».

Chapitre 9 – Beaucoup de « cultures », pas de « racisme »

Introduction : les Siciliens ne peuvent pas être racistes

Si pour l'instant nous nous sommes penchés sur des sujets relativement loin des références ethno-raciales, des désamorçages similaires se produisent aussi lorsque les habitants abordent ces questions. Parmi les problèmes que Raguse n'aurait *pas*, à la différence d'autres villes italiennes et européennes par exemple, il y a justement celui du racisme. Raguse « ville vertueuse » ne connaîtrait pas les mouvements d'hostilité que l'on peut trouver ailleurs : « Ils [les migrants] sont là, mais ça pose problème à personne ! Au contraire, ils sont en train de repeupler le centre-ville historique que les Ragusains avaient abandonné ! », m'explique par exemple Salvatore, 58, employé municipal.

En guise à la fois de preuve et d'explication de l'absence de racisme à Raguse, les habitants se tournent à nouveau vers l'histoire, en me répétant que « Nous ici on a été colonisés par tout le monde ! ». Etant habitués aux mouvements de populations et au métissage, les Siciliens ne pourraient constitutivement pas être « racistes » (voir aussi Triandafyllidou 2000 ; Morning et Maneri 2021). Au contraire, leur histoire les rendrait « anthropologiquement²⁸¹ » accueillants. Lors d'une réunion publique organisée par un groupe d'entrepreneurs visant à la constitution d'une compagnie aérienne sicilienne, la présentation du projet, qui insiste sur la facilitation de la mobilité des riverains, produit par exemple l'échange suivant :

Organisateur1 :	(...) la liberté de chercher aussi un emploi, de chercher un meilleur avenir. Quand ils me parlent d'immigration- Nous étions un peuple d'émigrants !
Organisateur2 :	Nous le sommes toujours.
Organisateur1 :	Aujourd'hui il me semble qu'au Venezuela il y a beaucoup de Ragusains. Beaucoup se trouvent également en Australie. Notre histoire est une histoire millénaire d'émigration et d'immigration. Parce que j'ai un fils qui est blond aux yeux bleus. Et une fille qui est noire, avec des cheveux noirs et les yeux noirs. (...) Nous sommes donc, comment dire, un merveilleux mélange, nous en tant que race, n'est-ce pas ? Donc s'il y a une race qui n'est pas une race, c'est bien nous. Nous, les Siciliens. (...) Nous venons des Grecs, des Phéniciens
Organisateur3 :	Je suis Lombard !
Organisateur1 :	Des Vikings, des Lombards, des Suèves-
Organisateur2 :	Allez, il y a 13 dominations de toute façon, donc on y est presque. Il te manque les Anjous.
Organizzatore1:	(...) libertà di cercarsi anche un lavoro, di cercare un futuro migliore. Quando mi parlano dell'immigrazione- Noi siamo stati un popolo di emigrati!
Organizzatore2 :	Lo siamo ancora.

²⁸¹ Il s'agit là d'un mot que les habitants peuvent employer souvent en appui de leurs analyses.

Organizzatore1:	Oggi mi pare che in Venezuela Ragusani ce n'è tanti. Molti sono anche in Australia. La nostra è una storia millenaria di emigrazione e di immigrazione. Perché io ho un figlio che è biondo con gli occhi azzurri. E una figlia che è <u>niura</u> , coi capelli <u>niuri</u> e gli occhi scuri. (...) Quindi siamo un come dire un miscuglio meraviglioso, noi come razza no? Quindi se c'è una razza che non è razza, siamo noi. Noi Siciliani. Quindi più che gli Arabi, i Berberi. I più belli degli Arabi. Proprio i più belli. Come i purosangue arabi. Veniamo dai Greci, dai Feni::ci
Organizzatore3 :	Io sono Longobardo !
Organizzatore1:	Dai Normanni, dai Longobardi, dagli Sve::vi.
Organizzatore2:	Dai tanto sono 13 le dominazioni, quindi ormai ci siamo quasi. Gli Angioini, mancano.

(extrait 08-G_Siamo un miscuglio meraviglioso, 28 février 2020)

En parallèle de cette longue histoire de métissages qui ajouterait de la valeur aux Siciliens en tant que « race qui n'est pas une race », les habitants me (et se) rappellent régulièrement que la Sicile a en revanche longtemps fait l'objet de racisme de la part des Italiens du Nord. Beaucoup évoquent l'époque très récente, jusqu'aux années 1960 environ, où dans des villes du Nord telles que Milan on trouvait encore des notes comme « On ne loue pas aux Méridionaux » sur les annonces de location. Plusieurs Ragusains de plus de 50 ans se rappellent également les avertissements de leurs parents à ce propos : « Ne fais pas confiance aux gens du Nord (*nordici*) : ils sont racistes ». Cette histoire serait à la fois la cause et la preuve de l'impossibilité de racisme de la part de Siciliens. Il n'était d'ailleurs pas rare que mes interlocuteurs prennent appui sur mes origines de Vénétie, dans le Nord de l'Italie, pour me rappeler que ma région a été le berceau de plusieurs mouvements politiques bâtis sur l'hostilité vis-à-vis des gens originaires du Sud (notamment la « Ligue du Nord²⁸² »), avant de diriger cette hostilité vers les étrangers. De même, mes interlocuteurs pouvaient mobiliser le fait que je travaille aujourd'hui en France pour opérer des comparaisons entre le supposé « ADN de l'accueil » sicilien et le « racisme » et l'« hypocrisie » de la France en matière d'immigration.²⁸³

Désamorcer les problématisations à l'égard de l'immigration...

Les appartenances et les différences ethno- raciales, si elles pouvaient être évoquées régulièrement, ne semblaient pas constituer un objet de problématisation. Le « vivre ensemble », tant discuté à Béziers, ne figurait pas parmi les préoccupations des habitants. Alors que sur le terrain biterrois il ne passait pas jour sans que je puisse noter sur mon carnet quelques remarques – que ce soit sur des problématiques liées à des groupes ethno- raciaux spécifiques, au communautarisme, au racisme ou à la bien-pensance – ces sujets paraissaient introuvables à Raguse. Des jours entiers pouvaient passer où, tout en continuant à participer le plus possible aux

²⁸² Fondée comme parti en 1991, la Ligue du Nord était initialement un mouvement régionaliste qui visait l'indépendance de la région *Padania*.

²⁸³ Il est fait référence notamment aux opérations de refoulement des migrants à Vintimille de la part de la France.

événements publics et privés auxquels j'avais accès et en continuant à faire des entretiens avec une pluralité d'acteurs, je rentrais le soir avec l'impression de n'avoir « rien » vu et de n'avoir pas grand-chose d'intéressant à noter sur mon carnet. Je ne pouvais alors pas m'empêcher de repenser à la phrase de Teun van Dijk sur la difficulté de chercher un sujet particulier, tel que l'immigration, dans l'infinité des conversations ordinaires : « Trouver des données (...) reviendrait à chercher la proverbiale aiguille dans la botte de foin » (van Dijk 1987 : 119). Alors qu'à Béziers j'avais eu l'impression que la botte de foin était finalement fourrée d'aiguilles, à Raguse je me trouvais à devoir lui donner raison.

Il convient de rappeler que la présence de personnes reconnues localement comme « immigrées » ou « d'origine étrangère » sur le territoire ragusain est pourtant relativement importante. Connaissant le genre de questionnements pratiques et moraux que cette cohabitation pouvait susciter à Béziers, on aurait pu s'attendre à quelque type de problématisation à ce sujet à Raguse aussi. Ou, tout au moins, que cela puisse constituer un sujet d'intérêt pour les habitants. Cela ne semblait pas du tout être le cas. Certes, Raguse compte moins de dispositifs de parole publique et semi-publique par rapport à Béziers. Si je faisais un effort pour participer à toutes les rares initiatives de discussion publique (d'où par exemple ma présence à une réunion d'actionnaires sur un projet de compagnie aérienne !), il n'y avait rien de comparable à la panoplie de dispositifs de réflexivité publique disponibles à Béziers. Ainsi à Raguse, à l'exception des quelques structures qui étaient explicitement liées aux thématiques migratoires (tels que les centres d'hébergement ou les associations religieuses), la majorité des interactions me semblaient très éloignées de ce sujet, et encore plus éloignées de sa problématisation.

Il me prendra un certain temps pour m'apercevoir que les problématisations au sujet de l'immigration ou des différences ethno-raciales étaient sujettes aux mêmes procédés de désamorçage que nous avons analysés dans les pages précédentes. Autrement dit, des problématisations à ces sujets pouvaient bien exister, mais elles tendaient à déclencher un travail collectif soit pour relativiser le problème (la situation n'est pas aussi mauvaise qu'à Vittoria/Catane/Palermo...) soit pour le naturaliser (la situation est normale et inévitable ; donc elle est, en fin des comptes, inintéressante).

Un exemple pourra clarifier ce point. Nous sommes à la sortie d'une réunion d'une association de lutte contre la Mafia avec une dizaine de participants entre 18 et 30 ans.²⁸⁴ Après la réunion, une partie du groupe poursuit la conversation de façon plus informelle. Ma présence suscite de l'intérêt et on me demande ce que je fais à Raguse. Je donne, comme d'habitude, ma réponse standard : je fais une recherche sur la ville et les problèmes ordinaires de ses habitants. Après l'initial « mais il

²⁸⁴ J'avais été invitée à assister par Filippo (voir chapitre 8), coordinateur de l'association.

n'y a pas de problèmes à Raguse », et l'humour usuel sur Gela et Vittoria, quelqu'un conclut qu'à la limite on pourrait trouver quelques problèmes dans tel quartier périphérique de Raguse, où les habitants seraient globalement plus pauvres que dans le reste de la ville. Matteo entreprend alors une problématisation plus appuyée :

Matteo : Il ne faut quand-même pas oublier le centre-ville ! Le centre-ville est désormais devenu la périphérie de la ville, et cela à cause des nouveaux quartiers, de la spéculation immobilière : les gens sont partis du centre-ville et c'est devenu un ghetto. Qui habite là-bas aujourd'hui ? Les immigrés ! Et cela pose problème, parce qu'après il y a des bagarres entre eux... Les Roumains contre les Sénégalais, ou peut-être même entre les Italiens et eux... Il y a toujours des bagarres là-bas...

Andrea : Tu exagères, des bagarres... ! Il ne se passe pas grand-chose finalement...

Matteo : Si si, y'a des bagarres ! Mon père était policier, il m'a raconté plein de trucs. Et il y a Piero qui habite le quartier : en bas de chez lui il y a toujours des bagarres, des cris, des meubles jetés par les balcons...

((Andrea fait une grimace, comme à dire « ce n'est pas vrai » ou « tu exagères »)).

Matteo : Non mais attends, je dis pas que ça se passe parce qu'ils appartiennent à d'autres ethnies ! Je dis que si tu abandonnes un quartier, après ça se passe comme ça. Combien de bordels ont ouvert là-bas ces derniers temps ? La revue *Panorama* y a même consacré la une : « Raguse, le bordel ». Imagine !

Giulia : L'offre et la demande...

Grazia : C'est ça, l'offre et la demande.

Matteo : Je ne dis pas que ça arrive parce que c'est eux [les étrangers]...

Andrea : S'ils ouvrent des bordels, c'est qu'il y a une demande...

Matteo : Oui, mais si eux ils apportent l'offre...

Grazia : S'il y a une demande, tôt ou tard il y a une offre. C'est la loi du marché, c'est tout.

Andrea : ((vers Giulia)) Allez, on y va ? Noemi, tu rentres comment ? On peut te ramener si tu veux...

Matteo : Moi je vais vers San Giovanni...

Matteo : Beh non dimenticate il centro storico! Il centro storico è ormai diventato la periferia della città, e questo a causa dei nuovi quartieri, della speculazione immobiliare: la gente se n'è andata dal centro e è diventato un ghetto. Oggi chi ci abita? Gli immigrati. E questo è un problema, perché poi ci sono le risse tra di loro... I Rumeni contro i Senegalesi, ou magari pure tra Italiani e loro... Ci sono sempre delle risse lì.

Andrea : Addirittura, risse... ! Non succede granché alla fine...

Matteo : Sì sì, ci sono le risse ! Mio padre faceva il poliziotto, mi ha raccontato un sacco di roba. E poi c'è Piero che abita in centro storico: sotto di lui ci sono sempre delle risse, delle grida, mobili gettati dal balcone...

((Andrea fa una smorfia, come a dire « non è vero » o « esageri »)).

Matteo : No ma aspetta non dico che succede cos'è perché appartengono a altre etnie ! Dico che se tu abbandoni un quartier, dopo succede così. Quanti bordelli hanno aperto lì negli ultimi anni ? *Panorama* ci ha perfino fatto la copertina : « Ragusa, bordello d'Italia », figurati!

Giulia : L'offerta e la domanda.

Grazia : Esatto, l'offerta e la domanda.

Matteo : Non dico che succede perché sono loro [gli immigrati]

Andrea : Se aprono dei bordelli si vede che c'è una domanda.

Matteo : Sì, ma se loro portano l'offerta...

Grazia : Se c'è una domanda, prima o poi c'è un'offerta. E' la legge del mercato, tutto qui.

Andrea : ((a Giulia)) Dai, andiamo ? Noemi, tu come rientri? Ti diamo uno strappo se vuoi...

Matteo : Io vado verso San Giovanni...

(carnet de terrain)

Le groupe enclenche un travail collectif pour désamorcer la problématisation de Matteo, initialement en niant l'existence même d'un problème de « bagarres » au centre-ville. Matteo insiste en disant savoir pertinemment que ces problèmes existent, en s'appuyant pour cela sur des « épreuves de réalité » telles que les expériences de son père dans la police. Notons qu'à ce moment-là Matteo prend une précaution discursive en soulignant à deux reprises qu'il ne dit pas cela car les habitants du centre-ville sont majoritairement des « immigrés » ou parce qu'ils « appartiennent à d'autres ethnies ». Ces précisions sont intéressantes car elles nous montrent que Matteo reconnaît son propos comme potentiellement délicat : il se défend notamment d'une possible interprétation en termes d'« hostilité » envers les autres cultures, une position qui serait localement sanctionnable comme relevant du « racisme » (voir chapitre 11). Matteo souligne que, s'il met l'accent sur le problème des bagarres, ce n'est pas pour le lien que cela peut avoir avec les personnes d'origine étrangère, mais pour l'effet que ce genre de problématique risque d'avoir sur la réputation de la ville. À ce propos, Matteo mobilise la publication récente d'un magazine à tirage national, qui aurait titré un numéro « Raguse, le bordel d'Italie » en référence aux réseaux de prostitution en ville. Sur ce point, le travail de désamorçage suit une autre piste : si le groupe n'essaie pas de nier l'existence de cette publication²⁸⁵ et/ou de ces réseaux de prostitution, il tend néanmoins à naturaliser la situation en évoquant la loi du marché (« S'il y a une demande, tôt ou tard il y a une offre »), avant d'initier un changement de sujet et une conclusion de l'interaction elle-même.

La problématisation de Matteo se voit réfutée donc à plusieurs reprises : en premier lieu comme infondée, puis comme peu importante et finalement comme la conséquence d'un mécanisme normal et inévitable, avant d'être étouffée complètement. Si ces opérations de naturalisation ont l'effet de reproduire le discours d'une Raguse sans problèmes, elles contribuent par le même mouvement à désamorcer la critique vis-à-vis des résidents immigrés. Alors que Matteo responsabilise ces derniers en tant que porteurs d'une « offre » dangereuse, les autres responsabilisent la « demande » (qui semblerait se situer plutôt, de façon implicite, du côté des résidents non-immigrés) et, encore davantage, une impersonnelle loi du marché. La déresponsabilisation des résidents immigrés s'accomplit donc par un processus de naturalisation : s'il est possible que ces personnes soient impliquées dans des activités peu « respectables », cela ne serait pas complètement de leur faute car ces phénomènes seraient liés à des dynamiques qui dépassent l'individu, et qui seraient finalement normales et inévitables. Nous commençons à entrevoir ce que nous appellerons des pratiques de « fatalisation ».

²⁸⁵ Nous n'avons pas réussi à retrouver le numéro de ce magazine auquel Matteo fait référence. Quoi qu'il en soit, le reste du groupe ne remet pas en question l'existence de cette publication.

La conversation finalement coupe court. Nous pouvons voir le changement de sujet comme une forme de sanction, une façon de faire respecter la règle de parler toujours en bien de la ville de Raguse. Dans ce cas, il nous semble s'agir aussi pour Andrea, Grazia et Giulia de désamorcer les discours de Matteo, qui semblerait se rapprocher d'une posture d'hostilité vis-à-vis des immigrés (voir chapitre 11). La naturalisation devient alors un moyen pour lutter contre le racisme, tout en produisant, presque comme effet collatéral, une attitude fataliste vis-à-vis des situations reconnues comme problématiques. Notons alors la tension que cela provoque chez Matteo qui ne se montre pas complètement satisfait par ce diagnostic d'impossibilité de changer la situation (même s'il accepte finalement la clôture du sujet).

Si dans ce cas la naturalisation prend la forme d'un déterminisme économique, les comportements des personnes immigrées que les habitants jugent localement comme « nuisibles » sont souvent naturalisés aussi en termes de culture – que ce soit la culture « ragusaine » ou bien la culture « étrangère ».

Par exemple, les habitants peuvent régulièrement évoquer les dynamiques de désertification du centre-ville en tant que phénomène regrettable. J'ai observé de nombreuses amorces de problématisation à ce sujet, y compris avec des références à la « colonisation » du quartier de la part des « immigrés »²⁸⁶ et à sa dangerosité croissante (« on ne peut plus y aller, parce que désormais si j'y vais il est même possible que la police m'arrête pour me demander ce que j'y fais » m'explique Evaristo, environ 45 ans, gérant d'un café dans un quartier résidentiel). D'une façon tout à fait similaire à l'interaction précédente entre Matteo et ses amis, mais aussi à la conversation avec Ilario plus haut, j'ai pu régulièrement observer un travail collectif de désamorçage de ce genre de problématisation. La faute ne reviendrait pas aux immigrés, mais aux politiciens : en ne pensant qu'aux intérêts des lobbies du secteur des constructions, les élus locaux auraient permis à la ville de s'étaler outre mesure ; permettre aux nouveaux centres commerciaux de prendre le dessus sur les petits commerçants historiques ; fermer le centre-ville aux voitures et rendre payants les parkings du centre, encourageant ainsi les habitants à faire leurs courses ailleurs, voire à déménager dans les nouveaux quartiers... De ces raisonnements politisants, on revient toutefois aussitôt aux causes « plus profondes » : d'une part, les changements « physiologiques » de la société, qui aujourd'hui préférerait les pavillons aux vieilles maisons du centre-ville ; de l'autre, la « mentalité trop individualiste²⁸⁷ » des Ragusains, qui auraient abandonné le centre-ville et n'auraient pas su préserver sa vitalité. Ainsi, un commerçant soupire : « Les gens disent qu'il y a

²⁸⁶ Parfois appelés « extracomunitari », nous reviendrons sur ce terme.

²⁸⁷ Pour un lecteur extérieur, il pourrait sembler bizarre... mais à Raguse la thématique des muretti a secco est parfois utilisée pour souligner une mentalité individualiste et pas collectiviste (vs. consorzio, pourquoi on n'arrive pas à capitaliser sur la production...).

trop d'immigrés. Moi je les corrige : 'Il y a trop peu de Ragusains. car s'il y en avait, [les immigrés] seraient plus dilués. Ils *semblent* trop nombreux pour ça ! ».

Tout ne repose pas pour autant sur la culture des Ragusains : les comportements des Autres aussi sont régulièrement renvoyés à leurs appartenances ethno-raciales. Il en va par exemple de la difficulté de mettre en place le système de tri dans ce qui est connu localement comme « le quartier des immigrés ». Depuis quelques années, la municipalité de Raguse a en effet mis en place un nouveau système de collecte des ordures : dans le centre-ville historique, où la plupart des bâtiments sont des petites maisons individuelles, au lieu d'utiliser des bennes collectives, chaque foyer doit récupérer des bacs de différentes couleurs (jaune pour le plastique, vert pour le verre, bleu pour le papier...) ; chaque bac est ensuite récolté un jour différent de la semaine : ainsi, par exemple, si le jour du plastique est le mardi, chaque foyer est censé laisser son bac jaune sur le trottoir devant sa porte le lundi soir, afin qu'il puisse être vidé par le service au moment du passage. Cependant, beaucoup d'habitants se plaignent que des sacs d'ordures non triés sont souvent laissés au coin des trottoirs et remarquent que cela empêche le passage, mais attire des animaux et cause de mauvaises odeurs. Le quartier étant habité en large partie par des personnes d'origine étrangère, d'aucuns affirment que c'est « les étrangers » qui « ne savent pas faire le tri ». Dans ces cas aussi, j'ai régulièrement observé un travail collectif de désamorçage : le problème serait plutôt que, puisque beaucoup de ces personnes n'ont pas de contrat de location officiel, la municipalité ne leur permet pas de récupérer les bacs de tri (car leur nom ne figure pas parmi les personnes liées au foyer). Ainsi, la faute reviendrait encore une fois avant tout aux Ragusains, qui ne leur feraient pas de contrats officiels (ou qui n'iraient pas récupérer les bacs de tri à leur place). D'autres rétorquent toutefois que, même en leur fournissant les matériaux, cela ne servirait pas à grand-chose, car les « immigrés » ne sauraient pas les utiliser : « Mais ils ne savent pas ! C'est complètement lunaire pour eux : il n'y a pas de tri en Afrique ! Même les Siciliens ont du mal, tu peux pas t'attendre à ce qu'ils sachent trier, eux ! », m'explique Francesca, la dame chez qui je loge pendant quelques semaines dans le centre-ville historique. Les habitants se rappellent donc de ne pas oublier la culture en tant que réalité sociale dont ils croient faire l'expérience régulièrement dans leur vie quotidienne. Si cela est particulièrement important, c'est que cela répond à un véritable idéal.

La littérature sur ces questions, notamment en provenance de la France ou des pays anglo-saxons, tend en effet à présenter la culturalisation en négatif, en lien avec la stigmatisation.²⁸⁸ S'il y a de bonnes raisons pour lesquelles ces travaux prennent cette direction (*voir aussi l'état de l'art*), il faut rendre compte du fait qu'à Raguse la culturalisation est vue avant tout comme le résultat d'une

²⁸⁸ Et en remarquant d'ailleurs souvent que même les culturalisations positives (telles que les représentations des Asiatiques comme « bons en maths » ou particulièrement intelligents) devraient également être lues comme des formes de stigmatisation et de « racisme » (Doytcheva et Gastault 2022).

épreuve de réalité que l'on se doit de ne pas ignorer (et qui s'applique d'ailleurs à tout le monde, y compris aux Ragusains). Et l'une des raisons pour lesquelles il ne faut pas l'ignorer est qu'il s'agit aussi d'une façon de reconnaître, d'honorer et même de protéger les différences. Comme nous le verrons de plus près dans le chapitre 12, la culturalisation se justifie dans l'espace public local en tant que forme de posture compréhensive : il s'agit de situer les situations et les comportements individuels dans leur cadrage culturel afin de les comprendre, de les expliquer et, en partie, de les excuser. C'est ainsi que la culturalisation est vue par les acteurs comme une opération profondément antiraciste, qui vise justement à se positionner à l'encontre des postures d'hostilité (qualifiées localement de « racistes » et qui manqueraient, elles, de compréhension).

Nous sommes donc dans une sorte de presque-déterminisme culturel qui fait que même les comportements localement jugés comme problématiques ne font pas l'objet de discussions comme ils pouvaient le faire à Béziers. Mais la différence fondamentale qui commence à émerger est que sur le terrain biterrois on n'y trouvait pas le même effort collectif pour culturaliser. Bien au contraire : le fait que le voisin Gitan joue de la guitare pendant la nuit pouvait bien être reconnu comme un comportement ancré culturellement, mais les habitants se rappelaient aussi que ce même voisin *aurait pu* se distancier de cet aspect de sa culture, et qu'il était donc tout à fait légitime de lui demander de faire moins de bruit. On comprend mieux alors en quoi il est possible de passer plusieurs mois à Raguse et finir par se dire qu'effectivement l'immigration ne représente pas un problème pour les habitants. De même, en remarquant tout le travail collectif qui est mis en place pour relativiser les nuisances attribuées aux migrants, on comprend en quoi conclure qu'à Raguse « il n'y a pas de racisme » peut être tentant. Il ne s'agit pas de conclure que la culturalisation est positive parce qu'elle permet d'excuser les migrants ; ni d'affirmer que les habitants culturaliseraient les problèmes *afin de* les déresponsabiliser. Il s'agit plutôt de montrer que la déresponsabilisation des migrants est un effet collatéral de ces efforts collectifs de naturalisation.

...naturaliser la séparation en communautés...

Le pendant de cela est que les propositions pour changer la situation – par exemple, en apprenant aux résidents du quartier à faire le tri – finissent par ne pas être audibles non plus. Les capacités cognitives des immigrés ne sont pas mises en doute (les Ragusains peuvent d'ailleurs se rappeler que « les Siciliens non plus » ne savaient pas faire le tri jusqu'à il y a quelque temps), mais les riverains insistent sur la difficulté de changer les mentalités. Un changement ne serait pas impossible, mais serait néanmoins quelque chose d'extrêmement compliqué qui a nécessairement besoin d'un certain temps pour faire son cours. Le parallèle avec « les Siciliens d'il y a 50/60 ans »

est alors très fréquent et finit précisément par servir d'appui à une discussion sur la difficulté de mettre en place des changements.

- Valentina : Puis une chose que j'ai remarquée, en faisant le point, en rencontrant les familles, albanaises, a été:: vraiment u::n- une faço::n- un maternage différent du nôtre. C'est des femmes plus détachées, plu::s- moins attentes par rapport à comment nous sommes nous les mamans italiennes. Elles vont travailler et les enfants elles les laissent même tous seuls. A sept- huit a::ns, cinq a::ns.
- Enzo : Mais parce que- Moi- Moi j'ai réalisé une chose. Que c'était-
- Valentina : Ce qui pour nous serait inconcevable ! Je ne sais pas nous qu'est-ce qu-
- Enzo : Mais dans notre- Par exemple quand on était petits nous. Je veux dire moi- On jouait dans la rue. On allait à l'école tous seuls. Moi-
- Valentina : Mais la ville était plus sûre. Comment dire, moins de voitures, moins-
- Enzo : Moi je te dis- Je donne un exemple. Ils arrivent- Combien ils sont ? Une dizaine ? Si Piero arrive ils se lèvent tous, non ? Comme on faisait autrefois. « Le professeur est arrivé ». Puis- Eu::h « Je peux partir ? Je dois aller chercher mon fils ». Ces choses-là nous les faisions quand nous étions enfants.²⁸⁹
- Valentina : Oui oui oui.
- Enzo : Eux ils sont dans cette période-là.
- Valentina : C'est comme s'ils étaient arrêtés.
- Enzo : Donc pour ça-
- Valentina : Comme dans l'Italie d'après-guerre. Cette:: situation.
- Ugo : Il y a une différence de 50 ans ! ((voix aigue)) Rendons-nous compte que c'est un autre monde ? Et mais pourquoi sommes-nous surpris ?
- Valentina: Poi una cosa che ho notato, facendo il punto, incontrando le famiglie, albanesi, è stata: proprio u::n- un modo:: un maternage diverso da quello nostro. Sono donne più distaccate, più:: meno attente rispetto a come siamo noi mamme:: italiane:: Loro vanno a lavorare e i figli li lasciano anche da soli. A sette- otto a::nni, cinque a::nni.
- Enzo: Ma perché- Io- Io mi sono accorto di una cosa. Che era-
- Valentina: Che per noi sarebbe inconcepibile! Non lo so noi cosa-
- Enzo: Ma nel nostro- Ad esempio quando eravamo piccoli noi. Cioè io- Giocavamo per strada. Andavamo a scuola da soli- Io-
- Valentina: Però la città era più sicura. Come dire meno macchine, meno-
- Enzo: Io ti dico- Ti faccio un esempio. Arrivano- Quanti sono? Una decina? Se arriva Pietro si alzano tutti in piedi, no? Come si faceva una volta. "Arriva il professore". Poi. Eu::h "Me ne posso andare? Devo andare a prendere il bambino" Queste cose, le facevamo quando noi eravamo bambini.
- Valentina: Sì sì sì
- Enzo: Loro sono in quel periodo là.
- Valentina: E' come se fossero fermi::-
- Enzo: Quindi per questo-
- Valentina: Come l'Italia del dopoguerra. Questa:: situazione.
- Ugo: Ci sono 50 anni di differenza! ((voix aigue)) Ti pens- Rendiamoci conto che è un altro mondo? E ma perché ci meravigliamo?

(extrait 08-H_Ci sono 50 anni di differenza)

Enzo, Ugo et Valentina sont respectivement deux enseignants du supérieur à la retraite (tous les deux ont plus de 75 ans) et une professionnelle du social (autour de 50 ans). Les trois consacrent une partie de leur temps pour assurer du bénévolat dans un centre chrétien d'aide aux devoirs et à l'apprentissage de la langue italienne fréquenté en très large partie par des enfants et des familles immigrées. Ce genre de diagnostic du « retard culturel » ne relève donc pas, comme on pourrait peut-être l'imaginer dans un autre contexte, d'un discours d'entre-soi d'extrême droite :

²⁸⁹ Enzo fait référence aux adultes qui fréquentent le cours d'italien de l'association.

il s'agit au contraire d'un discours assez répandu même chez des acteurs qui peuvent tenir des discours antiracistes par ailleurs. Plus précisément, il s'agit de discussions qui sont interprétées par les participants comme un effort de *compréhension* de la différence ethno-raciale, même si elles peuvent émerger d'une surprise ou de la remarque de quelque chose de critiquable. Le renvoi aux caractéristiques culturelles se constitue donc précisément comme une façon, pour les acteurs locaux, de moduler la critique, en cherchant les raisons culturelles des comportements.

Nous avons d'ailleurs pu recueillir de très nombreuses références²⁹⁰ à l'idée que les étrangers aujourd'hui seraient « comme les Siciliens *du passé* », le décalage étant le plus souvent situé entre 50 et 80 années d'écart. Ce parallélisme s'inscrit souvent, tel que dans l'échange ci-dessous, comme une tentative de faire preuve de compréhension vis-à-vis des comportements des Autres. Cela contribue à leur dés-altérisation relative : les familles albanaises, dont les comportements peuvent initialement sembler radicalement différents (« plus détachées », « moins attentives », « un maternage différent » ...), ne seraient finalement pas dans une altérité si radicale, car leurs comportements seraient en réalité les mêmes que ceux des Siciliens à une autre époque. Enzo et Ugo, plus âgés, invitent alors Valentina à intégrer des parallèles culturels avec la Sicile d'autrefois, afin de mieux comprendre la situation.

Ce genre de comparatisme historique a plusieurs conséquences. D'une part, il est relevé par les acteurs comme utile et souhaitable, puisqu'il favorise la compréhension et limite l'hostilité que les comportements des Autres peuvent déclencher. De l'autre côté, il tend aussi à faire naturaliser la question : nous pouvons comprendre, voire dans une certaine mesure excuser, les comportements de ces personnes ; mais cette compréhension oblige aussi à revoir à la baisse les possibilités d'un changement rapide. Comme le dit Ugo, une fois le décalage socio-temporel posé, il y a peu de place pour le changement : « Il y a une différence de 50 ans ! Nous nous rendons compte que c'est un autre monde ? Alors pourquoi sommes-nous surpris ? ».

De même pour ce qui est du tri des ordures : on peut comprendre la difficulté des étrangers, on peut (au moins partiellement) excuser leurs difficultés, mais il faut également réaliser qu'un écart de plus de 50 ans ne pourra pas être comblé avec la mise en place de quelques ateliers de tri. Autrement dit, dépenser trop d'efforts pour changer la situation est considéré fondamentalement inutile. Si cela ne veut bien sûr pas dire que rien n'est fait – au contraire, certains professionnels et/ou bénévoles essaient de mettre des petites formations en place (au sein de l'école, dans les quartiers etc.) – les organisateurs me racontent que leurs familles et amis tendent à faire du sarcasme sur les effets inexistantes que leur travail risque d'avoir. Lorsque les ateliers peinent à

²⁹⁰ Nous retrouverons d'autres exemples de ce type dans les prochaines pages aussi.

recruter le public cible, ce qui arrive souvent, leurs organisateurs sont parmi les premiers à se dire non-surpris par le résultat, qu'ils présentent comme étant déjà en bonne partie connus d'avance.

Dans l'espace public ragusain, le raisonnement holiste penche ainsi du côté de l'essentialisation. Si comme nous le verrons dans le prochain chapitre la naturalisation de la biologie est traitée comme plus délicate, les « mentalités » et les « cultures » sont naturalisées plus facilement et sans précautions. Bien que l'on ne soit pas dans une biologisation, ni dans un déterminisme ethno-racial ou social strict, car la possibilité d'un changement n'est pas complètement évacuée, la culture se voit naturalisée au point d'être conçue comme très résistante aux tentatives de changement.

Ces rappels de la « naturalité » des comportements participent souvent aux dynamiques de déproblématisation. Ainsi les discussions sur l'immigration – notamment celles qui en problématisent certains aspects – tendent à avoir une vie publique très courte, ce qui contribue non seulement à réaffirmer l'image de Raguse comme ville sans problèmes, mais aussi de ville qui ne problématise pas l'immigration. Pour cette même raison, les situations de non-mixité, qui tendaient à être problématisées à Béziers en tant que signes tantôt de « communautarisme » tantôt de « discrimination », à Raguse sont normalisées et décrites comme tout à fait normales.

Prenons par exemple une discussion avec des institutrices d'une école élémentaire, qui me racontent qu'en début d'année certains « enfants ragusains » refusaient de s'asseoir à côté d'une camarade de peau noire. Elles expliquent : « Certes, la petite était noire-noire-noire-noire, c'est normal aussi... ! Mais petit à petit ils [les autres enfants] ont appris, et voilà ». Lorsque je leur demande ce qu'elles avaient fait pour faciliter l'acceptation de la petite fille, elles me répondent que « Non, rien, ça s'est fait naturellement avec le temps. Ça ne demandait pas d'action de notre part, c'est des enfants ! ». Ainsi, non seulement le comportement initial des camarades de classe vis-à-vis de la fille est naturalisé (une conséquence supposée de sa peau très noire), mais toute action pour changer la situation est cadrée comme superflue : l'acceptation se fera « naturellement », ce n'est qu'une question de temps.²⁹¹

La ségrégation ethno-raciale est présentée non seulement comme inévitable, mais même comme souhaitable. Nous voyons bien la façon dont cela s'articule dans la discussion suivante, entre les

²⁹¹ Nous avons rencontré plusieurs situations de ce type à l'école. Dans le cadre de l'école élémentaire, par exemple, je vois que le programme de « citoyenneté » (~éducation civique et morale) prévoit un module sur les questions d'immigration et d'intégration. Lorsque je demande à une institutrice en charge de cet enseignement (dans une école du centre-ville avec une large population d'origine étrangère) si elle avait déjà abordé ce module pour l'année en cours, elle me répond : « Mais non, mais nous devrions parler de quoi ? Ici l'immigration les élèves la voient tous les jours en classe ! On n'a pas besoin d'en parler ! »

trois bénévoles de la même association religieuse citée auparavant. Valentina me parle des problématiques qu'elle rencontre dans ses activités auprès de cette association :

- Valentina : (...) et puis voilà, des problèmes liés aussi à de:::s conflits familiaux justement à cause de la culture différente. Par exemple, il y a Damla, toute son histoire::: Le père- Famille turque, d'origine turque. Le père strict, rigide, il ne bouge pas du tou::t- Il ne- il ne veut pas du tout s'approcher de notre façon. En même temps, la fille vit avec ses pairs, avec ses copines, elle veut sortir, elle veut faire les choses de son âge. Donc ça::: c'est assez courant, donc aussi les parents qui utilisent des méthodes corporelles comme punition. Donc tu ne comprends pas où s'arrête la violence du père, de la mère, parce que ce sont des personnes un peu::: comment dire, agressives, ou parce qu'ils utilisent le eu:::h cette- cette méthode comme méthode de punition qui pour eux est envisagea:::ble, adéquate et:: et- Toujours à condamner, bien sûr. Et:: Parce qu'après le vrai problème, c'est qu'ils ne sont pas vraiment intégrés. Eux, ils viennent ici, mai::s mais dire qu'ils sont intégrés dans notre territoire, très- très peu ! Très peu.
- Ugo : Mais ils se perdraient, Valentina ! Ils seraient perd- Ils seraient perdus. Au moins entre-temps ils ont [un rôle ou une:: comment dire
- Valentina : [Oui bien sûr
- Ugo: Une communauté, car ils [se mettent [entre eux et ils obser[vent.
- Valentina : [oui [oui [oui
- Ugo: Même les Siciliens en Amérique-
- Valentina: (...) e poi ecco, problematiche legate anche a::: conflitti familiari proprio anche per la cultura diversa. Per esempio c'è Damla, tutta la sua storia::: Padre- Famiglia turca- di origine turca. Il padre rigoro::so, rigido::, che completamente non si muove::: non- non- non vuole completamente accostarsi al nostro modo. Allo stesso tempo la ragazza vive con le coetanee, con le amiche, vuole uscire, vuole fare le cose della sua età. E quindi:: questa:: è una cosa abbastanza frequente, per cui anche i genitori che utilizzano metodi corpora::li per- come:: punizione. E tu quindi non capisci, dove finisce la violenza della madre e del padre perché sono persone un po'::: come dire, aggressive, oppure perché proprio utilizzano il euh::: quel- quel metodo come metodo di punizione che per loro è contempla::to, adegua::to e:: e- Per carità, da condannare comunque lo stesso. E:: perché poi il vero problema, è che non sono veramente integrati. Loro, arrivano qui, ma:: ma dire che sono integrati nella nostra realtà, molto- Pochissimi! Pochissimi.
- Ugo: Ma si perderebbero, Valentina. Si perder- Si perderebbero. Per dire, intanto hanno [un ruolo o una::: come dire una comunità
- Valentina: [Sì per carità.
- Ugo: In quanto [si mettono [tra di loro e osserv[ano.
- Valentina: [Sì [sì [sì
- Ugo: Anche i Siciliani in America-

(extrait 08-I_Si perderebbero, 19 février 2020)

La naturalisation de la culture a donc un double effet : d'une part, elle contribue à relativiser certains comportements, notamment les formes de (auto)ségrégation, qui se voient cadrées comme tout à fait « normales » ; de l'autre, elle désamorce au passage toute réflexion pour agir sur la situation et, éventuellement, la modifier. Nous voyons bien la tension dans laquelle Valentina est prise lorsqu'elle se trouve à devoir gérer des situations qu'elle juge problématiques et qu'elle attribue à des « différences culturelles » (des rapports de genre aux rapports aux enfants, par exemple). À d'autres moments de la conversation, elle m'expliquera par exemple avoir du mal à savoir « où se termine la culture et où commence l'abus ».

Cependant, Valentina tend à cadrer le problème en termes d'intégration : beaucoup de personnes d'origine étrangère à Raguse ne seraient pas « intégrées ». En fait, certains *ne voudraient pas* s'intégrer. Sur ce point, les réactions d'Ugo et d'Enzo sont très intéressantes. Encore une fois, un travail collectif est fait pour désamorcer la critique et pour naturaliser la situation : il serait normal, naturel et même souhaitable que les étrangers restent entre eux, en communauté. D'une part, nous retrouvons la mise en parallèle avec l'expérience sicilienne dans les lieux d'émigration, qui supporte une attitude compréhensive (*Nous nous sommes comportés pareil*) ; de l'autre, un changement de la situation serait néfaste avant tout pour ces mêmes personnes : du moment où la communauté constitue pour eux un soutien important dans leur condition d'émigrés, sans elle « ils se perdraient ».

Du point de vue de notre analyse, encore plus importante que la ségrégation des groupes en soi est la *réaction morale* qu'une éventuelle ségrégation suscite (ou pas) au niveau local. Si le concept d'« intégration » semble avoir une acception positive sur le terrain ragusain, la séparation au niveau ethno-racial est néanmoins jugée normale et même souhaitable. Ainsi, l'éventuelle non-intégration des migrants à la société locale peine à être problématisée et à devenir un sujet de discussion.

Ce processus de naturalisation se rapproche donc de ce que l'on peut appeler une dynamique de dépolitisation collective. Valentina commence à cadrer le problème comme quelque chose d'évitable du moment où dans d'autres villes les choses se passent différemment. De ce point de vue, Valentina amorce une politisation : les municipalités devraient formuler une pensée spécifique sur les migrants, les enseignants devraient être formés différemment... À cela, toutefois, Ugo lui rappelle l'importance de re-normaliser la situation : non seulement celle-ci n'est ni surprenante ni problématique, mais elle ne peut pas être changée, car la nature humaine ferait que nous cherchons toujours les gens qui nous ressemblent.²⁹² Valentina finit par donner raison à Ugo, et le processus de politisation à peine entamé s'en trouve rapidement désamorcé.

...et essentialiser les « mentalités » des groupes ethno-raciaux

Ces dynamiques vont aussi de pair avec une tendance forte à essentialiser les mentalités et les cultures – du Nous et des Autres. L'interaction suivante est particulièrement intéressante en ceci qu'elle est l'une des très rares occasions où des acteurs reconnus localement comme « Ragusains » - Biagio, Viviana et Carmelo (tous entre 45 et 55 ans ; respectivement, enseignant du supérieur,

²⁹² Même si Ugo aussi semblait admettre, en conclusion de l'échange, que le fait de se tourner vers sa propre « communauté » est aussi une question de « choix », et pas uniquement de « nature humaine ».

psychologue et artiste) – s’engagent dans un dialogue soutenu avec un acteur reconnu localement comme « immigré » ou « Africain », Modou (28 ans). Les interactions « hétérogènes » de ce type²⁹³ sont très rares dans l’espace ragusain. Dans ce cas, les quatre acteurs se sont déjà croisés plusieurs fois en ville, du moment où Modou travaille comme serveur dans un des cafés les plus fréquentés du centre. Ce dernier se souvient de les avoir déjà vus plusieurs fois. Si tous les quatre gardent un souvenir neutre, voire positif, des moments où leurs chemins se sont croisés (en parlant à chaque fois de leur interlocuteur comme « très poli », par exemple), leurs échanges n’ont jamais dépassé le stade de l’interaction serveur-clients. Cette fois, la rencontre se fait dans un autre cadre : c’est moi qui, lors d’une soirée en ville avec Biagio, Viviana et Carmelo, leur propose d’inviter Modou, que je connaissais déjà par d’autres biais. Les trois « Ragusains²⁹⁴ » acceptent, et c’est ainsi que Modou en vient à passer quelques heures avec le groupe et à rentrer « pour la première fois²⁹⁵ dans la maison d’un Ragusain » lorsque Viviana et Biagio nous invitent chez eux pour un café.

La discussion suivante se produit donc chez Biagio et Viviana à un moment où je mentionne une boîte de nuit dans le centre-ville de Raguse que je savais être fréquentée majoritairement par des résidents d’origine africaine, dont Modou. Ce dernier nous informe qu’elle aurait récemment été fermée à cause des bagarres répétées.

- Modou²⁹⁶ : (...) Puis, problème. Puis nous notre quartier n’est pas comme d’autres- comme les Italiens. Nous prends bouteille- Paf paf. Tu comprends ? Oui. Et puis Police viennent toujours toujours toujours. Police dit : maintenant on ferme ici. Et basta.
- Noemi : Ah du coup la Police l’a fermé ?
- Viviana : Parce qu’entre eux ils se disputaient jusqu’au sang.
- Modou : Parce que nous- Problème de nous est très grave, tu comprends ? Si- Nous, même si on est amis-amis, mais lui il est fâché et moi je suis fâché, quand on se bat rien ne nous contrôle, on ne pense en rien qu’il est un ami ou bien- On ne pense en rien. Chaque chose qui- sont près de moi-:-
- Biagio : Pourquoi tu dis « nous » ? Que veut dire « nous » ?
(2)
- Modou : Nous les Africains. Je veux dire.
- Biagio : Hm. OK.
(...)
- Viviana : Donc il y a une rage instinctive.
- Modou : Oui

²⁹³ Notons toutefois que, d’un point de vue émique, les interactions hétérogènes ne sont finalement pas si rares, car une interaction entre un Ragusain/Sicilien et un Italien en provenance d’une autre région, et notamment du Nord, pourrait aussi être assimilable à une telle configuration (même si les riverains auraient sans doute plus de résistance à parler de « race », d’« ethnie » ou de « culture » différentes dans ce cas, en leur préférant un terme à connotation d’ordre plus psychologique, tel que « mentalité »).

²⁹⁴ Sachant toutefois que les trois se distinguent entre eux aussi, car ils m’expliquent être originaires de villes différentes de l’agglomération.

²⁹⁵ Comme il le dira à ce moment. La seule autre « maison ragusaine » où il était entré était celle de Lara, une jeune femme mariée à un ami de Modou, lui aussi originaire de la Gambie.

²⁹⁶ La traduction française essaie de reproduire les fautes grammaticales présentes dans l’original (voir version italienne).

Viviana : Sans rationalité.
Modou: Oui
Biagio : Je vois.
Modou: Surtout quand il y a des problèmes comme ça:- Par exemple moi quand je suis là, [j'ai] vu les Italiens quand vous vous disputez, vous disputez:- Quand vous disputez on ne lève pas les mains tout de suite. Moi j'ai vu cette chose.

Viviana : Oui.
Modou: On ne lève pas les mains tout de suite. Mais en Afrique ce n'est pas tout à fait comme ça. Si deux se disputent un petit peu, ils en viennent aux mains tout de suite. N'y a pas la patience comme- comme vous, tu comprends ?

Carmelo : Oui oui.
Modou: Peu de patience, tu vois? Dans ce sens. Pour cela, l'ethnologue de problèmes dans la boîte de nuit E.

Modou : Poi problema. Poi noi: il nostro quartiere non è come altri- come italiani. Noi prendi botteglieri- Paf paf. Capito? Sì. E poi Polizia ci vengono sempre sempre sempre. Polizia dice: ora chiudiamo qua. E basta.

Noemi: Ah quindi l'ha chiuso la Polizia?
Viviana: Perché tra di loro si litigavano a sangue.
Modou: Perché noi- problemi di noi, è molto grave. Capito? Se- Noi anche se siamo amici amici, ma se lui è arrabbiato e io sono arrabbiato, quando ci battiamo non ci controlla niente, non ci pensa niente che lui è un amico oppure- Non ci pensa niente. Ogni cosa che: so: non vicino a me:-

Biagio: Perché dici « noi » ? Che significa « noi » ?
Modou: Noi Africani. Dice- dico.
Biagio: Hm OK.
(...)

Viviana: Quindi c'est une colère instinctive.
Modou: Sì.
Viviana: Senza razionalità.
Modou: Sì.
Biagio: Ho capito.
Modou: Soprattutto quando sono i problemi così sì: Per esempio io quando sono qua, visto gli italiani quando vi litigate, litiga: Quando litiga: Non si alza le mani subito. Io ho visto questa cosa.

Viviana: Sì.
Modou: Non si alzano le mani subito. Mais en Afrique non est-est: proprio: ainsi. Se due si: litigano poco, si alzano le mani subito. Non ce l'ha la patience comme: comme voi. Capito?

Carmelo: Sì sì.
Modou: Poca patience, capito? In questo senso. Per questo caso l'ethnologue des problèmes dans la boîte de nuit E.

(extrait 08-M_noi non ce l'ha la pazienza come voi, 22 juin 2020)

Les catégories « Nous » et « Vous » sont ici utilisées à plusieurs reprises, notamment par Modou, et appliquées explicitement à des groupes ethno-raciaux : Nous les Africains ; Vous les Italiens. Modou, qui se positionne ici en mode « enseignant », explique à son auditoire que ces deux groupes ont des modes de comportements très différents, notamment en ce qui concerne la gestion des émotions et le recours à la violence physique. « Les Africains » auraient un « problème très grave » à ce niveau, car dans les moments d'énervement ils n'arriveraient pas à se contrôler, seraient pris par la rage et feraient très rapidement (« subito ») recours à la violence physique, même face à un

« ami-ami ». Biagio, Viviana et Carmelo (tout comme moi) ne contestent pas les explications de Modou, se limitant à poser des questions de clarification et de compréhension.

Si la question « Pourquoi tu dis « nous » ? Que veut dire « nous » ? » de la part de Biagio pourrait être interprétée comme une possible objection à cette catégorisation, notons que Modou ne la relève pas comme telle, mais comme une simple demande de clarification à laquelle il répond sans hésitation. La réponse de Biagio à son tour – le « Ah. » avec prosodie descendante – peut alors être interprétée soit comme une ratification du fait que la sienne était effectivement une simple demande de clarification, soit comme une façon d’accepter le cadrage donné par Modo. Autrement dit, même si Biagio avait initialement voulu produire une objection, au moment où Modou, ne saisissant pas cet aspect, lui répond platement à la question, Biagio semble accepter la réponse sans poursuivre d’autres cours d’actions. Il est possible qu’une objection cachée dans la prise de parole de Biagio ait été relevée par les autres participants, mais cela ne sera pas explicité, et n’empêchera pas Modou de continuer son récit en ces termes. Notons d’ailleurs que Modou est en train de s’exprimer sur un sujet – le comportement des « Africains » – sur lequel il est facilement reconnaissable localement comme le participant ayant le plus de connaissance en matière et le plus légitime à formuler un diagnostic (d’autant plus qu’il s’agit ici d’un diagnostic négatif).

Quoi qu’il en soit, la décision de la Police de fermer la boîte de nuit est encore une fois naturalisée, dans une dynamique qui se rapproche de la culturalisation : c’est normal que l’on ferme ce lieu du moment où il y avait souvent des bagarres violentes. D’ailleurs, s’il y avait souvent des bagarres c’est que c’était fréquenté majoritairement par des Africains qui, culturellement, tendraient à résoudre même les petits différends en recourant rapidement à la violence aveugle. C’est justement cet aspect qui sera relevé par les autres participants et élaboré davantage dans la suite de la discussion :

Modou: Cette chose que j’expliquais tout à l’heure, mes amis, mes autres amis gambiens, quand ils voient cette situation ils se fâchent, ils se disent- Par exemple quand nous allons au poste de Police ou dans un autre endroit où il y a beaucoup de personnes qui doit faire une une ligne pour entrer- quand ils veulent faire une ligne, ils font une ligne tranquillement, sans se disputer, sans- tu comprends ? [Quand] un arrive, « Je suis après toi, je suis avant toi ». Et eux ils disent : « t’as vu: ? »

Tout le monde rigole.

Carmelo: « ça peut se faire!! »

Modou: « Regarde: ils sont...sont...sont ordonnés ! » Mais eux quand il y a cette chose « NO::N ! NO::N ! », tous se mettent à se disputer. C’est pour ça que l’Italien ne nous respecte pas ! Pour ça il ne nous respecte pas !

Rires.

...

Biagio: Parce qu’un de::s- Comment dire, une des choses qui font déclench- qui font déclencher cette sensibilité:: peu sensible, disons. C’est-à-dire le fait de la non-homologation à certains de nos comportements.

...

Carmelo: Non mais c'est intéressant- Cette chose du défi, qui devient tout de suite violent, ou alors-

Modou: Oui oui !

Carmelo: Parce que c'est une chose qu'ici pour un Italien c'est tout de suite- La même chose peut-être aussi- Par exemple, aussi les bagarres entre Albanais. Autre situation encore. Mais cette chose d'arriver tout de suite au coup de bouteille ou des choses comme ça, c'était une chose que pendant un moment je me souviens que tout le monde citait tout le temps.

Biagio: Oui.

Carmelo: Eh. Mais ça impressionnait. Pourquoi ils arrivent à ce niveau ?

Biagio: Les Albanais je crois qu'ils so::nt

Carmelo: Très chauds.

Biagio: Très chauds.

Modou: Parce que selon moi, selon moi...pour nous, en Afrique, les parents comment ils...comment ils nous éduquent: si un se trompe, ils nous battent.

Carmelo: Ah, ok. Bien sûr.

Modou: Toujours. Et après là il y a:::

Biagio : ((*vers Carmelo*)) Sicile années 50.

Carmelo : ((*vers Biagio*)) Oui, exacte.

Modou: Et après il y a d'autres du village, ils viennent pas de la ville. (...) Et après à la maison si tu fais une erreur, les parents te battent toujours. Même une petite chose, ils te battent. Mais ici on ne te:::- on ne te:::

Carmelo: Mais avant, avant même ici c'était- Moi je me souviens qu'il y avait des instits au primai::re.

Biagio: Il y avait l'instit' Bruno avec cette baguette ! Premier jour d'école élémentaire : « Amenez-moi une belle branche », c'était ce bois très flexible, qui ne se casse pas...

Modou: Questa cosa che spiegavo prima, i miei amici altri gambiani amici miei, quando vedono questa situazione si arrabbiano, si dicono- Per esempio quando andiamo Questura oppure in altro posto dove ci sono tanti persone che devo fare linea per entrare o tipo queste cose così- Quando si vuole fare linea, fanno linea tranquillamente, senza litigare, senza- Capito? Uno viene, "io sono dopo di te, io sono avanti te". E loro dicono: "hai visto::?"

((*Tutti ridono*))

Carmelo: « Si può fa:re ! »

Modou: « Guarda::: loro sono:::- sono- sono sistemati! ». Ma loro quando c'è questa cosa: « NO:: NO:: » tutti a litigare. Per questo italiano non rispetta noi! Per questo non rispetta noi!

((*Risate*))

Biagio: Perché uno dei, come dire, una delle cose che scatt- fanno scattare questa sensibilità::: poco sensibile, diciamo. Cioè il fatto della non-omologazione a certi comportamenti nostri:::

Carmelo: No però è interessante- Questa cosa della sfida che diventa subito violento, oppure::: Perché è una cosa che qui per un italiano è subito...La stessa cosa forse anche... Per esempio anche le lotte tra Albanesi. Altra situazione ancora. Però sta cosa di arrivare subito alla bottigliata o cose del genere, era una cosa che per un periodo io mi ricordo che tutti citavano sempre.

Biagio: Sì.

Carmelo: Eh. Però ti faceva impressione. Perché arrivano a 'sto livello?

Biagio: Gli Albanesi mi pare che siano:::

Carmelo: Belli tosti.

Biagio: Belli tosti.

Modou: Perché secondo me, secondo me:::- Per noi, in Africa i genitori come si::: crescono noi, se uno sbaglia, si piccano.

Carmelo: Ah, ok. Certo.

Modou: Sempre. E poi lì ci sono:::

Biagio: ((a Carmelo)) Sicilia anni 50.
 Carmelo : ((a Biagio)) Sì esatto.
 Modou: E poi ci sono altri nel villaggio, non vengono dalla città. (...) E poi nella casa se tu sbaglio, i genitori ti piccano sempre. Anche una piccola cosa ti piccano. Ma qua non ti, non ti:::-
 Carmelo: Ma prima, prima anche qua era. Io mi ricordo che c'erano dei maestri alle elementari:
 Biagio: C'era maestro Bruno con questa bacchetta ! Primo giorno di scuola elementare: "Portatemi un bel ramo", di questo legno molto flessibile, che non si rompe...

(extrait 08-N_Sicilia anni 50)

Tous les participants produisent une analyse résolument *holiste* de la situation. Autrement dit, les comportements discutés ne sont pas abordés comme étant l'action d'individus autonomes, mais renvoyés d'emblée à des appartenances ethno-raciales essentialisées. On ne parle pas d'*Untel* qui aurait été violent, ni de *telle situation spécifique* qui se serait soldée par une bagarre. La discussion est ancrée sur une comparaison entre groupes ethno-raciaux (les Gambiens, les Italiens, les Albanais...), présentés comme des unités homogènes : « quand *nous* [les Gambiens] allons au poste de police... », « ils [les Italiens] sont ordonnés », « tous [les Gambiens] se mettent à se disputer », « les Albanais sont très chauds »...

Les commentaires négatifs de la part de Modou vis-à-vis du comportement des « Africains » tout au long de cet échange, de pair avec ses évaluations positives des « Italiens », ne sont pas sans rappeler les résultats de bon nombre de recherches sur les « stratégies d'intégration » de la part des migrants. Pour ne citer que quelques exemples, les enquêtes au sujet des immigrés algériens en France (Silverstein 2004), turcs à Berlin (Ewing 2008) et maghrébins à Bologne (Però 2007) font état de plusieurs cas de migrants qui, loin de contester les évaluations négatives que les majoritaires peuvent adresser aux minoritaires, tendent au contraire à reproduire ces mêmes discours, y compris en faisant référence à des supposés incompatibilités culturelles, tout en se positionnant (individuellement ou en tant que sous-groupe) comme différents, des exceptions à la règle. Ainsi, par exemple, Ewing discute la façon dont les Turcs musulmans à Berlin négocient leur inclusion dans la société allemande en s'appuyant sur les mêmes catégories qui tendent à être utilisées dans le discours public allemand pour justifier *l'exclusion* des hommes musulmans. En répondant aux questions de l'ethnographe, par exemple, un homme d'origine turque se situe en opposition à l'image du « Turc traditionnel », tout en la ratifiant :

Je ne veux pas [ce que] les Turcs ont, je ne veux pas commencer à frapper quand quelqu'un me regarde bizarrement. Je veux dire que les Turcs sont un peu, euh, comment dire ? Ils ont ça dans le sang... [Mais] si vous interrogiez une centaine de Turcs, je pense que vous ne trouveriez personne qui pense comme moi (Ewing 2008, p. 113).

Un autre informateur se plaint également que « Quatre-vingt-dix pour cent des étrangers ici sont au chômage, reçoivent de l'argent de l'État, ont quinze enfants ou sont des criminels... Je dis qu'il faut les renvoyer. Renvoyez-les ! Moi je me suis intégré. Je ne fais rien d'illégal et je n'ai pas

l'intention de vivre aux crochets du gouvernement » (Ewing 2008, p. 119).²⁹⁷ D'une façon similaire à ces interviewés, le positionnement de Modou pourrait être vu comme une façon de ne pas contester le discours sur la différence (voire même sur le « retard » ou l'« infériorité ») ethno-raciale, et d'accepter au contraire l'existence d'un espace d'incompatibilité avec la culture Italienne ou européenne, tout en rejetant de pouvoir être personnellement associé à ceux qui occupent cet espace.

De même, Biagio et Carmelo confirment en quoi la non-homologation aux comportements du « Nous » majoritaire peut déclencher des questionnements et du rejet de l'Autre, en introduisant ainsi le lien avec la population d'origine albanaise. À l'instar de la sociologie configurationnelle de Norbert Elias, Cas Wouters est sans doute parmi ceux qui ont le plus théorisé ces dynamiques d'assimilation :

Dans la phase de colonisation ou d'assimilation, les couches sociales inférieures et plus larges peuvent très bien s'élever, mais l'accent est mis sur la mobilité sociale ascendante des individus. Les différences [de statut] entre les couches supérieures et inférieures sont toujours clairement reconnues et acceptées et les membres des couches inférieures, en particulier les individus ayant des aspirations élevées, s'orientent fortement vers l'exemple des styles de vie et des modes de conduite des couches supérieures. La tendance des couches supérieures à coloniser et à discipliner de haut en bas incite d'autant plus à le faire (1986, p. 16).²⁹⁸

Pour l'instant, notons que dans la suite de l'échange, des clés d'interprétation qui dépassent le cadre ethno-racial sont néanmoins introduites. Modou avance par exemple que, d'après lui, ce qui explique le recours plus facile à la violence de la part des Gambiens (ou des Africains en général) est le type d'éducation parentale qu'ils ont reçue. Modou fait référence notamment à la violence qui peut être exercée par les parents. Ce renvoi à ce qu'on pourrait appeler « socialisation » amène le groupe à passer des raisonnements par groupes ethno-raciaux aux raisonnements par d'autres types de groupe – les villageois et les citadins, par exemple, ce qui amène encore une fois au parallèle avec « les Siciliens des années 50 ». Cet échange nous permet alors de clarifier que, si les groupes ethno-raciaux revêtent une importance explicative considérable au niveau local, ils ne constituent pas pour autant le seul angle d'interprétation. Nous retrouvons ici notamment une idée qui reviendra à plusieurs reprises dans les pages suivantes, à savoir qu'il n'y a pas de différence intrinsèque entre Africains (ou Albanais) et Siciliens : au contraire, les Africains seraient finalement comme les Siciliens. Juste, ceux *du passé*.

Mais si les acteurs peuvent reconnaître des facteurs historiques ou socio-économiques derrière les comportements des uns et des autres, qu'est-ce qui fait qu'ils n'abandonnent pas pour autant

²⁹⁷ Voir aussi les travaux de Camille Hamidi (2010) et d'Ilana Feldman (2008), qui trouvent des dynamiques très similaires de production de clivages sociaux respectivement auprès de certains jeunes de la banlieue lyonnaise vis-à-vis de leur appartenance au quartier, et entre « citoyens » et « réfugiés » à Gaza.

²⁹⁸ Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point en détail dans la quatrième partie de cette thèse.

les catégorisations ethno-raciales ? Qu'est-ce qui fait, autrement dit, que même à l'aune de ces différenciations internes, les catégories ethno-raciales ne perdent pas de pertinence pour les acteurs ?

Pourquoi est-ce si important de culturaliser ? La production sociale du désintérêt

Nous pourrions à ce stade tenter le parallèle avec le terrain biterrois. Dans ce contexte, nous avons vu que les raisonnements mettant en avant les appartenances ethno-raciales étaient traités comme extrêmement délicats en public (au point d'être évités le plus possible), en tant que dangereusement proche du discours « raciste » ou « communautariste ». Comment comprendre alors qu'à Raguse, la naturalisation des appartenances et des différences ethno-raciales non seulement soit acceptée mais aussi encouragée ? Autrement dit, alors que dans l'espace public biterrois les habitants se rappelaient l'importance d'individualiser, pourquoi dans l'espace public ragusain les opérations de naturalisation des groupes semblent être si importantes pour les habitants ?

D'une part, nous avons vu que la culturalisation ne concerne pas uniquement les Autres, mais aussi (voire avant tout) la « communauté Ragusaine ». La naturalisation de la culture est mobilisée en tant que posture à la fois de compréhension et de préservation de la différence, donc en tant que posture foncièrement anti-raciste. La culturalisation recoupe avant tout un idéal de société visant à comprendre, et à préserver, les caractéristiques propres à chaque groupe. La préservation de la culture sicilienne et ragusaine en particulier est jugée de grande importance au niveau local. Il n'est sans doute pas anodin que dans l'espace ragusain circule un grand nombre de livres sur l'histoire, les traditions, la langue et les proverbes locaux. De même, la préservation, de la part des personnes d'origine étrangère, de leur propre culture d'appartenance est jugée également justifiée (bien que cela puisse créer des problèmes pratiques au quotidien).

Comme nous l'avons vu, à la fois les opérations de problématisation et celles de *dénaturalisation* font l'objet de sanctions métadiscursives. Autrement dit, nous avons commencé notre réflexion en considérant la façon dont les habitants arrivent à (re)produire collectivement le mythe d'une ville sans problèmes. Mais conclure que les habitants désamorcent les problématisations *dans le but de* préserver l'image de leur ville serait faire fausse route. Les exemples montrent plutôt que les acteurs (s')apprennent à éviter la problématisation, et surtout la *dénaturalisation*, en tant qu'opérations potentiellement dangereuses ou nuisibles.

Partons d'un des cas les plus faciles à saisir de ce point de vue : la problématisation des questions de Mafia. Il y a, à Raguse, des acteurs qui s'intéressent à cette question et qui mènent des enquêtes

plus ou moins professionnelles en ce sens. On pense évidemment à la police, mais aussi aux journalistes et aux associations contre la Mafia. Cependant, ce qui revient constamment dans les entretiens avec ces acteurs est le découragement auquel ils doivent faire face : leurs familles, leurs amis, et même leurs collègues, tendent à les dissuader. Nous n'avons pas besoin d'imaginer que ces acteurs soient entourés de *mafiosi* qui ne voudraient pas voir leurs trafics découverts. Nous n'avons pas non plus besoin d'imaginer qu'il s'agisse uniquement d'une question de *peur*, bien que cela soit sans doute une composante importante des efforts de dissuasion : toute personne enquêtant de près sur la criminalité organisée se met potentiellement en danger, et il est bien sûr envisageable que ses proches essaient de la protéger. Mais ces éléments n'expliquent pas tout.

Prenons le cas de Filippo, le jeune étudiant et apprenti journaliste que nous avons rencontré il y a quelques pages. Actif dans le milieu associatif, Filippo a récemment créé avec deux amis un blog publiant des petites enquêtes sur la zone de Raguse. Filippo fait ça dans son temps libre, le blog n'ayant pas énormément de lecteurs non plus. Il s'intéresse notamment aux cas de corruption dans les services publics, ce qui lui fait parfois aborder le sujet de la criminalité organisée. Lorsqu'il parle de cela avec sa grand-mère – il glousse en me le racontant – cette dernière lui demanderait régulièrement « On te paie [pour faire ça] ? ». Lorsqu'il lui répond que non, personne ne le paie, la grand-mère lui répondrait : « Et alors quel intérêt ? (*et cu ti ci porta ?*, lit. qui t'y amène ?) » Filippo dit que cela représente la « réaction typique » quand il parle de son blog autour de lui.

Les risques pour Filippo ne semblent pas être l'inquiétude principale de la grand-mère. Si cela était le cas, la question sur la rétribution n'aurait pas lieu d'être. Ce que nous voyons ici, et dans tous les autres entretiens à ce sujet, est plutôt le rappel de l'inanité d'un tel engagement qui aurait un sens uniquement s'il y avait une rétribution de quelque type ; dans les autres cas, il s'agit d'une simple perte de temps (« *cu ti ci porta ?* » étant par ailleurs une expression dialectale récurrente dans ces discussions).

S'attarder excessivement sur les questions de Mafia pourrait toutefois nous induire en erreur. Nous pourrions considérer que, bien que les habitants ne parlent pas explicitement de peur des rétorsions, ce soit bien cela qui les amène à éviter ces discussions. C'est pourquoi il est utile de se pencher aussi sur des questions à l'apparence plus banales.

Silvia, photographe et vidéo-maker de 48 ans, m'explique par exemple s'être intéressée à un projet de requalification urbaine il y a quelques années. La place principale de Raguse accueille la cathédrale de San Giovanni, église du XVIII^e siècle en style baroque tardif, avec sa terrasse et un grand escalier décoré. Juste en face de cette cathédrale, dans les années 1970, un large bâtiment en béton a été construit resserrant ainsi la place et, d'après beaucoup d'habitants, gâchant sa beauté dans l'ensemble.

Si plusieurs demandes ont été faites au cours des années pour démolir ce bâtiment, les mairies sembleraient s'être régulièrement opposées à l'idée, en invoquant le fait que le bâtiment est actuellement occupé par plusieurs bureaux de l'administration qu'il serait difficile de déplacer.²⁹⁹ Les



Figure 9: Place San Giovanni, Ragusa Superiore

demandes de démolitions n'ayant pas abouti, Silvia a une idée : pourquoi ne pas transformer la façade du bâtiment en jardin vertical ? En recouvrant la façade de plantes, le bâtiment pourrait être préservé tout en le rendant plus beau. Elle se renseigne auprès d'une entreprise qui s'occupe de ce genre de jardins dans une région du Nord et se fait faire un devis. Les coûts envisagés semblent tout à fait raisonnables. Silvia consulte alors les commerçants dont les activités donnent directement sur la place et demande leur avis : d'après ce qu'elle me raconte, ces derniers se disent très intéressés par la démarche, y voient déjà le potentiel de revitalisation et les conséquences possibles sur le tourisme, certains arrivant même à proposer de cotiser une partie des frais de manutention, si nécessaire. Silvia constitue alors un dossier avec l'intention de le soumettre à une discussion municipale. Mais, dans une conversation informelle avec un élu local, ce dernier lui fait comprendre que son projet ne sera jamais accepté : un autre projet de requalification est d'ores et déjà en cours pour le bâtiment. Lorsqu'elle demande de voir ce projet (en qualité de résidente dont l'appartement donne directement sur la place principale), cela lui est refusé. Plusieurs années après, le bâtiment est toujours là et aucun travail de réhabilitation ne semblerait avoir été effectué. En concluant l'histoire, Silvia soupire : « N'essaie jamais de faire quoi que ce soit avec le (secteur) public. Mon père me le disait : qu'est-ce que t'en a à foutre ? De toute façon ils font ce qu'ils veulent (*Col pubblico non ci devi fare niente ! Mio padre me lo diceva: che te ne fotte ? Che tanto poi fanno quel cazzo che ci pare a loro*) ».

Ces histoires s'éloignent seulement à l'apparence de l'objet principal de notre thèse : au contraire, elles nous aident à comprendre que le « désintérêt » qui se produit vis-à-vis des questions d'immigration ou du racisme n'est pas quelque chose d'extraordinaire : il s'agit finalement d'opérations de naturalisation (et de résignation) très similaires. Chacune de ces histoires permet de montrer que des « agents problématisateurs » (Barthe 2017) existent bien à Raguse, mais que leurs problématisations arrivent rarement à prendre corps publiquement, en finissant au

²⁹⁹ D'après beaucoup d'habitants, il s'agirait d'un faux problème : les bureaux pourraient facilement être déplacés ailleurs ; la vraie raison serait que les conseillers et le personnel de la Mairie ne souhaitent pas être déclassés vers un bâtiment moins central et ayant une vue moins belle

contraire souvent par se heurter à plusieurs mécanismes sociaux de production du désintérêt. Des expressions comme « *ma cu ti ci porta ?* » (litt. qui t'y amène ?, qui t'y oblige ?) ou « *ma che minchia te ne fotte a 'ttia ?* » (qu'est-ce que t'en a à foutre?) deviennent ainsi très courantes en correspondance de ces élans de prise de position publique. En attirant l'attention sur l'inutilité des démarches, les réactions tendent à performer plutôt une forme d'étonnement pour l'intérêt – et, partant, une invitation au désintérêt.³⁰⁰

Par ailleurs, tout comme les problématisations des différences ethno-raciales de tendent à être évacuées assez rapidement, la même chose se passe aussi pour tout ce qui est de l'amélioration des conditions de vie des migrants. Dans ces cas aussi, certains acteurs peuvent bien problématiser des situations comme mauvaises et regrettables, mais lorsqu'ils remontent la chaîne de causalité derrière ces phénomènes, ils retombent régulièrement sur de la naturalisation : les choses ici se passent ainsi, il est virtuellement impossible de les changer (voir aussi Casati et Pasquetti 2022).

Nous avons recueilli un exemple de ce type dans le cadre d'une assemblée anti-raciste. Une dizaine de personnes sont présentes, tous militants actifs. La presque totalité des manifestations en faveur des politiques d'accueil aux migrants, ainsi qu'au sujet du pacifisme ou de l'écologie par exemple, sont organisées par ce groupe. Le profil du « militant » est extrêmement rare à Raguse, et les réunions hebdomadaires comptent toujours la même dizaine de personnes, majoritairement des hommes entre 40 et 60 ans. De même, les manifestations que j'ai pu observer ont très rarement dépassé les 50 participants, la presque totalité étant reconnus localement comme des Ragusains blancs, la participation de personnes d'origine étrangère étant, elle, presque nulle.³⁰¹ Ayant participé régulièrement aux réunions de l'association, et ayant entre-temps créé des liens avec des demandeurs d'asile hébergés dans un des centres d'accueil de la ville, je prends un jour l'initiative d'inviter ces derniers à une réunion (après avoir demandé l'accord de l'association).

Cinq jeunes hommes originaires de Sénégal, Erythrée, Lybie et Nigéria assistent donc à cette réunion. Après un rapide tour de présentations, les membres de l'association commencent à discuter entre eux, dans un mélange d'italien et de sicilien qui n'est pas toujours compréhensible pour les cinq invités, pour qui je m'improvise interprète. La discussion porte sur les situations

³⁰⁰ C'est ainsi que Bruno, ancien ouvrier qualifié dans une entreprise de constructions, aujourd'hui à la retraite, m'explique venir tous les jours jouer aux cartes et passer le temps au « *circolo agricolo* ». Lorsque je lui demande de me raconter comment cela se passe lorsqu'ils discutent de l'actualité, Bruno me répond qu'on n'en discute pas tellement. J'insiste un peu. Il m'explique qu'au début, lorsqu'il est rentré (par voie indirecte, puisqu'il n'est pas agriculteur), les autres se moquaient de lui parce qu'il lisait le journal. Ainsi, petit à petit, il aurait arrêté. Aujourd'hui, ils jouent aux cartes, regardent les gens passer dans la rue, parlent de leur familles et des amis en commun.

³⁰¹ De façon intéressante, cela avait commencé à changer lors des dernières manifestations auxquelles nous avons pu assister : des demandeurs d'asile et travailleurs migrants avaient alors été cooptés par les militants ragusains pour participer à une manifestation antiraciste. Malgré leur présence physique sur la même place au même moment, en agitant les mêmes drapeaux, les deux groupes resteront toutefois visiblement séparés tout au long de l'évènement.

d'exploitation que les migrants subissent dans les campagnes de Raguse et sur les conditions malheureuses dans lesquelles la politique nationale actuelle les relègue. Certains membres soupirent en réfléchissant au fait que ces jeunes hommes se retrouvent à cueillir des tomates à longueur de journée, alors qu'ils auraient peut-être d'autres compétences... En traduisant, je demande aux jeunes hommes ce qu'ils faisaient avant d'arriver en Italie. Deux m'expliquent qu'ils avaient un travail : l'un était tailleur, l'autre menuisier spécialisé notamment dans la construction et réparation des chaises. Lorsque je retraduis cela en italien, les membres de l'association s'exclament dans un brouhaha de souvenirs et de compassion : « Ah tu vois ? Qui fait encore des chaises aujourd'hui à Raguse ?! » - « C'est tellement dommage que ces professions désormais n'existent plus ! » - « Il y avait [un tel] à l'époque... » - « Oui mais désormais ça s'est perdu » - « Et les tissus africains, ils sont très beaux ! » - « Tu comprends quel dommage de finir exploité dans les campagnes... ! ».

Je me permets d'intervenir : pourquoi ne pas imaginer quelque chose pour mettre en valeur les compétences professionnelles de ces jeunes hommes ? On pourrait récupérer un des nombreux espaces vides de la ville, une machine à coudre, quelques ustensiles, et créer un petit atelier de fabrication artisanale. Les membres de l'association m'arrêtent aussitôt : « Désormais personne ne veut plus faire ça ! », « À une époque, il y en avait ! », « C'est tellement dommage, les chaises d'autrefois étaient tellement mieux... ». S'ils accompagnent ces phrases de grands soupirs sur ce temps révolu, l'idée de mettre en place quelque chose en ce sens est jugée comme une voie totalement impraticable et visiblement inutile à explorer. La réunion continue et se termine parmi les soupirs et les regrets pour l'exploitation des jeunes migrants, mais ne débouche sur aucune proposition pratique.³⁰²

En sortant de la réunion, j'ai l'occasion de faire un bout du chemin avec Riccardo, l'un des membres les plus actifs de l'association. Riccardo me remercie d'avoir invité les jeunes : « dans la plupart des réunions on finit par parler de leur situation, mais en vrai personne n'a de contact avec eux... C'était précieux, un échange très intéressant ! ». Je lui fais néanmoins part d'une certaine déception de mon côté, dans la mesure où toute proposition pratique me semblait avoir été rejetée d'emblée par le groupe. C'est là où Riccardo me sermonne sur la culture locale, non sans une certaine dose d'émotivité :

Mais tu dois comprendre où tu es, Noemi !! Tu n'es pas au Nord, tu n'es pas en France ! Tu dois prendre en compte le contexte ! Les choses ici ne marchent pas comme au Nord (lit. comme dessus). Tu dois faire face à une culture : la résignation ici est dans le sang, c'est dans la terre, c'est partout ! Elle remonte des siècles en arrière. Tu ne peux pas faire comme s'il n'y avait pas ça ! Ici, n'importe quoi est compliqué, tu le verras, tout est difficile : il faut lutter contre une *culture* !

³⁰² Bien que les membres de l'association remercient les jeunes hommes d'avoir participé à la rencontre en les invitant à revenir, ces derniers ne reviendront pas.

Sì ma devi capire dove sei, Noemi! Non sei al Nord, non sei in Francia! Devi prendere in considerazione il contesto! Le cose qui non funzionano come su! Devi confrontarti a una cultura: la rassegnazione qui è nel sangue, è nella terra, è dappertutto! Ha radici secolari! Non puoi fare come se non ci fosse! Qui qualsiasi cosa è complicata, lo vedrai, tutto è difficile: bisogna lottare contro una *cultura*!

(carnet de terrain)

La naturalisation de cette « culture » sicilienne, dont le lien avec le fatalisme se voit ici explicité, n'est donc pas envisageable comme un *choix* de la part des acteurs. Ceux-ci ne sont pas nécessairement contents d'aboutir à la conclusion qu'il n'y aurait rien à faire.³⁰³ Ici, bien que notre transcription à la volée n'ait pas su en garder les signes, Riccardo arrivera jusqu'aux larmes. Les opérations de naturalisation produisent régulièrement de la tension chez les acteurs qui souhaiteraient pouvoir changer les choses.³⁰⁴

C'est souvent des *outsiders*, ou des Ragusains ayant eu des expériences prolongées en dehors de la Sicile, qui tendent à mettre en cause le rôle de l'État et de la politique dans cette dynamique – des ambitions qui se voient aussitôt redimensionnées par les « locaux ». Prenons par exemple la conversation entre Hanne (51, enseignante d'origine allemande installée en Sicile depuis une vingtaine d'années) et Ninetta, sa belle-mère, infirmière à la retraite née et grandie dans les environs de Raguse. Lors d'un repas de famille, la discussion porte sur les nombreuses familles immigrées qui se sont installées dans le quartier de Ninetta, et des difficultés que les enfants rencontrent à l'école, notamment au niveau de la langue. Depuis quelques années, Ninetta a commencé à faire de l'aide aux devoirs pour les enfants du quartier, de façon informelle et complètement gratuite dans son garage. Les enfants qui demandent son aide sont de plus en plus nombreux, et elle se réjouit des progrès faits par certains d'entre eux, mais continue à constater des difficultés linguistiques profondes. C'est Hanne qui commente :

Ninetta : Ils ont besoin d'aide. (...) Certes, les institutrices ont::
Hanne : On devrait former les institutrices. Pour l'italien en tant que langue étrangère. Parce que-
Luisa : Eh, c'est ça le problème !
Ninetta : Oui, ils auraient besoin d'un cours de rattrapage, quelques heures dans l'après-midi.
Hanne : Je veux dire que les professeurs devraient savoir comment leur enseigner l'italien.
Ninetta : Ils [les enseignants] font leur programme, pareil pour tout le monde. Les enfants ne peuvent pas les suivre, parce qu'ils ne comprennent même pas ce que disent les institutrices.

La conversation continue sur les difficultés des familles à aider les enfants avec leurs devoirs, à la fois pour une question linguistique et pour les contraintes économiques : il s'agit de

³⁰³ Nous voyons donc à nouveau en quoi le « nous » fait référence à plus qu'une simple appartenance, mais à une véritable expérience – y compris émotionnelle – du monde supposément singulière. Un *outsider* n'arriverait donc pas à comprendre les choses correctement en premier lieu car il ne les ressentirait pas de la même façon.

³⁰⁴ Il ne faudrait pas en conclure que *personne ne fait rien* pour améliorer les conditions de vie des migrants. Des nombreux groupes de bénévolat, notamment catholiques et chapeautés par Caritas, sont très actifs de ce point de vue, y compris en fournissant de l'aide matérielle, médicale et juridique dans les campagnes et de façon itinérante. Il s'agit simplement de remarquer que beaucoup de ces activités se produisent dans le silence général, n'arrivant que très sporadiquement à la surface du débat public.

parents qui font des longues journées de travail, qui rentrent tard le soir, qui n'ont pas l'argent pour payer des cours particuliers.

Hanne : Mais c'est l'État qui devrait [s'en charger.

Ninetta : [Ou.....h (rit) L'État ! Imagine !

Ninetta : Hanno bisogno d'aiuto . (...) Certo, le maestre hanno:

Hanne: Dovrebbero addestrare le maestre. Come Italiano lingua straniera. Perché-

Luisa: Eh è quello il punto !

Ninetta: Sì, avrebbero di bisogno di un corso di recupero, qualche ora pomeridiana

Hanne: Cioè, gli insegnanti- le maestre dovrebbero sapere farli insegnare l'Italiano.

Ninetta: Quelli fanno il loro programma, uguale per tutti. I bambini non ce la fanno a stargli dietro, perché non comprendono neppure cosa dicono le maestre (...)

(...)

Hanne: Ma dovrebbe essere lo Stato [a prendersi cura

Ninetta: [Ou.....h (ride) Lo Stato! Figurati !

(extrait 08-L_Ouuuuuh lo Stato, mai 2023)

Nous n'avons donc pas à postuler que les acteurs locaux soient satisfaits par ces opérations naturalisantes. Ninetta – tout comme Hanne, Riccardo, Silvia, Filippo et Valentina des extraits précédents – ne considère pas du tout la situation actuelle comme souhaitable. L'impossibilité de changement est alors une source de tension et de frustration. Il y a bien des acteurs qui aimeraient faire quelque chose pour améliorer des situations qu'elles identifient comme problématiques ; mais ils ne voient pas comment s'y prendre (si ce n'est éventuellement en s'engageant personnellement, et toujours gracieusement). Une tension émerge alors entre le souhait d'un changement et le rappel collectif des entraves qui l'empêchent inexorablement.

Les mêmes opérations se retrouvent d'ailleurs en correspondance des moments de réflexivité au sujet du « racisme ». Par exemple, il y a quelques années Alberto (45 ans, maçon) avait fondé, sous pseudonyme, une page Facebook de satire locale. Cette page ayant obtenu un certain nombre d'abonnés, Alberto avait réussi à mettre en place une collaboration avec une radio d'information ragusaine. Au moment où je le rencontre, toutefois, cette collaboration s'est déjà terminée. Alberto m'explique que la direction de la radio refusait régulièrement les sujets qu'il proposait. Entre autres, il aurait par exemple voulu faire un sujet sur « le racisme à Raguse » qui, sur la base de ce qu'il pouvait voir sur son lieu de travail, lui paraissait un problème diffus. Le directeur de la radio aurait refusé en lui répondant : « Mais pour parler de quoi ? Ça n'intéresse personne : il n'y a pas de racisme à Raguse. Faisons plutôt... 'Les plus beaux génériques des dessins animés' ! ». Aujourd'hui, Alberto dit être ressorti de ces échanges non seulement frustré, mais aussi conforté encore une fois dans l'idée que certains sujets seraient tout simplement impossibles à aborder à Raguse. Encore une fois, l'exemple pourrait sembler anodin si on ne retrouvait pas la même dynamique dans plusieurs autres cas.³⁰⁵ Souvent, ces expériences tendent à se cristalliser dans des

³⁰⁵ Un professeur de lycée m'explique par exemple qu'il aurait voulu organiser un débat dans son école sur les questions de racisme. Le proviseur de l'école lui aurait répondu : « Nooon, et qu'est-ce qu'on a à faire de ça ? Mais pour dire quoi ? Nooon.... (Nooo, e che ci dobbiamo fare ? ma per dire cosa ? Noo...) ». Ou encore, lors d'une conférence sur les migrations dans l'Université de Ibla (l'antenne de l'Université de Catane à Raguse, spécialisée en langues étrangères), des présentations s'enchaînent au sujet des naufrages d'embarcations autour de la Sicile. Au moment des questions de

formes d'autocontrainte – les acteurs s'interrogeant sur des questions tout en les laissant tomber aussitôt.³⁰⁶ Ce genre de réaction diffère grandement de ce que nous avons observé sur le terrain biterrois, où au moins l'intérêt de discuter de ces sujets tendait à être présenté comme une évidence.

Ce n'est pas seulement que le désintérêt et le « fatalisme » sont construits socialement. C'est que les situations que nous venons de détailler finissent par servir comme des « épreuves de réalité » qui confirment aux acteurs le bien-fondé de leurs analyses (Lemieux 2012). Nous rejoignons ainsi la conceptualisation du fatalisme proposée par Tommaso Vitale dans un autre contexte italien, en tant que double phénomène social : d'une part, il est le produit d'un agencement institutionnel réel, auquel les acteurs se heurtent au cours des épreuves de réalité du quotidien (Vitale 2003) ; de l'autre, cela affecte l'appréhension de la réalité par l'individu, du moment où cette situation

affaiblit l'investissement sur le présent parce qu'il se conjugue seulement au passé (« ça c'est passé comme ça devait se passer ») et au futur (« ça ira comme cela se doit »). Dans cette optique, on s'abstient de modifier des processus dont le socle est déjà déterminé. Cela présuppose une représentation du monde sur lequel on n'aurait « aucune prise », dans lequel on ne pourrait intervenir et où tout engagement politique serait voué à l'échec (Vitale 2009, p. 9).

Ces « croyances » sont alors avant tout non pas cognitives, mais le résultat d'opérations pratiques, auxquelles les individus participent par leurs actions quotidiennes (Lemieux 2012, p. 182).

Conclusion : le lien entre culturalisation et fatalisation

Nous avons vu que les amorces de problématisation – que ce soit à propos de l'immigration ou à propos du racisme – sont rapidement étouffées par un travail collectif de désamorçage. Nous avons vu également que cela n'est pas une spécificité des thématiques migratoires. Au contraire, des opérations similaires émergent aussi au sujet de beaucoup d'autres questions quotidiennes comme la Mafia ou l'aménagement urbain. Si des amorces de problématisation peuvent donc être détectées, elles tendent à avoir une vie relativement courte, en disparaissant assez rapidement de l'espace public.³⁰⁷

la salle, une étudiante prend la parole et commente que « Nous avons besoin aussi de politiciens... (*abbiamo bisogno anche di politici...*) ». Un brouhaha amusé parcourt la salle, jusqu'à la modératrice de la séance, professeure dans cette même Université : « Laissons tomber – là on va dans l'utopie ! », ce qui provoque les rires de tout le monde dans la salle. L'étudiante ne reprendra pas sa prise de parole.

³⁰⁶ Ainsi, par exemple, lorsqu'en 2019, un groupe local de soutien à la Ligue avec Salvini, un parti d'extrême droite, s'établit en centre-ville et recueille rapidement quelques centaines d'adhérents, même dans les contextes militants de gauche, la situation se voyait rapidement normalisée : « Il faut savoir que Raguse est une ville fasciste depuis toujours », déclarent-ils.

³⁰⁷ C'est justement ce genre de dynamique qui, dans la rédaction de ces pages, nous permet d'utiliser des formulations abrégées comme « à Raguse... » ou « les habitants de Raguse... » (ou « à Béziers... »), qui pourraient sans doute paraître

Le premier effet de ce travail interactionnel est la reproduction quotidienne de l'image de Raguse comme « île dans l'île ». L'exceptionnalité positive de ce « Nous ragusain » se voit alors naturalisée. De même, les autres appartenances ethno-raciales, des plus proches au plus lointaines, se voient figées, avec leurs supposés « problèmes typiques ». Tout cela nous aura permis de commencer à voir en quoi la priorisation des appartenances (ou le raisonnement holiste essentialisant), qui constituait une hantise de taille pour la parole publique biterroise, est en revanche mobilisée comme opération compréhensive et explicative dans l'espace public ragusain.

Concrètement, cela fait que plusieurs aspects de « vivre ensemble » qui posaient problème aux acteurs sur le terrain biterrois ne sont pas du tout problématisés à Raguse. Le fait qu'une femme porte le voile à l'école, que certains enfants à la cantine scolaire ne mangent pas de porc, que certains cafés soient fréquentés uniquement par des personnes d'origine albanaise, que les « Ragusains » et les « étrangers » vivent dans des quartiers séparés, ou que des groupes minoritaires se revendiquent comme « différents » du reste de la population – tout cela n'en vient pas à constituer un problème public. Le raisonnement holiste – c'est-à-dire, encore une fois, la compréhension des comportements individuels comme étant liés à leur appartenance à des groupes, ici notamment des groupes ethno-raciaux – est encouragé. Chacun a « sa » culture et « sa » façon de vivre : préserver (et même célébrer) cette différence est une opération qui se voit valorisée dans l'espace public ragusain. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, cela n'est pas sans lien un système de parole qui apparaît beaucoup moins « tendu » que celui de Béziers : les prises de parole qui se voient sanctionner de « racisme » ou de « bien-pensance » à Raguse recouvrant un éventail bien plus restreint que ce que nous avons vu à Béziers.³⁰⁸

Le revers de la médaille est ce que nous avons proposé d'appeler la « production sociale du désintérêt ». Du moment où les opérations de naturalisation prennent autant de place dans l'espace public, les élans de raisonnement sociologique se voient désamorçés aussi. Pour qu'il y ait sociologisation, un certain niveau de *dénaturalisation* est nécessaire. Autrement dit, il faut que la situation problématique soit vue comme modifiable, au moins potentiellement. Si au contraire la naturalisation tend à prévaloir, toute manifestation d'intérêt, voire toute discussion sérieuse à ce propos, fait face à des rappels collectifs sur l'inanité de la démarche (voir Hirschman 1991). Ici, nous avons vu par exemple les acteurs en interaction se rappeler mutuellement que tout effort

trop homogénéisantes à une première lecture. S'il ne fait pas de doute que tous les habitants de Raguse et Béziers ne pensent et ne parlent pas de la même manière, les processus que nous venons de décrire montrent bien que ces différentes positions ne sont pas représentées de façon similaire dans l'espace public.

³⁰⁸ L'accusation de « communautarisme » est, quant à elle, virtuellement absente. Comme nous le verrons, certains acteurs peuvent regretter que certains étrangers « n'essaient pas de s'intégrer », et qu'ils restent attachés à certains comportements de leurs pays d'origine, mais la sanction vis-à-vis d'un attachement identitaire à une communauté ethno-raciale est très peu répandue.

pour changer les choses serait vain et inutile (voire, dans certains cas, dangereux).³⁰⁹ C'est ainsi que même les questions de « racisme » se voient régulièrement désamorçées au point de devenir virtuellement inaudibles dans l'espace public. Les acteurs se rappellent plutôt l'intérêt de se concentrer sur la famille et sur les relations personnelles, plutôt que de s'engager dans ces démarches.

Deux clarifications sont toutefois nécessaires avant de continuer. Premièrement, il ne s'agit pas d'opérer une équivalence entre la production du désintérêt vis-à-vis des problématisations et une supposée *inaction* des acteurs. Comme le souligne à juste titre Tommaso Vitale, « le fatalisme n'interdit pas l'action morale, mais, simplement, l'éloigne de l'action politique » (2009, p. 9). Ce qui se voit empêché n'est ni la formulation d'une critique, ni la recherche de solutions pratiques, mais plutôt la montée en généralité de l'action au niveau public et collectif.³¹⁰ Autrement dit, le fait qu'à Raguse les acteurs tâchent de ne pas trop parler des problèmes dans l'espace public n'implique pas forcément qu'ils ne fassent rien pour les résoudre. Comme nous le verrons dans le chapitre 12, il serait plus correct de parler d'une « appréhension pratique » des problèmes, les acteurs cherchant des escamotages quotidiens pour les problèmes immédiats, sans forcément en faire un point de discussion publique ou politique.

Deuxièmement, si dans l'espace public les habitants tendent à afficher un manque d'intérêt pour les problématisations, il ne faudrait pas en tirer une conclusion d'apathie ou de manque d'esprit critique. À l'instar du travail de Nina Eliasoph (1998), il s'agit plutôt pour nous d'interroger la façon dont les acteurs créent des conditions où ces discussions peuvent avoir lieu ou, au contraire, sont découragées. Ainsi, il ne s'agit pas de dire qu'à Raguse les opérations de problématisation disparaissent. Simplement, au niveau interactionnel, ces opérations tendent à ne pas s'arrêter avant d'être arrivées à une forme d'inévitabilité (souvent ancrée culturellement). C'est de ce point de vue que nous pouvons identifier un lien étroit entre naturalisation (et essentialisation des « mentalités »), « fatalisation » et manifestations de désintérêt.

Le « fatalisme » fait partie de la représentation de la Sicile depuis longtemps. L'expression de Giuseppe Tomasi di Lampedusa dans son œuvre *Le guépard* (1958), « Si nous voulons que tout reste tel quel, il faut que tout change », est d'ailleurs souvent citée par les habitants eux-mêmes pour indiquer le sentiment diffus d'impossibilité d'un changement réel et profond. Plusieurs

³⁰⁹ Cela rappelle aussi des dynamiques que nous avons identifiées dans une précédente enquête de terrain à Naplouse, en Cisjordanie, où les jeunes se rappelaient aussi régulièrement l'ennui (*zihiq*) que la politique (*siyasa*) leur provoquait, ainsi qu'à la fois le danger et l'inutilité derrière tout engagement (Casati 2016).

³¹⁰ La fatalisation peut en effet se comprendre tout à la fois en tant que processus de dé-politisation (dans le sens d'une amorce de politisation se voit rapidement désamorcée, l'origine des problèmes étant rabattue sur des aspects « culturels » naturalisés) et en tant que processus de sur-politisation (dans le sens que les pouvoirs publics sont responsabilisés à tel point que la responsabilisation individuelle s'en voit fortement réduite par le même mouvement).

écrivains, y compris ragusains, ont d'ailleurs proposé des réflexions sur le poids de la culture (voire, on pourrait dire, de la culturalisation) dans la région : « Souffre, la Sicile, d'un excès d'identité. Ni je sais si c'est un bien ou un mal³¹¹ », écrivait Gesualdo Bufalino, en 1985. À cela s'ajoute les réflexions spécifiques sur Raguse, et sur les conséquences de se penser comme un havre d'exceptionnalité positive : « (...) Tout le monde disait que c'était le meilleur des mondes possibles, qu'il était utile de le faire croire, qu'il ne fallait pas le salir en parlant de [mauvaises] choses. Il s'agissait d'une loi tacite à laquelle beaucoup adhéraient de bonne foi, par un sentiment incompris de fierté civique », écrivait en 2014 Alberto Spampinato, frère du journaliste tué à Raguse dans les années 1970.

Ces réflexions sont elles-mêmes rentrées dans les considérations ordinaires, et naturalisées à leur tour. J'ai pu entendre à plusieurs reprises les habitants m'expliquer, par exemple, que pour comprendre la mentalité d'« immobilisme » local on ne peut pas faire abstraction de la condition d'insularité de la Sicile, ou de l'effet de la chaleur intense sur toute activité physique et mentale. Il y aurait en somme, d'après les habitants, une géographie et une histoire propre à la fatalisation, régulièrement thématisée comme faisant elle-même désormais partie de l'ADN sicilien et ragusain. Ce chapitre a essayé de montrer l'intérêt de re-sociologiser ces questions, et de clarifier en quoi il convient de repenser le fatalisme non pas tant comme un *sentiment* de résignation, mais avant tout comme le résultat d'une activité pratique, d'un effort collectif.

³¹¹ "Soffre, la Sicilia, di un eccesso di identità, né so se sia un bene o sia un male".

Chapitre 10 - Un système de parole calibré différemment

Introduction : l'Autre comme sujet non-délicat

Comme nous l'avons vu, les discussions sur l'Autre, sur l'immigration ou sur le racisme sont relativement rares dans l'espace public ragusain. Dans ce chapitre, nous verrons que même dans les cas où ces sujets émergent en interaction, les références aux appartenances et aux différences ethno-raciales ne sont généralement pas accompagnées des disfluences (hésitations, pauses, préfaces, autocorrections, changements de volume...) que nous avons rencontrées à Béziers. Alors que les catégorisations ethno-raciales catalysaient beaucoup de réflexivité langagière dans les interactions biterroises, cela n'est pas le cas sur le terrain ragusain. Au contraire, que ce soit lors de réunions publiques ou entre amis, dans des rendez-vous associatifs ou en famille, au café ou en entretien, à Raguse les catégorisations ethno-raciales tendent à émerger directement, sans que rien n'indique que les interlocuteurs verraient ces sujets comme potentiellement délicats. De même, il est très rare d'entendre des discours rapportés ou des commérages faisant état de l'incompétence d'un tiers dans la gestion des catégorisations ethno-raciales, comme cela était en revanche très courant sur le terrain biterrois. Lorsque ces références apparaissent dans le flux des conversations ordinaires ragusaines elles tendent à y rester juste le temps de leur évocation, sans laisser de trace derrière elles.

Il n'est pas rare d'entendre les habitants de Raguse distinguer les résidents immigrés ou étrangers en différents groupes ethno-raciaux. À l'exception des catégories « Noirs » et « Africains³¹² », ces assignations tendent le plus souvent à prendre appui sur les nationalités (« Tunisiens », « Roumains »...) – réelles ou attribuées, comme nous le verrons. Les origines nationales sont explicitement associées à des « natures » présumées différentes qui caractériseraient les comportements des membres de ces groupes. Nous verrons dans les prochains chapitres que ce type d'argument ne suscite pas de sanction, mais tend au contraire à être salué comme une forme de connaissance interculturelle.³¹³ De même, les habitants peuvent se référer régulièrement à certaines parties du centre-ville comme au « quartier des immigrés », à tel café comme « le café des Albanais », à telle école comme « l'école des étrangers », sans entourer ces termes de précautions discursives particulières.

³¹² Par la population ordinaire, ces termes sont employés notamment pour se référer aux migrants d'origine sub-Saharienne qui, à la différence des populations d'origine tunisienne, algérienne ou marocaine, tendent à être hébergés dans les centres d'accueil. Les acteurs qui ont davantage de familiarité avec les centres, notamment celles et ceux qui travaillent dans le secteur, distinguent aussi entre différentes nationalités sub-Sahariennes (en repérant des spécificités, par exemple, dans « le caractère des Nigériens » et ainsi de suite).

³¹³ Nous reviendrons sur ce point notamment dans les chapitres 12 et 13.

On ne retrouve pas non plus de disfluences dans la parole des acteurs reconnus localement comme appartenant à des catégories ethno-raciales minoritaires. Rappelons-nous que sur le terrain biterrois les acteurs reconnus comme « minoritaires » étaient invités eux aussi à faire preuve de distanciation vis-à-vis de leurs appartenances et à se rendre descriptibles plutôt en tant qu'individus. Ne pas parler sa langue dans l'espace public, ne pas mettre ses croyances religieuses en avant, ne pas parler en termes de « Nous » : autant de contraintes pour ne pas se rapprocher du danger du « communautarisme ». Sur le terrain ragusain, au contraire, ces comportements ne font pas l'objet de sanction, ni de réflexivité langagière (le terme « communautarisme » n'ayant d'ailleurs même pas de véritable équivalent en italien³¹⁴).

Dans ce chapitre, nous verrons donc que les références aux appartenances ethno-raciales ne font pas l'objet de précautions ou de sanctions particulières. Ces catégorisations sont largement traitées comme un objet non-délicat, et cela même lorsque la situation est reconnue par les participants comme hétérogène d'un point de vue ethno-raciale. La façon dont elles apparaissent en interaction nous donne alors « un aperçu non seulement de l'opinion des gens, mais aussi de la façon dont ils s'attendent à ce que cette opinion soit reçue ; c'est-à-dire que leurs points de vue et ce qu'ils perçoivent comme un point de vue inoffensif se révèlent dans leur discours » (Naipaul et Sone 1998, p. 22 cité dans McElhinny 2001, p. 66). En d'autres termes, ce chapitre vise à montrer que les références aux appartenances ethno-raciales à Raguse sont largement perçues comme inoffensives par les acteurs locaux.

« Bien » catégoriser pour « bien » essentialiser

Un après-midi d'octobre, je visite une des paroisses du centre-ville que plusieurs habitants m'avaient indiquée comme parmi les plus grandes et les plus actives dans le secteur de l'aide sociale locale.³¹⁵ Cinq dames, entre 65 et 80 ans environ, bénévoles de la paroisse, rangent la salle. Je leur explique que dans le cadre de mes études en sociologie, je m'intéresse au réseau de bénévolat de Raguse et leur demande des informations sur les activités de leur groupe. C'est la fin de la journée, la permanence de la paroisse vient de fermer. Les bénévoles me proposent de m'asseoir et de prendre quelques minutes pour échanger. Elles m'expliquent s'occuper notamment de fournir de l'aide matérielle aux plus démunis (distribution de vêtements, de

³¹⁴ Le terme « *comunitarismo* » existe en italien, mais il s'agit d'une notion savante qui fait référence à un courant de la philosophie politique.

³¹⁵ La plupart des aides sociales à Raguse sont fournies par l'Église, que ce soit par le biais des paroisses ou d'associations catholiques. La majorité du « personnel » est constitué de bénévoles, très souvent des femmes à la retraite.

nourriture, de bouteilles de gaz pour chauffer et cuisiner, etc.). Très tôt au cours de la description de leurs activités, cette séquence se produit :

- Bénévole1 : Parmi les familles qu'on suit y'a aussi pas mal d'*extracomunitari*. Beaucoup de Roumains³¹⁶, d'Albanais, de Pakistanais, de Turcs, de Tunisien, d'Algériens...
- Bénévole2 : Parfois y'a aussi des Roms, mais il faudrait avoir un système différent pour eux.
- Bénévole3 : Les Roms, il faudrait les éduquer au monde du travail... !
- Bénévole2 : Eux ils ne sont pas venus avec les bateaux, ils sont arrivés en bus. Leur travail c'est faire la manche.
- Bénévole3 : Tu vois les enfants qui s'assoient sur les marches de l'église ? Voilà, c'est des Roms. Au lieu de faire leurs devoirs, ils font la manche.
- Bénévole1 : Enfin, qui pourrait bien les aider à faire leurs devoirs ? T'imagines !
- Bénévole2 : Les Albanais par contre c'est différent. Eux ils viennent juste au début [juste après leur arrivée], ils demandent [de l'aide] au début, mais après ils ont envie de se bouger, ils ont une communauté forte derrière eux...
- Bénévole3 : Ils ne sont pas nés pour demander, demander, toujours demander. Ils viennent juste quand ils ont besoin.
- Bénévole1 : En revanche nous ne recevons pas beaucoup de nègres (*negri*), même si on en voit beaucoup en ville. Parce que les nègres vivent dans les centres, ils ont déjà des services...

J'essaie d'observer si certaines de ces expressions (notamment le terme « nègre ») génèrent quelque sorte de réaction, verbale ou non-verbale, de la part des autres dames – une clarification, un roulement des yeux, une moue du visage, un froncement de sourcils... Je ne remarque rien de cet ordre. Les autres bénévoles hochent la tête et la conversation se poursuit comme si de rien n'était.

- Volontaria1 : Tra le famiglie che seguiamo abbiamo parecchi extracomunitari. Molti Rumeni, Albanesi, Pachistani, Turchi, Tunisini, Algerini...
- Volontaria2: A volte abbiamo anche dei Rom ma bisognerebbe avere un sistema diverso per loro.
- Volontaria3: I Rom bisognerebbe educarli al mondo del lavoro...!
- Volontaria2: Loro non sono arrivati sui barconi, sono arrivati in autobus. Il loro lavoro è fare l'elemosina.
- Volontaria3: Hai presente i bambini seduti sugli scalini della chiesa? Ecco, quelli sono Rom. Invece di fare i compiti fanno l'elemosina.
- Volontaria1: E certo, chi è che li potrebbe aiutare a fare i compiti? Figurati!
- Volontaria2: Gli Albanesi invece è diverso. Loro vengono solo all'inizio, chiedono all'inizio, ma dopo hanno voglia di fare, hanno una comunità forte dietro di loro...
- Volontaria3: Non sono nati per chiedere, chiedere, sempre chiedere. Vengono solo quando hanno bisogno.
- Volontaria1: Invece non riceviamo molti negri, anche se se ne vedono tanti in città. Perché i negri vivono nei loro centri, hanno già dei servizi...

(Carnet de terrain, octobre 2018)

Cette interaction, soulignons-le à nouveau, se produit au sein d'un groupe d'aide bénévole, un cadre où, à Béziers, on avait observé de la réflexivité langagière particulièrement aiguë sur ces questions. Dans l'échange reporté ci-dessus, l'absence de disfluences m'avait immédiatement surprise – d'où mon intérêt aux éventuelles réactions des interlocutrices (et la note finale dans le

³¹⁶ La Roumanie fait partie de l'Union Européenne depuis 2007, mais les acteurs sur le terrain se réfèrent régulièrement à ses ressortissants en utilisant le mot « *extracomunitari* » (lit. externes à la communauté européenne).

carnet de terrain : « J'essaie d'observer si... Je ne remarque rien de cet ordre »). Cette interaction n'a cependant pas été enregistrée et il n'est donc pas possible de fournir de transcription plus précise. Toutefois, même sans rentrer dans les éléments micro-linguistiques, la vignette ethnographique nous permet déjà d'entamer quelques analyses.

Notons avant tout la présence de deux types de catégorisation qui n'apparaissaient pas dans les données biterroises. La première, « *extracomunitari* », est à l'apparence une catégorisation institutionnelle : littéralement, ce terme désigne les personnes provenant d'un pays en dehors de la communauté européenne. En pratique, il est fréquemment utilisé pour se référer aussi à des migrants en provenance de certains pays de l'Union, comme dans le cas des Roumains ici (mais jamais pour se référer, par exemple, aux ressortissants des États-Unis, en dépit de leur extériorité à l'Union). Ainsi, la catégorie « *extracomunitari* » s'apparente à une référence ethno-raciale aux contours flexibles, appliquée notamment aux groupes de migrants en provenance de pays jugés pauvres, plus qu'à une catégorie liée au droit international (voir aussi Morning et Maneri 2021, p. 17). Il s'agit – nous le verrons – d'une catégorisation relativement fréquente dans les discussions ordinaires ragusaines, bien que dans certains milieux elle soit aujourd'hui associée aux discours anti-immigration et/ou d'extrême droite.

Il y a aussi une deuxième catégorisation que nous n'avions pas rencontrée à Béziers, à savoir celle de « *negri* ».³¹⁷ Il s'agit là d'une référence phénotypique explicite – un élément qui était presque absent dans les données biterroises. La traduction française la plus proche est en effet « nègre » (et non pas « noir », pour lequel d'autres termes italiens et siciliens existent : « *nero* » et « *nivuro* »). Si en français cette qualification tendrait sans doute à être perçue comme particulièrement marquée³¹⁸, son emploi sur le terrain ragusain mérite quelques clarifications en plus. Une différence importante existe en termes de générations : pour les plus âgés, typiquement au-delà des 65 ans, le terme « *negro* » est encore aujourd'hui employé de façon relativement ordinaire pour indiquer des personnes ayant la peau noire. Comme plusieurs habitants me l'expliquent, il s'agit du terme qui était le plus fréquemment utilisé « à leur époque », l'adjectif « noir » (*nero* ou *nivuro*) étant réservé aux *objets* ou au nom de la couleur elle-même. On comprend donc mieux en quoi,

³¹⁷ Il ne s'agit pas d'affirmer que l'équivalent de ce terme ne serait *jamais* employé à Béziers, mais tout simplement de remarquer que son emploi dans les espaces publics et privés auxquels nous avons pu accéder doit être, tout au moins, extrêmement limité – signe d'une normativité plus forte à son égard.

³¹⁸ La notion de choix « marqué » en sociolinguistique et analyse de conversation (Urciuoli 1996 ; Myers Scotton 1998) est étroitement liée à celle d'*accountability* en ethnométhodologie. Selon une définition minimale, « ce que les normes de la communauté prédisent est non-marqué ; ce qui n'est pas prédit est marqué » (Myers Scotton 1998, p. 5). À l'instar des travaux fondateurs de Paul Grice, les choix marqués véhiculent des « implicatures » (à savoir, des messages intentionnels implicites mais non directement exprimés). Les choix marqués demandent donc au destinataire un effort supplémentaire pour interpréter la raison pour laquelle le locuteur s'est écarté des choix attendus. Les choix marqués peuvent également être considérés, à la suite de Garfinkel (1967), comme des choix qui demandent à être justifiées (*accountable*), c'est-à-dire – rappelons-le – des choix pour lesquels le locuteur peut avoir à rendre des comptes, à s'expliquer ou à être tenu pour responsable. En revanche, les choix non marqués sont *unaccountable*, dans le sens qu'ils n'ont pas besoin d'être expliqués.

dans l'interaction entre ces bénévoles plutôt âgées, l'emploi de ce terme ne provoque ni de réaction ni de précaution particulière. Le penser comme un signe de *relâchement* de la parole en lien avec un entre-soi raciste serait donc faire complètement fausse route : il s'agit plutôt de l'emploi ordinaire d'une catégorie qui n'est pas perçue comme marquée *par ces interactantes*. Nous reviendrons sur ces différences générationnelles dans le prochain chapitre. Pour l'instant, rappelons juste que la connotation d'un même mot peut changer considérablement en fonction des situations et des contextes d'énonciation. De façon encore plus fondamentale, le fait que le terme « nègre » puisse *nous* paraître marqué, inattendu ou critiquable, alors qu'il est traité comme une simple catégorie parmi d'autres par les participantes à cette interaction, ne peut être compris ni comme une « faute » objective de la part de ces actrices, ni comme une question de ressenti subjectif et personnel de la part de l'ethnographe ou du lecteur : les différentes réactions à ce mot manifestent tout simplement une appartenance à des groupes différents dont aucun des membres n'a inventé les normes (voir Lemieux 2009 sur le concept de faute).³¹⁹

Les bénévoles dans cet échange relient les catégorisations ethno-raciales à des comportements spécifiques, tantôt négatifs (les Roms feraient la manche, ne sauraient pas aider leurs enfants avec les devoirs...), tantôt positifs (les Albanais ne seraient pas nés pour demander, ils auraient envie de se bouger pour ne pas avoir à dépendre toujours d'une aide extérieure...). Chaque groupe ethno-racial est décrit comme ayant des caractéristiques propres – quelque chose qui, à l'aune des discussions des chapitres 8 et 9, ne devrait sans doute plus nous surprendre. Notons aussi la référence positive que les bénévoles font à la « communauté » : avoir une communauté forte, formée de personnes de la même origine ethno-raciale, serait un avantage à la fois pour ses membres – qui peuvent compter sur de l'entraide – mais aussi plus largement, du point de vue des bénévoles, du moment où cela ferait que ces personnes n'ont pas à peser excessivement sur le système d'aide. Une partie de la littérature sur les catégorisations tend à considérer ces procédés comme éminemment « racistes » (Doytcheva et Gastault 2022). Nous proposons d'aborder ces catégorisations différemment, en continuant avec l'approche que nous avons utilisée tout au long de cette thèse : au lieu d'émettre un jugement de valeur sur leur emploi ou de statuer sur l'éventuel caractère raciste de ces associations, nous nous intéressons plutôt à la façon dont les acteurs locaux jugent eux-mêmes de ces catégories et de ces associations, en analysant en particulier les nuances et les distinctions qu'ils se rappellent de faire, celles qui vont « trop loin » et celles qui sont vues au contraire comme tout à fait justifiées. C'est grâce à cette attention à la normativité ordinaire que nous serons en mesure de voir ce qui distingue le traitement public de ces sujets sur le terrain biterrois et ragusain.

³¹⁹ Ce que nous pouvons éventuellement questionner est plutôt le fait que ma présence ne semble pas les amener à davantage de réflexivité sur ce point, preuve s'il en est que la catégorie n'est pas du tout ressentie comme marquée par ces locutrices.

Si les bénévoles de l'exemple précédent utilisent une terminologie qui est particulièrement marquée au niveau générationnel, la référence à la couleur de peau n'est pas une exception. Nous avons pu observer plusieurs autres situations où ce point était mobilisé, notamment pour se référer aux personnes en provenance d'Asie et d'Afrique subsaharienne.³²⁰ Une situation similaire se produit par exemple lors d'un entretien avec Roberto, un journaliste de Raguse qui m'est présenté (et se présente lui-même) comme l'un des « intellectuels » de la ville. Nous sommes vers la fin de l'entretien, qui se déroule dans un café, lorsque Roberto aperçoit une connaissance, Giorgio, de l'autre côté de la vitre. Il lui fait signe et l'invite à nous rejoindre. Après de courtes présentations, Roberto lui explique rapidement que nous sommes en train d'avoir une discussion sur l'immigration à Raguse. Giorgio intervient :

- Giorgio : Je me souviens qu'à l'époque on avait fait un sondage. Y'avait les premiers Chinois qui arrivaient, dans les magasins, tu vois ? On avait fait un sondage, comme ça : Combien de Chinois y a-t-il à Raguse ? Et les réponses allaient de 1000 à 10 000. *((rigole))* En réalité, ça te dit la perception de la communauté sur l'Autre, qui évidemment dépasse la réalité des faits. En vrai il y avait une centaine de personnes.
- Roberto : Mais puisqu'ils ils sont tous les mêmes, tu ne les distingues pas, et du coup...
- Giorgio: EDu coup tu penses qu'ils sont très nombreux. !E
- Roberto: Quand les États-Uniens faisaient la guerre du Vietnam, les Vietnamiens – et les Viêt-Cong en particulier, ils ne les distinguaient pas : ils paraissaient tous pareils, tous des gens dont le teint était jaune.
- Giorgio : Comment ils les appelaient ?
- Roberto : Les jaunes.
- Giorgio : Non. Oui, à part cela. Ils les appelaient « Charlie ».
- Roberto : Charlie. Parce qu'ils étaient tous pareil.
- Giorgio : Eh !
- Roberto: Mais. En effet moi j'ai des difficulté à distinguer un asiatique d'un autre, sauf si l'un est::: un jockey et l'autre un-[un champion de sumo.
- Giorgio *[[((rigole))]]*
- Roberto: Mais. Moi désormais je sais distinguer Coréens, Japonais et Chinois. Parce que...je suis un grand expert de culture coréenne. En réalité, la somatique est légèrement différente. Mais-
- Giorgio: C'est à dire, disons...somatiquement, lombrosiennement-³²¹
- Roberto: Lombrosiennement il y a un peu de différence.
- Giorgio: Il y a des types japonais qui *sont* japonais. Ils ne peuvent pas être Coréens. Il y a des types coréens qui ne peuvent qu'être Coréens. Et il y a des types chinois qui sont chinois. Après la Chine est énorme.
- Roberto: Bien sûr ! Là les Mongols c'est une chose, ceux de Hong Kong...
- Giorgio: Mais après il y a des types qui sont interchangeables.
- Roberto: Bien sûr.
- Giorgio: Si tu vois quelqu'un comme Shinzo Abe, par exemple : celui-là est Japonais ! Ne peut qu'être Japonais.
- Roberto : Sûr. Celui-là est Japonais cent fois !
- Giorgio: Mi ricordo (...) ho fatto un sondag- Quando sono arrivati i primi Cinesi, no ? Che hanno aperto i negozi. Ho fatto un sondaggio alla buona, così. Richiedeva ai Ragusani quanti Cinesi

³²⁰ Mais aussi, nous le verrons, au sujet des Italiens du Nord, qui serait « trop Blancs » ou « pâles », avec des connotations explicitement négatives attribuées à ces descriptions.

³²¹ Référence à Cesare Lombroso, criminologue italien de la deuxième moitié du XIX siècle, connu pour ses études de craniologie et phrénologie et pour sa conception de la criminalité comme un trait héréditaire : à partir de l'apparence physique des individus, il soutenait pouvoir repérer les « criminels nés ».

abitassero a Ragusa. E le cifre andavano da 1000 a 10 000. (ride). In realtà (____) la percezione della comunità nei confronti dell'Altro. Che è chiaramente superiore alla realtà dei fatti. In realtà c'erano un centinaio di persone di origine Cinese che-
 Roberto: Ma siccome su tutti i stessi, tu non è che li distingui, e quindi-
 Giorgio: Quindi pensi che sono tantissimi!
 Roberto: Quando gli Statunitensi facevano la guerra del Vietnam, i Vietnamiti tutti e i Viet Cong in particolare, non li distinguevano, parevano tutti uguali, tutta gente che la carnagione era gialla
 Giorgio: Come li chiamavano ?
 Roberto: Musi gialli.
 Giorgio: No. Si a parte quello. Li chiamavano « Charlie »
 Roberto : Charlie. Perché erano tutti i stessi.
 Giorgio: Eh !
 Roberto : Però. In effetti io ho difficoltà a distinguere un asiatico da un altro, tranne che non sia come-Chillo là è::: un fantino e chillo un:::- [un lottatore di sumo.
 Giorgio : [[(ride)]]
 Roberto: Però. Io ormai so distinguere Coreani, Giapponesi e Cinesi. Perché, come il Principe Bianchi³²² può confermare, sono un grande esperto di cultura Coreana. In realtà la somatica è leggermente diversa. Però, all-
 Giorgio: Cioé, diciamo- Somaticamente, lombrosianamente..-
 Roberto: Lombrosianamente c'è un po' di differenza.
 Giorgio: Ci sono dei tipi giapponesi che *sono* giapponesi. Non possono essere coreani. Ci sono dei tipi coreani che non possono non essere coreani. E ci sono dei tipi cinesi che sono cinesi. Poi la Cina è enorme.
 Roberto : Ceeerto! Quelli i Mongoli sono una cosa, quelli di Hong Kong-
 Giorgio: Però poi ci sono dei tipi che sono intercambiabili. quindi
 Roberto: Certamente.
 Giorgio: Se tu vedi uno come Shinzo Abe per esempio. Quello è Giapponese, non può che essere giapponese.
 Roberto : Certo! Quello è Giapponese cento volte !

(extrait 09-A_tutti i stessi)

Dans cette séquence, on repère une suite de catégorisations nationales très étroitement associées à des traits somatiques particuliers. Non seulement ces associations sont offertes sans aucun signe d'hésitation en dépit de la situation relativement publique (le dictaphone est encore sur la table, allumé), mais elles sont présentées sous un prisme qui se veut proche de l' « objectivité scientifique ». Roberto et Giorgio se positionnent en effet discursivement comme ayant une supériorité épistémique sur ces questions par rapport aux autres Ragusains. D'une part, les deux semblent se moquer de leurs concitoyens, qui manqueraient d'objectivité : ils seraient portés à exagérer l'entité du phénomène migratoire et donc potentiellement à voir un problème là où il n'y en a pas vraiment. Une référence dialogique relativement claire, quoiqu'implicite, renvoie à la surestimation du phénomène migratoire de la part de ceux qui s'y opposent. Une problématisation potentielle s'en voit donc, encore une fois, désamorcée (voir chapitre 9).

D'autre part, bien que Giorgio et Roberto semblent juger positivement la capacité de distinguer correctement les traits somatiques, ils affichent néanmoins une certaine dose de tolérance sur la question. La difficulté à distinguer les personnes asiatiques est naturalisée : les militaires états-uniens au Vietnam auraient eu la même difficulté. Si Roberto affirme aujourd'hui reconnaître les différences entre Coréens, Japonais et Chinois, cela n'est pas présenté comme le résultat d'un effort de non-essentialisation : il s'agirait plutôt d'une conséquence de son expertise en culture coréenne. Autrement dit, la position dont Roberto et Giorgio se font porteurs n'est pas opposée à

³²² Une façon humoristique de se référer à Giorgio.

l'essentialisation : elle défend simplement une essentialisation plus précise, plus correcte. Leur rôle d' « intellectuels » et le reproche qu'ils adressent à leurs concitoyens est alors à lire avant tout en ce sens : ce qui fait l'objet de sanction ici est l'ignorance, pas le fait de distinguer entre différents groupes ethno-raciaux.

Phénotype, appellation et famille par-dessus tout

Les appartenances ethno-raciales sont régulièrement évoquées, et même enseignées, à l'école aussi. À ce propos, j'ai par exemple assisté à une heure de « citoyenneté³²³ » dans un collège du centre-ville. La classe est composée d'une quinzaine d'élèves, âgés de 11-12 ans. L'enseignante, que je rencontre pour la première fois, me prépare une chaise à côté de la sienne, face aux élèves. La cloche a déjà sonné, les élèves sont toujours en train de bavarder entre eux, pendant que l'enseignante me demande ce qui pourrait m'intéresser et si je veux poser des questions aux élèves. Je lui réponds que je suis intéressée par le déroulement normal d'un cours : je préfère rester en observation silencieuse et laisser la leçon se dérouler sans entrave. Elle insiste sur le fait que le programme soit très flexible, et donc de ne pas hésiter à lui dire ce qui m'intéresse. Encore une fois, je lui réponds qu'il n'est pas nécessaire qu'elle modifie son programme. Puisqu'elle insiste pendant plusieurs minutes qu'elle veut adapter son cours en fonction de mes intérêts pour un sujet particulier, je finis par lui demander si la classe a déjà abordé la thématique « immigration », que je sais faire partie du programme ministériel pour ce cours. L'enseignante se réjouit : non, la classe n'a pas encore eu de cours à ce sujet – « C'est parfait ! On peut le faire aujourd'hui ! » s'exclame-t-elle. Ainsi, l'enseignante demande le silence et entame la leçon.

- Enseignante : Euh, est-ce que l'un d'entre vous peut m:::- est-ce que quelqu'un peut expliquer la signification du terme immigration. Immigra-
- Élève 1 : IMMIGRÉ !
- Enseignante : C'est ça, immigrant, immigration.
- Élève 2 : Je suis immigré !
- Enseignante : Alors, Giacomo-
(*brouhaha*)
- Élève ? Oh !
- Enseignante : Alors nous voulons- nous écrivons. Écrivons ceci-
- Élève 2 : L'immigrant est un::: UN NOIR ! Un qui vient d'Afrique !
- Enseignante : Mais seulement d'Afrique ?
- Elève1 : Un immigré !
- Elève2 : Non, de beaucoup de pays.
- Elève1 : De (___)
- Enseignante : Très bien. Alors, nous allons ajouter des petites choses au fur et à mesure. Immigré.
- Élève1 : De Chine.

³²³ L'équivalent d'une heure d'éducation civique et morale en France.

Enseignante : Pardon, pardon, pardon. Donc. Alessandro il a dit des choses-
 Élève2 : Les Chinois !
 Enseignante : Bravo ! Très bien, c'est ça, aussi, c'est peut-être le Chinois- un Chinois.
 Elève2 : Les Marocains !
 Elève3 : ()
 Enseignante : Donc en général, on peut mettre les Africains ?
 Plus. élèves : Oui.
 Enseignante : Donc. Il n'y a pas que les Marocains. Les Africains en général, donc les personnes de couleur.
 Plus. élèves : La Russie.
 Enseignante : Les Chinois dans quel continent- Quelqu'un sait dans quel continent euh:: font partie les Chinois ? La Chine. Le continent jaune, c'est lequel ?
 Élève2 : L'Asie !
 Enseignante : Ce que nous avons- Bravo. Les Russes aussi.
 Elève3 : Maîtresse, les Russes.
 Enseignante : D'accord, parfois- Mais vous- ? Parlons d'Ibla.³²⁴ En matière d'immigrés, à Ibla, qui avez-vous rencontré ? Même dans notre-
 Élève2 : Au refuge !³²⁵
 Enseignante : Et aussi- Arrête Giacomo. Dans notre école, il y avait aussi- nous avions aussi des camarades.
 Elève1 : Oui !
 Enseignante : Eh, vous vous en souvenez ?
 Elève? : Des Roumains !
 Enseignante : Et d'où venaient-ils ? Bravo ! Des Rouma:ins donc.
 Elève ? : Russes
 Enseignante : Rou:mai:ns ((écrit au tableau)) La mère de Totò, qui vit à Raguse depuis de très nombreuses années, est- est Roumaine. Oui oui oui. ((vers moi)) La dame s'est bien intégrée () dans ce contexte. ((vers les élèves)) Polonais, Dorian, on disait ça. ((vers moi)) On a un camarade polonais, Dorian, d'origine polo- qui a une petite sœur en CP.

Insegnante : Eeh qualcuno di voi sa dare m:::- sa spiegare a tutti il significato del termine immigrazione.
 Alunno1 : IMMIGRATO !
 Insegnante : Ecco, immigrato, immigrazione.
 Alunno2 : Io sono immigrato!
 Insegnante : Allora Giacomo !
 (brouhaha)
 Alunno ? : I migranti:..
 Alunno ? : Oh !
 Insegnante : Allora lo vogliamo- lo scriviamo. Scriviamo questa-
 Alunno2 : L'immigrato è un:: UN NERO ! Uno che viene dall'Africa !
 Insegnante : Ma soltanto dall'Africa?
 Alunno1 : Immigrato!
 Alunno2 : No, da tanti Paesi.
 Alunno1 : Da ()
 Insegnante : E bravi allora. Poi aggiungiamo qualcosina man mano. Allora, immigrato. Cominciamo da-
 Alunno1 : Dalla Cina. Da (altri paesi ?).
 Insegnante : Scusa scusa scusa. Quindi. Alessandro. Aveva detto delle cose-
 Alunno2 : I Cinesi!
 Insegnante : Bravo ! Bravo bravo anche, può essere quindi [i Cinesi- un Cinese.
 Alunno2 : [Marocchini !
 Alunno3 : ()

³²⁴ Nom du quartier dans lequel l'école est située.

³²⁵ Un des centres pour demandeurs d'asile, situé dans le quartier.

Alunno2 : Marocchini !
 Insegnante : Quindi, in generale possiamo mettere Africani?
 Vari alunni : Sì
 Insegnante : Quindi. Non sono soltanto Marocchini. Africani in generale quindi le persone di colore.
 Vari alunni : Russia.
 Insegnante : I Cinesi in quale continente- Qualcuno sa in quale- di quale continente e:: fanno parte ? I Cinesi. Cina. Il continente giallo qual è ?
 Alunno ? : Asia !
 Insegnante : Quello che abbiamo- Bravo. Quindi anche i Russi.
 Alunno 3 : Maestra, Russi.
 Insegnante : Va bene. A volte- Ma tu in che- ? Vediamo parliamo di Ibla. Come immigrati, a Ibla, chi avete incontrato ? Anche nella nostra-
 Alunno2 : Al ricovero!
 Insegnante : Anche nella- nella nostra scuola- Scusa Giacomo. Nella nostra scuola ci sono stati anche- abbiamo avuto anche dei compagni.
 Alunno1 : Sì !
 Insegnante : Eh, ve lo ricordate ?
 Alunno ? : Rumeni !
 Insegnante : E di dov'erano? Bravo ! Rumeni allora-
 Alunno ? : Russi
 Insegnante : Rumeni (*scrive alla lavagna*) La mamma di Totò- La mamma di Totò che vive però ormai da tanti tanti anni a Ragusa è- è Rumena. (.) Si si si si. (*verso di me*) La signora si è [integrata bene (.)].
 Alunno ? [Poi c'è
 anche Dorian che è Polacco.
 Insegnante : (*verso gli alunni*) Polacco, Dorian, che lo dicevamo. (*verso di me*) Abbiamo proprio un compagno polacco, Dorian, di origine pola- che ha una sorellina piccola in prima.

(extrait 09-B_definizione di immigrazione)

L'enseignante ne montre aucun signe de considérer ce sujet comme gênant ou délicat à traiter devant une observatrice externe qui, par ailleurs, a demandé d'enregistrer le cours et a bien positionné son dictaphone allumé sur la table. Au début, elle recommence sa phrase à plusieurs reprises, mais ces disfluences nous semblent moins indiquer une gêne avec le sujet, que des réflexions pour trouver la bonne entrée en matière, typique d'un début du cours. L'absence de gêne est confirmée par les tours de parole suivants, où les enchaînements redeviennent fluides, y compris au moment de l'évocation des différents groupes d' « immigrés ».

Bien que l'enseignante ait demandé une définition du terme immigration, elle ne reprend pas ses élèves lorsqu'ils commencent à se livrer à une simple série de références ethno-raciales, qui s'enchaînent, elles aussi, sans disfluences. Lorsqu'un des élèves affirme qu'un immigré serait « UN NOIR ! Un qui vient d'Afrique ! », l'enseignante ne reproche pas cette formulation, mais paraît tout simplement la trouver incomplète (« Mais seulement d'Afrique ? »). Juste après, lorsqu'un autre élève crie la catégorie « Marocchini », l'enseignante reprendra elle-même la référence phénotypique, en suggérant une équivalence entre « Africains en général » et « les personnes de couleurs », reliant les deux par « *quindi* » (donc).

Les références nationales et phénotypiques s'enchaînent. L'exercice semble passer rapidement de la recherche d'une définition du phénomène migratoire à un *brainstorming* des différents groupes d'immigrés, dirigé par les questions socratiques de l'enseignante. Arriver à nommer plusieurs

groupes d'immigrés se configure dès lors comme une preuve de connaissance (si ce n'est de conscience interculturelle). L'échange devient aussi une occasion pour réviser des notions de géographie (« Quelqu'un sait dans quel continent euh:: font partie les Chinois ? »).³²⁶ Il est d'ailleurs intéressant de noter que la catégorie « Marocains » est traitée par l'enseignante comme trop particulière, les catégories « Africains » et « personnes de couleur » étant retenues comme plus pertinentes.

Notons que l'enseignante invite les élèves à ne pas réfléchir à l'immigration uniquement d'un point de vue abstrait, mais plutôt à partir de leur expérience concrète. Lorsque certains élèves commencent à mentionner « les Russes », l'enseignante donne une ratification faible (« *Va bene. A volte-* »), puis oriente ses questions sur leur expérience directe (« *Ma tu in quale- ?* ») dans le quartier (« *Vediamo parliamo di Ibla* ») et dans l'école (« *Anche nella nostra scuola...* »). Cela devient l'occasion pour évoquer « la mère de Totò », qui est catégorisée comme « Roumaine » en dépit de sa résidence à Raguse depuis de très nombreuses années. La prosodie que l'enseignante utilise et l'expression « oui oui oui » suggèrent que l'identité roumaine de la dame est ici présentée comme une information dont les élèves n'étaient pas forcément déjà au courant. L'évocation de ces appartenances n'est pas du tout traitée interactionnellement comme une façon de stigmatiser ces personnes, mais au contraire de valoriser la différence et leur « intégration » dans la vie locale : certains, comme la mère de Totò, seraient tellement « intégrés » que l'on pourrait même oublier ou ne pas s'apercevoir qu'ils sont, *en réalité*, « immigrés ».

Ces catégorisations tendent en effet à être employées pour se référer tout aussi aux « étrangers » et aux « immigrés » de nationalité italienne. C'est ce qui se produit par exemple lors des réunions hebdomadaires d'une association d'aide aux plus démunis que j'aurai l'occasion de suivre à plusieurs reprises. Les activités de ce groupe ne diffèrent pas beaucoup de celles des bénévoles de l'exemple en début de chapitre : il s'agit d'aide matérielle, distribution de vêtements et de nourriture, ainsi que d'aide économique pour payer les factures et les loyers. Les réunions hebdomadaires visent à analyser les sollicitations reçues par les différentes paroisses du réseau au cours de la semaine et à débattre collectivement sur la réponse à donner. Les membres sont presque exclusivement des femmes : toutes retraitées, à l'exception de Serena, qui a 25 ans et s'occupe de la partie administrative en bénéficiant d'un contrat du service civique. La réunion est organisée et gérée par Rosa, une dame d'environ 75 ans qui a une formation de psychologue.

³²⁶ La référence au « continent jaune » pourrait ici paraître particulièrement chargée. Nous n'avons pas pu revenir sur ce point avec la classe. L'impression est que l'enseignante fasse référence à un exercice préalable, où les élèves ont colorié l'Asie en jaune (« Le continent jaune, c'est lequel ? Celui que nous avons- »). Le fait que cette couleur soit souvent associée localement à la peau asiatique (voir échange entre Giorgio et Roberto plus haut) n'est pas rendu pertinent dans l'interaction.

En retraçant les différentes personnes qui ont contacté les paroisses au cours de la semaine, les bénévoles n'hésitent pas à inclure des informations sur l'appartenance ethno-raciale de chaque demandeur. Si certains sont qualifiés de « Ragusains » (ou d'« Italiens³²⁷ »), ces termes cessent d'être utilisés dès lors que le demandeur a un nom à consonance étrangère. Dans ce cas, les bénévoles qualifient les personnes d'Albanais, de Roumains, de Tunisiens... Une fois, assise juste à côté du registre et pouvant voir clairement la photocopie de la carte d'identité *italienne* d'un bénéficiaire auquel le groupe se référait depuis plusieurs minutes en tant que « Tunisien », je demande en aparté à Serena, qui a le registre devant ses yeux :

Noemi : Mais, au fait, cette carte d'identité c'est la sienne ? Du coup il est Italien ou... ?

Serena, en me lisant à nouveau le nom sur la carte d'identité italienne, m'assure :

Serena : Non non, Tunisien : Ahmed Kherchif³²⁸

Linda, la bénévole qui s'occupe de son dossier cette semaine, écoute notre petit échange. Elle hoche la tête en direction de Serena et confirme qu'il s'agit bien d'un « Tunisien ». Puis elle et Serena reprennent à écouter la conversation principale.

(carnet de terrain)

Le nom de l'utilisateur devient ici un ersatz de son identité ethno-raciale, en dépit d'une carte d'identité italienne. Le fait de lui attribuer une nationalité spécifiquement *tunisienne* ne vient bien sûr pas de nulle part. Lors de la première prise de contact avec l'association, comme on me l'expliquera ensuite, les bénévoles lui avaient posé des questions sur sa provenance, et l'homme avait fait référence à la Tunisie. Cet élément est donc retenu et utilisé par le groupe pour se référer à ce bénéficiaire (sans que cela ait de véritable utilité pratique pour l'identifier, puisqu'il y a plusieurs autres « Tunisiens » sur la liste...). Notons que cet échange se passe avec Serena, qui a 25 ans. Ce point n'est pas sans intérêt car, si nous avons observé des différences importantes en termes de lexique en fonction des générations, l'âge n'explique pas tout : les plus jeunes aussi peuvent manier ces catégorisations (en tout cas, certaines catégorisations, notamment celles qui renvoient à des nationalités ou à des statuts juridiques) sans précautions particulières.

Dans tous ces exemples, il ne s'agit pas ici de l'obtention d'un accès à des « coulisses » particulières, où l'on aurait eu l'occasion inédite d'accéder à une parole plus relâchée. Il s'agit ici d'une réunion associative, donc d'un contexte semi-public, où ma présence – carnet et stylo à la main – rend l'échange peut-être encore davantage public que d'habitude. À la différence d'autres situations, d'ailleurs, ma présence ici était particulièrement remarquable : premièrement, j'avais eu accès à ces réunions tout en n'étant pas une paroissienne ni une bénévole de l'association. J'avais dû expliquer longuement mon rôle de doctorante en sociologie pour contrer les résistances de l'organisatrice, qui s'inquiétait de la confidentialité des données (en référence au caractère

³²⁷ Lorsque le lieu de naissance et/ou le nom de famille indiquent des origines en dehors de la Sicile.

³²⁸ Nom et prénom ont évidemment été anonymisés.

« honteux » de la pauvreté, voir chapitre 8). Mon rôle dans ces réunions n'était donc pas une simple présence en arrière-plan : j'étais ratifiée comme observatrice externe, quoiqu'ayant tissé de bonnes relations avec le groupe au fil du temps. Deuxièmement, ma présence était d'autant plus remarquable vu la différence d'âge considérable par rapport aux bénévoles : avec Serena (qui occupait une place séparée, assise derrière un bureau sur le côté de la salle, et non comme moi directement dans le cercle formé par les bénévoles), nous étions les seules participantes de moins de 60 ans. Le fait que ces échanges se produisent en ma présence est donc d'autant plus un signe de leur « normalité » du point de vue des interactants.³²⁹

Les bénévoles de ce groupe ne sont pas les seules à faire primer explicitement les considérations phénotypiques sur les statuts juridiques. Des cas de « dissonances cognitives » (Festinger 1957) entre apparence physique et nationalité sont d'ailleurs régulièrement rapportés par les premiers concernés. Semere, 35 ans, italien d'origine érythréenne qui travaille comme interprète auprès du commissariat de police de Raguse, me raconte par exemple la fois où il s'était rendu à ce même commissariat pour renouveler son propre passeport italien. Alors qu'il était en train d'attendre son tour au guichet, un collègue lui aurait crié : « Noooooon Semere !! Tu dois pas venir ici ! Pourquoi tu demandes pas ??! ». L'employé l'aurait sermonné que pour renouveler ses documents Semere était censé remplir un formulaire différent de celui qu'il avait entre les mains et attendre au « guichet immigration » de l'autre côté de la pièce (mais qu'il pouvait demander de sauter la queue, du moment où il était un collègue). Semere se serait ainsi trouvé à devoir expliquer à son collègue qu'il est en fait *Italien* et qu'il était donc en train d'attendre au bon guichet. En concluant cette anecdote, Semere commente : « Ça arrive tout le temps. Alors après ils s'excusent : 'Nooooon, désoléééé... ! Mais pourquoi tu ne nous l'as pas diiiiiit ?? Moi je pensaaaaais...' – Eh, je pensais, je pensais... ! ».

Dans son récit, Semere reconnaît les « bonnes intentions » du collègue, même s'il se dit agacé par le parti pris contenu dans sa remarque. En effet, l'employé connaît Semere personnellement et – d'après ce qu'en dit Semere – semblerait bien disposé à lui accorder les petits privilèges disponibles aux collègues (en lui proposant par exemple de sauter la queue). D'une façon similaire, Fahad, d'origine éthiopienne ayant obtenu la nationalité italienne³³⁰ il y a quelques années, commente que ses interactions avec la Police sont paradoxalement devenues plus compliquées depuis qu'il a été naturalisé :

³²⁹ À aucun moment les interactants – ni Rosa, ni Serena, ni les bénévoles – ne sont revenus sur ces échanges, en les qualifiant *a posteriori*.

³³⁰ Notons aussi que la formulation la plus couramment utilisée à Raguse pour parler des personnes naturalisées est « il/elle a la citoyenneté italienne (*ha la cittadinanza italiana*) », une formulation qui met l'accent sur la citoyenneté comme attribut extérieur, lié à l'obtention de droits civiques, plutôt qu'à l'identité culturelle. Cela diffère de l'expression que l'on retrouvait le plus souvent à Béziers, correspondant à la formulation non-marquée en France, qui était plutôt « il/elle est Français.e » (ou, moins souvent, « il/elle est devenu.e français.e »).

Je leur donne mon passeport, ils [les policiers] se le retournent entre les mains, et après ils me demandent : « Mais le titre de séjour tu l'as ou pas ?? ». Et tu essaies de leur expliquer que non, que tu l'as pas parce que t'es Italien... Quand t'es étranger, au moins, tu leur donnes ton titre de séjour en règle et ça leur va. Mais ils ne conçoivent pas que tu puisses être Italien. 'Fin, il valait mieux ne pas être Italien : maintenant les contrôles de Police me prennent beaucoup plus de temps !

Gli do il passaporto, loro se lo rigirano tra le mani e poi mi chiedono : « Ma il permesso di soggiorno ce l'hai o no?? ». E tu cerchi di spiegargli che no, non ce l'hai perché sei Italiano... Quando sei straniero almeno gli dai il tuo permesso di soggiorno in regola e gli va bene. Ma non concepiscono che tu possa essere Italiano. Vabbé insomma, era meglio non essere Italiano: adesso i controlli di polizia mi prendono un sacco di tempo in più!

(carnet de terrain)

Nous n'avons pas besoin de présumer du « racisme » de la part de ces policiers – dans tous les cas, ce n'est pas ainsi que les acteurs locaux en parlent, même pas Semere et Fahad. Ce qui émerge est plutôt la primauté accordée aux phénotypes, en lien avec une certaine inexpérience de situations où une personne de nationalité italienne n'aurait pas un aspect ou un nom reconnu comme « typiquement » italien (nous reviendrons plus en détail sur ce point dans la quatrième partie de la thèse). Encore une fois, nous voyons le risque d'utiliser le concept de « racisme » comme catégorie d'analyse. Il convient plutôt de le retenir uniquement comme une catégorie de la pratique, c'est-à-dire une qualification hautement indexicale et rendue pertinente (ou pas) par les acteurs eux-mêmes.

Or, on pourrait objecter que la presque totalité des cas analysés jusque-là concernait des situations reconnues par les participants comme *homogènes* d'un point de vue ethno-racial. Cela s'explique par le fait que les contextes d'interaction hétérogènes sont très rares à Raguse : la séparation spatiale, professionnelle et sociale entre « Ragusains » et « immigrés » (ou « étrangers ») est telle que les interactions entre les deux relèvent presque de l'exception (voir quatrième partie). Les situations hétérogènes tendent à être limitées à des lieux et des contextes d'interaction spécifiques : principalement les commerces (où les interactions restent néanmoins très limitées et d'ordre pratique), les centres d'accueil, les associations de bénévolat, la Police et l'école. Analyser ces cas nous permet alors de voir que les références ethno-raciales ne font pas l'objet de disfluences langagières même lorsque des personnes reconnues localement comme potentiellement concernées par la catégorie en question sont présentes dans l'interaction. En somme, alors qu'à Béziers nous avons constaté que la présence de l'Autre n'était même pas *nécessaire* pour l'enclenchement de la réflexivité langagière sur les catégories ethno-raciales, à Raguse la présence de l'Autre n'est pas *suffisante*. Prenons un exemple.

Nous sommes dans une école du centre-ville, que l'on me présente à plusieurs reprises comme un modèle pour un travail « interculturel » réussi. L'une des raisons pour lesquelles je les contacte est que j'ai entendu à plusieurs reprises que les enseignants de cette école font un travail

« extraordinaire » avec les enfants d'origine étrangère. Je demande donc à assister à une autre heure de « citoyenneté » avec des élèves de 9-10 ans. Deux classes ont été réunies ; il y a donc deux enseignantes présentes. Le cadre est très bruyant : les élèves se déplacent dans la salle et parlent à voix très élevée, ce qui semble obliger les enseignantes à crier encore plus fort pour se faire entendre. L'objet de la discussion est « les plats typiques » et une des enseignantes commence à donner des devoirs pour la fois d'après : une recherche sur les plats typiques des pays d'origine de chacun.

Bruit de fond fort et constant. Enseignante1 écrit au tableau, en se tournant régulièrement pour regarder les enfants. Enseignante2, assise à côté de moi, regarde les enfants.

Enseignante 1: Puisqu'on a- PUISQU'ON A DORIAN QUI EST POLONAIS, des plats typiques alors disons de la Pologne. (*écrit au tableau*). De la Roumanie, puisqu'on a:: euh Totò qui est Roumain

Totò : °Et de Vénétie !°

Enseignante1: de la Roumanie

Elève : (Ah mais) Totò est Roumain !

Totò : ET DE VENETIE !

Enseignante 2 : (*dans mon oreille*) °Parce qu'il a grandi en Vénétie°

Insegnante 1 : Visto che abbiamo- visto che abbiamo Dorian che è Polacco, dei piatti tipici allora diciamo della Polonia. (*scrive alla lavagna*) Della Romania visto che abbiamo:: eh:: Totò.

Totò : °E del Veneto !°

Insegnante 1 : Della Romania

Elève : (Ah ma) Totò è Rumeno !

Totò : E DEL VENETO !

Insegnante 2 : (*verso di me all'orecchio*) °Perché è cresciuto in Veneto°

(extrait 09-F_Totò è Rumeno + carnet de terrain, 27 février 2020)

Cette scène montre bien que la présence de quelqu'un reconnu comme Autre n'est pas suffisante en soi pour que la catégorie ethno-raciale le concernant soit traitée comme délicate par les non-concernées. Remarquons que dans cette interaction je suis assise à côté de la deuxième enseignante, face aux élèves, un carnet à la main et un dictaphone allumé sur le bureau. L'interaction se configure donc comme étant relativement publique. Malgré cela, le sujet n'est pas traité comme délicat – ni par les enfants ni, surtout, par les enseignantes.

Nous voyons l'enseignante attribuer à Totò la catégorie de « Roumain » et Totò contester cette catégorisation ou, au moins, essayer de la qualifier : il est *aussi* de Vénétie. La première fois, Totò prononce cela à voix plutôt basse³³¹, mais lorsque l'enseignante ne réagit pas et qu'un camarade de classe répète la catégorisation de Totò comme Roumain (soit dans une forme de surprise pour

³³¹ Dans l'enregistrement ce passage est presque inaudible (notamment à cause du bruit de fond), mais au moment de l'interaction en classe la phrase était claire – je l'avais notée sur carnet. De même pour la remarque de la deuxième enseignante à mon oreille.

l'information, soit de moquerie), celui-ci le répète à voix bien élevée. Malgré cette répétition, cela ne suscite pas de véritable prise en charge de la part des enseignantes.

Dans cette interaction, le statut de Totò se rapproche de ce que Goffman appelle les « non-personnes » (Goffman 1963, p. 84), à savoir des participants à une situation d'interaction dont la présence est pourtant ignorée, comme s'ils n'étaient pas là. Cela n'est pas tout à fait le cas de Totò : il s'agit clairement d'un participant ratifié à l'échange – non seulement parce qu'il est un élève de la classe, mais parce qu'on parle très directement de lui ici. La première enseignante ne tient pas compte de la clarification apportée par Totò : aux fins de l'exercice, la catégorie Vénitien émerge comme moins pertinente que celle de Roumain. La deuxième enseignante réagit à la deuxième intervention de Totò avec sa clarification à mon oreille : l'élève aurait *grandi* en Vénétie – ce qui, semblerait être le sous-texte, ne le rend pas moins « Roumain » pour autant. Totò a donc été entendu finalement. Mais sa remarque n'est pas vue comme soulevant un problème délicat sur les appartenances. La catégorie « Roumain » n'est jamais remise en cause en elle-même par les enseignantes (ni par les autres élèves), et ne déclenche pas non plus de justification sur son utilisation. À l'inverse de ce que nous avons observé à Béziers, les enseignantes invitent Totò à mettre les appartenances ethno-raciales de sa famille *plus en avant*.

L'invitation est, pour ainsi dire, à se penser davantage d'un point de vue holiste naturalisant. Autrement dit, Totò va être davantage pris en compte, il va « exister davantage » dans cette interaction s'il admet d'être Roumain que s'il revendique une identité italienne (ou vénitienne). Il ne s'agit pas, pour l'enseignante, de le reléguer à une identité étrangère afin de l'exclure, mais bien au contraire afin de lui donner un statut : c'est justement le fait de représenter un « Autre » qui se voit ici valorisé. En somme, d'une façon tout à fait opposée à ce que nous avons observé à Béziers, si Totò veut se faire approuver ici, il doit accepter de se dire « Roumain » et non pas « Italien ».

Il ne s'agit pas d'affirmer qu'à Raguse les acteurs s'autorisent à dire des choses « racistes » en présence des premiers concernés. Au contraire, nous verrons que ce qui est reconnu localement comme relevant du « racisme » est généralement sanctionné, y compris dans des situations d'interactions homogènes du point de vue ethno-racial. Mais lorsque ce qui se produit n'est *pas* reconnu comme raciste – ici, par exemple, la simple évocation d'une différence ethno-raciale – cela ne déclenche pas de précaution particulière, et cela même en présence d'un membre potentiel de la catégorie.

Le cas des blagues à connotation ethno-raciale

Les exemples précédents montrent donc que, de façon générale, les catégorisations ethno-raciales tendent à ne pas être traitées interactionnellement comme délicates. Doit-on alors en déduire qu'à Raguse on peut dire n'importe quoi sur ces sujets ? Commençons par un élément qui pourrait laisser penser cela : les blagues à connotation ethno-raciale, y compris dans des contextes publics, voire institutionnels.

De retour d'un après-midi de bénévolat auprès de la Protection Civile, pendant la crise sanitaire, je marche avec Alice (restauratrice, 48 ans) et Modou (serveur, 27 ans). Nous sommes arrêtés par la Police, qui nous demande nos papiers et un justificatif de déplacement. C'était la période du premier confinement Covid, personne n'était autorisé à l'extérieur, sauf dans des cas exceptionnels.³³² Le policier commence en questionnant Alice et moi, nous adressant la parole d'une façon ferme et communiquant nos informations à la Centrale de Police par téléphone.³³³ Ensuite, c'est le tour de Modou. Encore une fois, le policier communique les informations sur son document aux collègues de la Centrale, mais le ton se fait tout d'un coup plus léger :

Alors, nom de famille : *Jammeh*. Donc : Juventus – Ancona – double Milano – Empoli - Hotel. Tu as besoin des prénoms aussi ? Y'en a dix-huit... On fait sans ? On fait sans.
((Petits rires de la part de tous les présents))

(carnet de terrain)

Les phénotypes et les différences ethno-raciales sont abordés avec une insouciance qui diffère considérablement de ce que l'on avait observé sur le terrain biterrois, où ces références faisaient l'objet soit de précautions soit, au contraire, d'une *ostentation* d'insouciance (chapitre 1). Ici, en revanche le policier traite l'examen du document de Modou avec une légèreté qui vise à susciter les rires – ce qu'il obtient d'ailleurs, à la fois de la part de son co-équipier et de notre groupe. En premier lieu, pour épeler le nom de famille de Modou à son collègue au téléphone, le policier utilise l'alphabet phonétique italien (A comme Ancona, E comme Empoli). Cependant, à la place de « J », qui serait épelé « *ii lunga* », ou alors « J comme Jolly » ou « J comme Jesolo », le policier opte pour l'équipe de football Juventus – s'éloignant ainsi de l'alphabet phonétique officiel. Ce choix est facilement repérable comme marqué et contribue à teinter l'interaction de sarcasme. À cela s'ajoute, sur la fin, sa renonciation à épeler les prénoms de Modou, qui seraient trop nombreux (« dix-huit » étant facilement repérable comme une hyperbole).

Plusieurs choses se jouent dans l'échange. D'une part, les justificatifs de déplacement de notre petit groupe étant en règle, la tension du début de l'interaction s'était visiblement déjà relâchée.

³³² L'exercice de bénévolat pour la distribution d'aide alimentaire faisait partie de ces cas.

³³³ À l'époque, les personnes arrêtées en cours de déplacement pouvaient être questionnées et leurs noms étaient rentrés dans une base de données recueillant les personnes ayant été testées positives à la Covid ou toute autre personne devant respecter un confinement intégral.

Ainsi, lorsque le policier en arrive à examiner le document de Modou, les suspicions d'une violation du confinement avaient déjà été largement évacuées et il s'agissait simplement de porter à terme le protocole en communiquant tous les noms à la Centrale. La légèreté avec laquelle le policier gère cette séquence peut donc être partiellement comprise dans ce cadre. Plus précisément, c'est dans ce cadre que Modou et Alice comprendront l'interaction : cette dernière rigolera par exemple après-coup que le policier « a dû croire qu'il avait attrapé les criminels du siècle » et que, s'apercevant finalement de l'erreur, avait essayé de « jouer le sympa » (*fare il simpatico*).

Il n'en reste pas moins que cette séquence se produit en correspondance de l'examen des documents de Modou et que le sarcasme prend appui sur des éléments potentiellement connotés au niveau ethno-racial : la lettre « J » (rare dans les noms italiens), les prénoms très nombreux et demandant supposément beaucoup d'efforts pour les épeler sont tous des éléments qui renvoient à l'étrangéité, ou au moins à la différence, de Modou. Une partie de la littérature académique à ce sujet tend à qualifier ce genre de propos de « raciste », dans le sens d'une expression de supériorité entre groupes ethno-raciaux. Dans son ouvrage *The language of white racism*, l'anthropologue linguiste Jane Hill (2008) examine par exemple l'insertion d'expressions en espagnol dans le parler anglais américain de la population Blanche (par ex. « I'm gonna go, *hasta luego* »). En montrant que ce genre de *code switching* vers l'espagnol est régulièrement associé au registre de l'informalité et de l'humour, l'autrice maintient que cela exprime une idéologie langagière raciste qui considère l'espagnol une langue moins sérieuse que l'anglais. L'étude de Hill a le mérite d'attirer l'attention sur les sous-entendus, y compris infériorisants, qui peuvent être activés lorsque la forme d'un propos suscite les rires. Cependant, il nous semble que dans le cas de l'interaction entre Modou et le policier, si ces remarques sont exprimées et reçues interactionnellement de façon si légère, c'est précisément qu'elles ne sont pas interprétées comme étant « racistes », mais à la rigueur comme étant de blagues faciles ou forcées (d'où Alice qui se montre peu impressionnée par les tentatives du policier de « jouer le sympa »). Il n'est d'ailleurs pas un hasard que ni Modou ni Alice ne qualifieront les expressions du policier comme « racistes ». Cela est particulièrement intéressant dans le cas d'Alice, qui est proche des milieux militants de gauche et qui ne cache pas une certaine antipathie vis-à-vis de l'institution policière en tant que telle : malgré cela, elle ne relèvera aucune intention éminemment « raciste » de la part du policier vis-à-vis de Modou. Autrement dit, le simple fait de relever une différence ethno-raciale n'est pas interprété localement comme étant nécessairement une expression de supériorité.

Notons en revanche que ces blagues ne concernent pas uniquement les *étrangers*. Au contraire, ce genre de blagues est régulièrement produit aussi à propos d'autres Italiens ou d'autres Siciliens (c'est-à-dire, c'est des blagues sur tout type d'appartenance ou de différence ethno-raciale, dans

son acception locale). Lors d'une soirée, par exemple, Leonardo (47 ans, réalisateur) raconte, visiblement énervé, de s'être fait voler sa voiture la dernière fois qu'il a visité Catane, en concluant qu'« à chaque fois que j'ai eu affaire à des *Catanesi* ça s'est mal terminé ». À cela, son amie Rebecca (49 ans, actrice de théâtre) s'exclame : « ces putains de *Catanesi* ! (*'sti mincia di Catanesi* !) ». Tout de suite après avoir prononcé cette phrase d'un ton sérieux (relançant d'ailleurs Leonardo sur d'autres mauvaises expériences avec des *Catanesi*), elle la répète à voix plus élevée et en direction d'Ivo, un de leurs meilleurs amis et lui-même originaire de Catane, qui se trouve à quelques mètres de distance. Cette répétition se configure alors interactionnellement comme une blague, visant à susciter les protestations de l'ami et à rejouer ainsi une joute habituelle. D'une part, Ivo est considéré un *Catanese sui generis* par Leonardo et Rebecca – son choix de quitter Catane pour s'installer à Raguse est souvent apporté comme preuve de cela. D'autre part, ces remarques peuvent parfois être produites sur un ton qui croise le sérieux et l'humoristique : en prenant appui sur des faits négatifs bien que traités comme tout à fait réels (le vol d'une voiture), les acteurs s'autorisent à convoquer sérieusement la réputation négative des *Catanesi*.

On pourrait alors être tentés de conclure que, à la différence du contexte biterrois, le « racisme » ne fait pas du tout partie de l'horizon interprétatif des acteurs ragusains. Mais cela ne serait pas tout à fait correct. Lors d'un entretien, par exemple, Gaspare, 67 ans, militant et ancien coordinateur du siège local d'un grand syndicat national (l'équivalent de la CGT en France), me parle de la situation de déclin économique qui caractériserait Raguse depuis quelques décennies. À l'issue de l'entretien, lorsqu'on est déjà sorti de son bureau et qu'on marche ensemble dans la même direction, Gaspare ajoute quelques éléments sur l'histoire économique de Raguse. En restant sur le même ton factuel qu'il avait utilisé au cours de l'entretien, il me lance :

Gaspare : À l'époque, à Raguse il y avait aussi plein d'industries, des entreprises de produits de nettoyage... On travaillait beaucoup ! On exportait même en Afrique, pour te donner une idée... En plus c'était bien d'exporter ces produits là-bas : qu'ils se lavent un peu !

Gaspare s'arrête et me regarde.

Je fais un petit rire.

Il rit à son tour.

Gaspare : A quell'epoca a Ragusa c'erano un sacco di fabbriche, anche delle aziende di detersivi e prodotti per le pulizie... Si lavorava molto! Si esportava anche in Africa, per darti un'idea... Che poi era un bene esportare quei prodotti lì: che si diano una lavata!

(carnet de terrain)

J'ai pu recueillir plusieurs dizaines de blagues de ce type à Raguse, en différentes situations d'interaction et avec des interlocuteurs ayant, *a priori*, des propriétés sociales différentes. Une autre fois, par exemple, je participe à une soirée entre amis : nous sommes un peu plus d'une trentaine, hommes et femmes, tous autour des 25-30 ans. L'occasion est la soirée finale d'un

festival national de musique (« *Sanremo* »), que l'on prévoit de regarder collectivement dans le salon. À part moi, il s'agit exclusivement de personnes reconnues localement comme nées et grandies à Raguse et issues de familles sans passé d'immigration. Bien qu'ils se connaissent tous à peu près, il s'agit de groupes d'amis (« *comitive* ») différents. La force des liens d'interconnaissance et d'amitié est donc variable, certains ayant fait l'école ensemble, d'autre s'étant rencontrés à des activités de la paroisse, d'autres encore étant des « amis d'amis ». La soirée se tient chez l'un d'entre eux, dans une maison en centre-ville.

À un moment, je me retrouve dans la cuisine, avec une dizaine de personnes. Quatre sont assises sur un canapé et répondent ensemble à un quiz sur un smartphone. D'autres, près de l'évier, rincent des assiettes, pendant qu'un autre cherche une bière dans le frigo. D'autres encore, autour de la table, bavardent en grignotant quelque chose. Une assiette de kumquat – variété de fruits généralement appelée en italien « *mandarino cinese* » (mandarine chinoise) – est amenée à table. L'ambiance est assez bruyante – on entend de la musique depuis le salon (où une autre partie des invités s'est réunie), la vidéo Youtube, l'eau de l'évier et les bruit des différentes conversations. L'échange se produit donc à voix très élevée.

Teresa : Mais qu'est-ce que vous mangez ?
 Gianni : C'est des mandarines chinoises ?
 Teresa : Elles ont le coronavirus !
 ? : CORONAVIRUS !!
 ((Rires))
 Teresa : Putain, à propos de Chinois ! Je veux dire, je vais- j'arrive à Malpensa,³³⁴ je descends de la navette, je prends la valise, je vois à mon côté : « Wuhan ».
 ((Rires))
 Putain, je lève la tête : trois- une famille de trois Chinois ! Moi : « Putain merde !! »
 ((Rires))
 ((Teresa – qui entretemps est en train de lire à voix haute les questions d'un quiz sur internet³³⁵ – explique que 111 Chinois sont actuellement accueillis dans la ville de Pavie, où elle étudie))
 Ciro : Mais tu les as rencontrés, ces étudiants chinois ?
 Gianni : Mais non, mais comment tu fais pour les reconnaître ? Ils sont tous pareils, ces Chinois ! Ces stéréotypes ! ((il glousse))

Teresa: Ma cosa state mangiando?
 Gianni: Sono mandarini cinesi ?
 Teresa: C'hanno il coronavirus !
 ? : CORONAVIRUS !
 ((risa))
 Teresa: Minchia a proposito di Cinesi ! Cioè vado- arrivo a Malpensa, scendo dalla navetta, prendo la valigia, vedo accanto a me "Wuhan".
 ((risa))
 Minchia, alzo la testa: tre- una famiglia di tre cinesi! Io « porca puttana!! »
 ((risa))
 Teresa (che nel frattempo sta facendo un quiz sul cellulare) spiega che 111 studenti cinesi si trovano attualmente a Pavia, dove lei studia.
 Ciro: Ma tu li hai incontrati questi studenti cinesi?

³³⁴ Aéroport de Milan.

³³⁵ C'est pourquoi dans l'enregistrement au milieu de la conversation Teresa s'arrête pour demander à voix haute : « Comment s'appelle le petit d'un chat ? » (*come si chiamano i cuccioli di gatto ?*).

Gianni: Ma no ma come fai a riconoscerli ? Sono tutti uguali, 'sti Cinesi ! Questi stereotipi !
((ridacchia))

(extrait 09-C_mandarini cinesi)

Dans les deux interactions reportées ci-dessus figurent donc une ou plusieurs blagues à connotation ethno-raciale, et même plus spécifiquement phénotypique : dans le premier cas, le commentaire de Gaspare (« qu'ils se lavent un peu ! ») se réfère soit directement à la peau noire, soit à une idée plus générale de « saleté » qui caractériserait l'Afrique. Dans le second dialogue, une première blague porte sur les mandarines qui en étant « chinoises » seraient porteuses de Coronavirus et une deuxième sur l'idée d'une similarité phénotypique très forte entre asiatiques qui empêcherait de reconnaître les étudiants et d'entretenir de relations avec eux.³³⁶

Dans les deux cas, les rires des participants montrent que, malgré la prosodie « sérieuse » dans laquelle ces affirmations sont prononcées, elles sont bien reconnues en tant que blagues. Plus précisément, c'est le fait que Gaspare et Gianni rigolent eux-mêmes qui ratifie le manque de sérieux dans leurs affirmations (voir à ce propos Schegloff, 2007, p.13-27). Mais cela nous permet aussi de mieux spécifier que ce qui fait rire ici n'est pas le contenu de l'énoncé en soi, mais son rapport dialogique avec le répertoire du « discours raciste ». Autrement dit, ces énoncés font rire car ils sont *ironiques* – et entendu comme tels en raison d'un espace rhétorique partagé.

Rigoler du discours raciste : le rôle de l'ironie

Comme le résume bien la conversationnaliste Manon Him-Aquilli, la portée humoristique d'un énoncé ironique réside dans « une dissonance contextuelle entre l'attendu et l'exprimé » (2020, p.3). À la fois Gaspare et Gianni formulent des énoncés qui ne paraissent pas cohérents avec la façon dont ils se rendent descriptibles par ailleurs (un militant syndicaliste, un jeune de gauche hautement diplômé). Ce n'est pas tant que ces locuteurs disent le contraire de ce qu'ils pensent, mais qu'ils prennent en charge le discours d'un tiers (plus ou moins indéfini ou imaginaire), dont ils se moquent. L'ironie a donc des implications relationnelles fortes : dans les deux cas, nous pouvons déceler une référence dialogique au « discours raciste », qui associerait les Africains à la saleté et les Chinois à une même apparence. Comme Ducrot le souligne, toutefois, l'ironie dépasse le cadre du discours rapporté : « car il n'y a rien d'ironique à rapporter que quelqu'un a tenu un discours absurde. Pour que naisse l'ironie, il faut que toute marque de rapport disparaisse, faire 'comme si' ce discours était réellement tenu, et tenu dans l'énonciation elle-même » (Ducrot 1984,

³³⁶ Il faut souligner, que de la même façon dont nous avons vu que la culturalisation s'applique tantôt aux Autres tantôt au "Nous" ragusains (chapitre 8), la phénotypisation est un processus souvent appliqué aux Italiens du Nord (qui seraient trop « blancs », voir aussi Casati 2015), ainsi qu'aux Méridionaux/Siciliens (et par extension aux Ragusains), dont la couleur les rapprocherait des « arabes », et pour laquelle ils auraient été discriminés par le passé.

210). Le locuteur fait en somme semblant d'adhérer à un discours qu'il rejette (Perrin 1996, p.145). C'est seulement à l'aide d'indicateurs contextuels – tels qu'un regard ou, comme dans ces cas, le rire – que le locuteur met de la distance entre soi-même et l'énoncé, en le présentant ainsi comme absurde ou contrefactuel. De ce point de vue, l'ironie a pu être définie comme un « commentaire métapragmatique implicite » (Duranti 1997, p.296). Ces séquences démontrent donc un niveau élevé de réflexivité langagière de la part des participants. En effet, le propre de ces interactions est leur positionnement constant à la lisière entre sérieux et humour : c'est justement la proximité dangereuse avec le « discours raciste », le brouillage entre ce qui est familièrement appelé « premier degré » et « second degré », qui provoque les rires : ces séquences sont donc la démonstration pratique que de la réflexivité est nécessaire pour la production et la gestion de l'ironie. Seulement, cette réflexivité ne prend pas les mêmes formes que l'on avait observées à Béziers.

Sur le terrain biterrois, nous avons en effet déjà remarqué des reprises et des mises à distance du « discours raciste » (voir notamment les chapitres 2 et 4). Cependant, ce genre de propos ironique, qui est extrêmement fréquent sur le terrain ragusain, n'apparaissait que très rarement sur le terrain biterrois. Lorsque nos acteurs faisaient référence, négativement, au discours « raciste » ou « bien-pensant », celui-ci apparaissait généralement sous la forme de discours rapporté explicite, le locuteur performant de l'*indignation* vis-à-vis du contenu du discours.³³⁷ Il est possible que cela soit dû à un biais méthodologique et ne prouve bien sûr pas que ce genre d'énoncés ironiques ne se produise pas du tout ; simplement, leur émergence pourrait être davantage restreinte à des cadres particuliers ou moins publics. Sur la base du travail interprétatif ordinaire de « dévoilement de racisme » que les références ethno-raciales tendaient à déclencher chez les acteurs (chapitre 2), l'impression était néanmoins que sur le terrain biterrois les acteurs s'efforçaient de prendre *très explicitement* leurs distances de discours qui auraient pu être interprétés comme racistes, en évitant autant que possible toute ambiguïté, surtout dans les contextes publics.

Un dernier exemple pourra clarifier la façon dont ces dynamiques se déploient dans des situations semi-publiques ragusaines. Un matin d'été, je participe à un congrès réunissant plusieurs syndicats et acteurs associatifs locaux. Lors d'une pause-café, j'entends une dame parler positivement d'une paroisse ragusaine à un petit groupe d'interlocuteurs. Elle dit avoir récemment découvert que la paroisse en question offre gratuitement des repas chauds à toute personne en difficulté :

³³⁷ Par ailleurs, le fait que plusieurs acteurs à Béziers attirent mon attention sur la fréquence de ce genre de blague dans certains milieux nous dit davantage sur l'accroissement de la sensibilité à ce sujet, que sur leur présence objective dans l'espace public (au contraire, justement, comme nous l'avons vu, ces blagues en viennent à susciter de l'indignation même lorsqu'elles sont produites dans des situations reconnues localement comme « privées »).

Femme : C'est vraiment très bien, ils offrent des repas chauds....c'est ouvert aux Italiens aussi...

Un homme se rapproche du groupe et s'insère dans la conversation à voix haute, d'un ton sérieux :

Homme : Ah bon ?! Pour les Italiens aussi ? Ce n'est pas que pour les étrangers ?! On n'avait pas dit : 'Assez avec les Italiens : les étrangers en premier' ? On comprend plus rien !

J'observe la dame passer d'un regard sérieux à un sourire au cours de la prise de parole de l'homme. Suivi par des petits rires de tout le monde.

Donna : No ma sono davvero bravi, offrono dei pasti caldi... E' aperto anche agli Italiani...

Homme: Ma va? Anche agli Italiani? Non era solo per gli stranieri? Non avevamo detto: "Basta con gli Italiani: prima gli stranieri?" Non si capisce più niente!

(carnet de terrain)

Bien qu'elle n'ait pas pu être enregistrée, cette interaction est particulièrement représentative des échanges que j'ai pu observer sur le terrain ragusain. Les interlocuteurs ne se connaissaient pas : ils se présenteront seulement *après* cet échange. L'intervention de l'homme – à première vue insensée – se comprend uniquement en relation dialogique avec le discours d'extrême droite, notamment incarné par Matteo Salvini et son slogan « *Prima gli Italiani* » (les Italiens en premier). C'est seulement avec cet élément dialogique que nous pouvons comprendre cette intervention impromptue, qui se révélera donc être, encore une fois, un renversement ironique.³³⁸ C'est justement sa portée ironique qui provoque les sourires – non sans un temps de pause, nécessaire pour enregistrer le non-sérieux de la phrase. Ces blagues (et les rires qu'elles suscitent) montrent alors que sur le terrain ragusain aussi il y a bien une réflexivité langagière portée sur les discours et sur les sous-entendus racistes que ceux-ci peuvent véhiculer. Simplement, elle ne se déploie pas de la même manière que sur le terrain biterrois.

Nous savons aussi que l'ironie est liée à des formes d'affiliation et de connivence interactionnelles. Ce genre de blagues peut parfois surgir entre « inconnus ». Mais leur formulation peut être interprétée tout au moins comme une *proposition* d'affiliation, la réaction qu'elle suscite étant alors interprétable comme un accueil ou un rejet de cette proposition. Comme l'expliquent Laforest et Moïse,

Dans l'espace social, les réactions contrastées que l'on observe montrent que l'usage des procédés ironiques ... ont toutes les chances de diviser les récepteurs. En effet, l'ironie est affaire de connivence, de partage de références et de normes. Moins il y a de

³³⁸ Ce genre de renversements ironiques sont extrêmement fréquents, et sont même parfois thématiques comme une caractéristique du parler local. Une fois, par exemple, un autre habitant – Giovanni – me donnera cet exemple : « L'autre jour un ami m'a appelé et m'a dit : 'Giovanni, tu dois me pardonner ! J'ai vu tous tes appels mais je ne t'ai jamais répondu ! J'en suis vraiment désolé !' – Je lui ai dit : 'Ne t'inquiète pas. Moi j'essaie (de te joindre), et j'essaierai encore et encore. Tôt ou tard, je me dis que tu me répondras !'. D'après toi, qu'est-ce qui s'est passé dans cette conversation ? ». C'est ainsi que Giovanni m'explique qu'une des spécificités du parler local serait de parler par inversions : lorsque son ami s'excuse de ne pas avoir répondu à ses nombreux appels, il serait en effet en train de le reprocher de ne jamais l'appeler. Or, la façon dont Giovanni répond (« ne t'inquiète pas, moi j'essaie, tôt ou tard tu me répondras... ») exprime bien la façon dont on est censé répondre à ce genre de situations : c'est-à-dire « faire tenir » l'inversion et, partant, l'ironie de la situation. Il s'agit là d'une compétence interactionnelle particulièrement importante.

références communes, plus il y a coexistence d'ensembles différenciés et fragmentation des normes, plus il y a de chances que les discours ironiques connaissent des réactions aussi fortement contrastées (2013, p. 13).

Ces auteures nous aident alors à identifier l'une des différences majeures entre les terrains ragusains et biterrois. Ce n'est pas seulement que les blagues, le sarcasme ou l'ironie – y compris au sujet des différences ethno-raciales – sont particulièrement fréquents dans l'espace public ragusain.³³⁹ Or, beaucoup des exemples que nous avons analysés se sont produits entre acteurs qui se connaissaient peu ou pas du tout : autrement dit, ces renversements ironiques sont relativement fréquents dans l'espace public et semi-public, ils ne sont pas réservés aux coulisses de l'entre-soi.

Conclusion : valoriser les appartenances ethno-raciales pour être jugé compétent

Sur le terrain ragusain, les références à l'existence d'un « Nous » en opposition à des « Eux » conçus comme différents ne sont pas sanctionnées comme elles pouvaient l'être sur le terrain biterrois. À la différence de celui-ci, où les références aux appartenances communautaires et locales – y compris la référence à une identité « biterroise » – étaient traitées comme délicates, *accountable*, et donc méritant une explication ou une justification, ces références sont à l'ordre du jour à Raguse. Dans le cas de Béziers, nous avons conclu que les habitants s'incitaient régulièrement à faire preuve de distanciation vis-à-vis des catégorisations ethno-raciales. Cela était visible surtout dans les situations d'interaction reconnues par les participants comme hétérogènes d'un point de vue ethno-racial. Mais nous avons observé également que les acteurs biterrois tendaient à se rappeler de faire un usage distancié des catégories aussi dans les situations reconnues comme homogènes. Ainsi, nous avons conclu que tout se passait comme si l'Autre (d'un point de vue ethno-racial) était *toujours un peu présent*, même lorsqu'il ne l'était pas physiquement. Autrement dit, nous avons vu que la présence physique de l'Autre n'était pas *nécessaire* pour déclencher de la réflexivité langagière sur les catégories ethno-raciales.

Ce chapitre nous a permis de voir que sur le terrain ragusain la situation se présente différemment, car la demande de distanciation des appartenances ethno-raciale est moindre : au contraire, les origines familiales, la consonance étrangère des noms et des prénoms, ainsi que les traits somatiques sont régulièrement soulignés et mis en avant, voire même recherchés et valorisés. Autrement dit, c'est en mobilisant les catégories ethno-raciales que l'on se rend descriptible localement comme compétent. Comme nous le verrons de plus près dans le chapitre 12, employer

³³⁹ Comme nous l'avons déjà évoqué, le sarcasme et l'humour en général sont des éléments très usuels dans les interactions ordinaire et mêmes institutionnels, au point de pouvoir être considérée une compétence sociale importante au niveau local, souvent thématisée comme telle par les habitants eux-mêmes.

des catégories ethno-raciales n'est pas conçu localement comme un signe de « racisme » ; c'est bien au contraire une *attente* relationnelle, la façon qui, localement, est jugée pertinente pour se rapporter à une situation.

Il en va de même pour la gestion de l'humour. Nous avons en effet repéré la fréquence de blagues prenant appui sur des éléments ethno-raciaux et phénotypiques à Raguse. Certaines de ces blagues se configurent comme des formulations ironiques, se moquant du « discours raciste » ; dans d'autres cas, la portée ironique est plus difficile à établir, la charge humoristique semblant plutôt logée dans la référence aux appartenances ethno-raciales en elle-même. Si nous n'avons pas moyen de le prouver statistiquement, les formes de mises en rire – de la différence ethno-raciale tout comme du racisme – paraissent beaucoup plus fréquentes dans l'espace public ragusain qu'elles ne l'étaient dans l'espace public biterrois. Cela a bien évidemment des bases sociales : la façon dont un énoncé est qualifié moralement (par exemple, en tant que « blague » ou en tant que « propos raciste »), ainsi que les réactions émotives qu'il est susceptible de provoquer (par exemple, l'hilarité ou l'indignation), ne relèvent pas d'un simple jugement individuel, mais sont l'expression d'une configuration sociale particulière. Comme le rappellent Daniel Cefai et Edouard Gardella, en reprenant Goffman :

Les opérations de cadrage (...) impliquent également de ressentir certaines émotions et de manifester certaines expressions. Mais émotions et expressions ne sont pas seulement attachées à la singularité de la personne, des ressorts subjectifs de son existence. Pour Goffman, les sentiments éprouvés et exprimés sont également réglés par l'ordre de l'interaction. Ce que les acteurs ressentent n'est pas dissociable de ce qu'ils disent et font et des conditions de pertinence de ce qu'ils sont supposés faire. Il y a des « affects conventionnels », propres à chaque cadre, qui doivent être en rapport avec l'accomplissement de certaines règles pratiques. Plus fondamentalement, le cadre ne peut pas être manipulé à loisir par les acteurs. Les acteurs n'ont la plupart du temps pas de recul par rapport à lui, et tiennent pour allant de soi le cours d'action dans lequel ils sont plongés (Cefai et Gardella 2012, p. 244).

En d'autres termes, exprimer de l'indignation tout comme exprimer de l'amusement vis-à-vis d'un propos n'est pas une question de choix individuel, mais de normes sociales. Les émotions sont à comprendre avant tout comme le résultat de la transgression d'une norme et comme une mise à l'épreuve de l'attachement à celle-ci. Ainsi, sur un même terrain, le même énoncé peut ne pas susciter les mêmes réactions : certains le trouveront drôle, d'autres déplacé, d'autres encore carrément inacceptable. Les différentes réactions font alors apparaître l'existence de clivages moraux au sein d'une même communauté.³⁴⁰ Ne pas avoir la « bonne » réaction émotionnelle face à un propos constitue une faute. Alors qu'à Béziers, vis-à-vis de ces questions, il semblait socialement plus important de faire preuve de sérieux, le terrain ragusain suggère un espace normatif où, encore une fois, il est plus important de savoir en rigoler.

³⁴⁰ Ces clivages moraux peuvent par exemple recouper différentes couches socio-économiques.

Chapitre 11 – Une réflexivité langagière située ailleurs

Introduction : Peut-on dire n'importe quoi ? À la recherche des sanctions

Nous pourrions alors être portés à croire qu'à Raguse il n'y aurait simplement pas de risque de se faire accuser de racisme, ou que ce dernier soit tellement banalisé, que se rendre descriptible comme « raciste » ne serait pas un problème. Cela n'est pas le cas. L'objectif de ce chapitre est alors de montrer en quoi ce que les habitants reconnaissent comme « raciste » est bien au contraire sanctionné ; simplement, le périmètre de cette qualification est différent de ce que l'on avait observé à Béziers.

Lorsque les acteurs sur le terrain ragusain abordent le sujet du « racisme » – que ce soit dans une interaction spontanée ou en entretien – l'attention tend à être portée sur les *comportements* discriminatoires. Modou, que l'on a déjà rencontré, nous raconte par exemple que dans son travail de serveur il est déjà arrivé que des clients demandent à ce que leur repas soit préparé par des serveurs blancs. Il m'indique en particulier un homme – un technicien qui travaille dans une entreprise locale – qui à chaque fois qu'il se rend au café se renseignerait sur qui a confectionné les pâtisseries. Lorsqu'il est servi par Modou, ce client se mettrait à nettoyer frénétiquement tout ce qui lui est apporté. Or, ces comportements sont relevés unanimement – par Modou, ses collègues, le propriétaire du café, les collègues de ce technicien, ainsi que par tout résident ragusain à qui j'ai pu demander un avis sur ces anecdotes – comme étant des signes indéniables de « racisme », et comme étant condamnables en tant que tel. Chacun de ces acteurs réagit différemment : les collègues de Modou l'invitent à ne pas trop y penser ou à ne pas le prendre sur le personnel ; le propriétaire du café instruit l'équipe entière que la seule personne autorisée à servir ce client est bien Modou, histoire d'« habituer » le client ; les collègues de l'homme, qui peuvent parfois déjeuner avec lui et le voient donc nettoyer les couverts, le charrient et lui répètent « Mais arrête, ce n'est pas nécessaire ! Blancs, noirs, jaunes, nous sommes tous pareils ! » ; les autres résidents auxquels j'ai pu demander un avis soupirent qu'il y a encore « beaucoup de gens ignorants »... Cela ne signifie bien évidemment pas qu'il ne puisse pas y avoir d'autres acteurs locaux qui pourraient trouver le comportement de cet homme justifié ou justifiable : nous pouvons en effet imaginer que ces comportements correspondent justement à des normes sociales en vigueur auprès d'autres groupes. Ce qui nous intéresse ici est qu'il s'agit d'une position minoritaire et difficilement défendable en public. Concrètement, cet homme attire sur lui une quantité considérable de commérage négatif. Si nous avons vu les acteurs ragusains tendre vers des désamorçages des problématisations, cela ne veut pas dire que les actes reconnus comme « racistes » ne font pas l'objet de problématisations plus privées.

Nous avons recueilli plusieurs anecdotes de ce genre, où des comportements sont libellés comme « racistes » et condamnés en tant que tels. Ne pas louer des biens aux personnes d'origine étrangère, ne pas employer de Noirs, ne pas s'asseoir à côté... Ces comportements font l'objet de commérages négatifs intenses, de la part à la fois des personnes susceptibles d'en être elles-mêmes les victimes, mais aussi de résidents ragusains partageant *a priori* les mêmes propriétés ethno-raciales de leurs auteurs.

Le fait que la *parole* puisse être, en elle-même, « raciste » est en revanche moins présent dans l'horizon interprétatif des habitants de Raguse. Ainsi, par exemple, lorsque (en fin de terrain) je raconte que des mots comme « Arabe » ou « Roumain » tendent à poser problème dans la ville que j'étudie en France, et que ses habitants tendent à prendre des précautions en les évoquant, mes interlocuteurs ragusains tendent à réagir avec incrédulité, voire en jugeant cela négativement : « Beh, c'est exagéré, tu crois pas ? », « Euuh à ce point ??! (*addirittura* ?!) », « Mais pourquoi ? Dans quel sens ? », « Alors tu vois que les Français sont racistes – c'est qu'ils ont mauvaise conscience (*hanno la coda di paglia*) ! ».

Pas de « parole raciste » sans hostilité

Pourtant, à Raguse aussi, il y a bien des cas où la parole fait elle-même l'objet de commérages et sanctions. Nous avons pu recueillir plusieurs propos d'habitants qui disaient avoir lu des « commentaires racistes » sur Facebook ou d'autres réseaux sociaux autour des questions d'immigration. Mais à quoi reconnaît-on donc de la « parole raciste » à Raguse ?

Le premier cas, et de loin le plus simple, est celui des actes de parole que les acteurs cadrent en tant qu'« insultes ». Prenons un exemple. Un jour de printemps, je propose à Paola (39 ans, ancienne employée dans un CADA de la région³⁴¹, actuellement sans travail) de prendre un café en ville. Je lui propose d'aller dans un petit café qu'elle me dit ne pas connaître et qui m'avait été indiqué par certains habitants comme un « café raciste » (une information que je ne lui dévoile pas). La seule personne que nous trouvons à l'intérieur, derrière le comptoir, est la patronne, les yeux rivés sur son téléphone. Pendant que l'on attend de recevoir notre commande, en remarquant le journal local sur le comptoir, j'en profite pour lancer une question ouverte en direction à la fois de Paola et de la patronne : « Comment ça se passe ces jours-ci avec les élections ? ». Paola – qui

³⁴¹ J'avais rencontré Paola lors de mon M2 dans le centre d'accueil d'un petit village, toujours dans le sud de la Sicile. Son contrat s'étant terminé, Paola était ensuite rentrée chez ses parents à Raguse.

ne vote pas à Raguse et suit la politique locale avec peu d'intérêt – me répond avec un « Mah » en haussant légèrement les épaules. C'est la patronne qui intervient :

Patronne : Moi, pour la première fois en 40 ans, j'ai voté à droite. J'ai voté à droite au premier tour, la liste est passée au deuxième tour, et j'espère bien qu'elle va gagner³⁴² !

Puisqu'elle évoque explicitement son premier vote à droite, je lui demande comment elle est arrivée à ce choix. La patronne, qui s'appelle Luana et qui en passant nous dit être originaire de Gela³⁴³, explique alors que la rue dans laquelle nous nous trouvons « a été complètement détruite » par les politiques de piétonnisation, que cette partie de la ville hébergeait autrefois beaucoup de commerces, que les emplacements étaient très chers, alors qu'« aujourd'hui, tu ne le prendrais même pas si on te l'offre gratuitement ! ». Des fois, Luana se retourne vers Paola en lui demandant de confirmer ses analyses (ce que Paola fait distraitement, avec des petits hochements de la tête), avant de terminer sur :

Patronne : Voilà les conséquences du grand cœur de la Gauche ! Les centres pour les nègres, ils nous les ont mis tous ici !

À ce moment, un jeune homme noir passe devant le café. Luana sort de derrière le comptoir, rejoint la porte du café en fixant le jeune homme (qui continue à marcher normalement, sans donner signe de s'en apercevoir) :

Patronne : Et après regarde-les avec leurs casquettes... Ces putains de noirs !
Après un petit moment de silence, la patronne revient derrière le comptoir et se remet sur son téléphone. Paola se tourne vers moi, d'une façon telle que son visage n'est pas visible par Luana, avec un sourire léger et les yeux écarquillés. En commençant par un « Okaaaay... », elle me demande mes plans pour l'après-midi, en changeant manifestement de sujet. Nous finissons notre café en parlant d'autre chose, la patronne toujours sur son téléphone.

Luana : Io per la prima volta in 40 anni ho votato a destra. Ho votato a destra al primo turno, la lista è passato e spero proprio che vinca!

Ecco le conseguenze del grande cuore della sinistra! I centri per i negri ce li hanno messi tutti qui!

Poi guardali con i loro cappellini... 'sti mincia di nìvuri!

(carnet de terrain, juin 2018)

Si nous avons vu que les références à la couleur de peau et les oppositions Nous/Eux sont tout à fait habituelles à Raguse, et généralement traitées comme normales, les propos de cette patronne de café sont repérés sans hésitation par Paola comme éminemment « racistes ». Dès que nous sortons du café, Paola éclate de rire, en se disant effarée par le « racisme » de Luana. Nous rejoignons ensuite Emilia, une amie de Paola, à laquelle cette dernière raconte, toujours en gloussant, l'échange dans le café. Emilia aussi rigole en commentant négativement sur « l'ignorance » de certains concitoyens (revoir aussi, à ce propos, l'échange de Giorgio et Roberto sur la présence chinoise à Raguse, chapitre 10).³⁴⁴ Tout l'échange se passe néanmoins sur le ton

³⁴² Il s'agit de la liste *Fratelli d'Italia*, qui finira effectivement par gagner.

³⁴³ Une ville à environ 50km de Raguse et, comme nous l'avons vu dans le chapitre 8, régulièrement associée au niveau local à des traits négatifs (criminalité, ignorance, pauvreté...).

³⁴⁴ Notons que l'interprétation du « racisme » comme conséquence d'une simple question d' « ignorance » était beaucoup moins présente sur le terrain biterrois, tout le monde étant au moins *censée* avoir des connaissances en ce sens. Nous reviendrons sur ce point dans la quatrième partie de la thèse.

léger du sarcasme : les mots de Laura sont vus comme regrettables, mais d'après Emilia ils s'inscriraient tout à fait dans l'horizon d'attente de l'ignorance endémique qui caractériserait « le Ragusain lambda » (*il Ragusano medio*). Paola surenchère aussitôt en expliquant que Luana n'est pas originaire de Raguse, mais de Gela, ce qui suscite d'autant plus les rires des deux amies (voir chapitre 8 à propos de la réputation locale des habitants de Gela).

Cet épisode n'empêchera pas Paola et Emilia de retourner prendre le café là-bas et d'échanger les contacts Facebook avec Luana. Cette dernière, ainsi que ses *posts* sur les réseaux sociaux, feront ensuite l'objet de blagues et de commérages réguliers, y compris en imitant ses insultes vis-à-vis des « *nìvuri* ». ³⁴⁵ Ces commérages montrent que certaines prises de parole peuvent bien être reconnues comme « racistes » ; bien que, dans ces cas aussi, nous pouvons souvent assister à des « mises en rire » (voir chapitre 8). Pour Paola et Emilia, fréquenter le café de Luana devient une façon de s'assurer un apport régulier de blagues : les propos de la patronne ne seraient pas à traiter comme une source d'inquiétude pour la société. Cela restera d'ailleurs le cas même lorsque l'on apprendra que Luana a un rôle actif dans la politique locale et fait partie des fondateurs de la section ragusaine de « *La Lega con Salvini* » ³⁴⁶.

Les insultes à connotation ethno-raciale ne sont donc pas plus acceptées à Raguse qu'à Béziers. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmations reconnues localement comme « racistes », sanctionnées socialement et généralement évitées en public – ou alors, comme dans ce cas et comme celui d'Hervé à Béziers (chapitre 1), revendiquées de façon ostentatoire, ce qui signale néanmoins une orientation forte envers la norme.

Mais les insultes ne sont pas le seul type de parole reconnue localement comme « raciste ». Des « discours racistes » existeraient aussi même en l'absence d'insultes explicites. Nous avons pu recueillir quelques situations de commérage où des habitants évoquent les discours d'autres personnes à ce sujet. Sergio (43 ans, photographe), par exemple, se plaint des discussions qu'il peut entendre au café à propos des demandeurs d'asile : « Tu vois – me dit Sergio – ceux qui te tiennent le discours des 35 euros... ! » ou encore « le discours des téléphones et des casquettes ». Ces éléments dialogiques font référence aux privilèges supposés des demandeurs d'asile ayant accès au système d'aide nationale, qui recevraient une allocation de 35 euros par jour ³⁴⁷ et

³⁴⁵ Dans les conversations suivantes avec Paola et Emilia, cette expression reviendra souvent, en mode ironique, pour déclencher des rires sur les personnes qui pourraient dire ce genre de chose.

³⁴⁶ Fabiana me dira d'ailleurs à plusieurs reprises que « la Bible dit « aide ton prochain » - mais mon prochain c'est toi, pas eux [les immigrés] ! » -- hostilité explicité, cadrée localement comme « raciste ».

³⁴⁷ Comme Sergio me le rappelle, 35 euros par jour est la somme que l'État italien alloue pour l'assistance à chaque demandeur d'asile hébergé dans les centres d'accueil. Il s'agit donc d'une somme qui contient tout : les frais d'hébergement, les factures d'eau et d'électricité des centres, les repas, les frais d'assistance légale et l'argent de poche » qui est versé aux demandeurs d'asile en fin de mois. Le « discours raciste » aurait erronément fait passer le message que les demandeurs d'asile reçoivent 35 euros par jour uniquement en argent de poche.

auraient accès à plein d'accessoires vestimentaires et technologiques. Liée à cela, une expression souvent classée par les habitants comme un indice de discours raciste est précisément la préface « Je ne suis pas raciste, mais...³⁴⁸ » : utiliser cette locution reviendrait presque à une admission de racisme. C'est ainsi que l'expression émerge régulièrement dans des tournures ironiques dans les discours rapportés (bien plus souvent que dans les discours directs).

Lors d'une leçon au sujet du « racisme » dans un collège du centre-ville, une enseignante demandera à la classe de donner une définition de ce terme. La question trouvera une réponse plutôt nette très rapidement, fournie directement par l'enseignante : le racisme serait le fait de « haïr » (*quando una persona odia*). Le racisme se voit alors défini comme quelque chose d'émotionnel et d'individuel : un sentiment d'hostilité envers la différence ethno-raciale. La possibilité d'une « parole raciste » n'est pas soulevée, tout comme aucune question n'est posée au niveau des mots les plus appropriés pour parler de ces sujets. Cette explicitation du périmètre de la définition locale de « racisme » peut nous aider à mieux comprendre pourquoi certaines choses sont qualifiées localement de racisme et d'autres pas.

Nous pouvons commencer à donner un sens à certaines précautions que les acteurs peuvent effectivement prendre en parlant de ces questions. Une fois, par exemple, je demande au propriétaire d'un café dans le centre-ville historique de me parler du quartier. Sans surprise, celui-ci m'explique que cette zone de la ville était autrefois le « cœur battant » de Raguse, mais qu'elle a progressivement été délaissée à cause de politiques urbaines dirigées par les *lobbies* du bâtiment. Au cours de cette réflexion, ce commerçant évoque aussi le changement de population résidente et l'installation de nombreux « *extracomunitari* ». À la différence de ce que j'avais cru repérer sur le terrain ragusain jusqu'à ce moment, celui-ci prend néanmoins une petite précaution discursive en me parlant de cela : « Après, sans vouloir être raciste (*non per essere razzista*), mais le centre désormais est habité uniquement par les *extracomunitari*... », me dit-il.

Du moment où cela faisait désormais plusieurs mois que j'entendais les « Ragusains » parler de ces sujets sans recourir à aucun type de précaution, cette préface m'avait interpellée : pourquoi ce commerçant avait-il pris soin d'ajouter cette clarification, pour une fois très proche des disfluences que j'avais repérées à Béziers ? Que voyait-il de potentiellement *accountable* dans sa phrase ? C'est seulement une fois que l'on comprend ce qui est reconnu localement comme relevant du racisme que l'on comprend le sens de cette précaution *ici*. Le locuteur reconnaît son propos comme potentiellement délicat dans la mesure où il pourrait sembler exprimer des sentiments d'hostilité vis-à-vis les « *extracomunitari* », qu'il pourrait être soupçonné d'avoir un problème avec la présence de ces personnes dans le centre-ville : c'est uniquement dans ce genre de cas que des

³⁴⁸ Ce n'est sans doute pas un hasard qu'il est très rare d'entendre cette préface telle quelle, si ce n'est en discours rapporté.

précautions langagières proches de celles que nous avons observées à Béziers sont prises. Le problème n'est donc pas au niveau de la simple évocation des catégories ethno-raciales, ni dans la reconnaissance de différences intrinsèques entre groupes, mais dans l'expression d'un sentiment d'hostilité vis-à-vis de ces groupes.

Une fois que nous avons donc mieux défini ce qui relève du « racisme » selon la définition locale, nous pouvons voir que des disfluences langagières en correspondance de ces sujets se retrouvent à Raguse aussi, mais qu'elles sont limitées à ces cas de figure spécifiques. Sebastiano, qui travaille pour une des principales associations de bénévolat chrétien et qui s'occupe parfois de trouver des opportunités de travail pour les personnes en difficulté, me raconte par exemple d'un « Ragusain » – un employeur potentiel – qui aurait appelé pour se renseigner sur la possibilité d'employer quelqu'un. Sebastiano glousse sur ce qu'il identifie comme du racisme mal caché, cet employeur ayant commencé à « faire de tout (*arrampicarsi sugli specchi*) pour indiquer qu'il ne voulait pas de Noirs » :

Il commence à me dire : ((*changement de voix*³⁴⁹)) 'Peut-être quelqu'un... un Ukrainien irait bien... vous comprenez...quelqu'un de proche de nous...'

Comincia a dirmi : ((*cambia voce*)) 'Magari qualcuno... un Ucraino andrebbe bene... mi capisce... qualcuno di simile a noi...'

Nous n'avons pas assisté à cet appel téléphonique, mais il n'y a pas raison de douter que le discours de l'appelant puisse avoir contenu des signes de disfluences comme Sebastiano le rapporte. Ici, l'aspect qui est reconnu comme potentiellement problématique – à la fois par l'employeur et par Sebastiano – se situe dans le soupçon d'une hostilité vis-à-vis de certaines catégories d'étrangers, ou a minima une certaine méfiance vis-à-vis de leurs compétences professionnelles. D'après Sebastiano, il s'agirait ici clairement d'un exemple de « racisme ».

Si les catégorisations ethno-raciales ou l'évocation de différences en tant que telles ne posent pas de problème aux habitants, les sentiments d'hostilité sont notamment vus comme contraires à l'idéal chrétien d'égalité entre êtres humains. Alors que nous avons vu plusieurs bénévoles évoquer sans gêne les catégories ethno-raciales des usagers (y compris dans le cas de personnes de nationalité italienne), toute insinuation d'un différentiel d'aide en fonction de ces différences est traitée comme carrément inacceptable. Une fois, par exemple, un curé en visite à la paroisse en occasion des festivités de Noël, invite les bénévoles à s'informer sur la religion des personnes qui demandent leur aide, car – il explique – le suivi ne doit pas être uniquement économique : il s'agit de les accompagner aussi dans la foi autant que possible. Ainsi, les bénévoles rencontrant des personnes « qui se disent chrétiennes » ne devraient pas hésiter à leur parler de l'Église et à

³⁴⁹ Revoir le chapitre 2 sur la façon dont les changements de voix peuvent signaler une prise de distance de la position exprimée.

les diriger vers la paroisse de compétence. Rosa, la responsable du groupe, et quelques bénévoles objectent que, s'il leur arrive d'orienter les gens vers les paroisses, les discussions sur la religion ne sont pas de leur compétence et que le temps manque pour avoir un vrai dialogue sur ces questions. Rosa clarifie, à l'intention du curé :

Rosa: Mais ici le temps de- nous ne l'avons jamais fait ! Moi je demande de quelle religion ils sont, mais juste pour comprendre-

Curé: Oui oui.

Rosa: Mais- c'est à dire nous on s'arrête jamais à parler de la foi.

Curé: Ce n'est pas- Pratiquement- Ce n'est pas une enquête. Ici le point est d'avoir ce- Mais avec votre délicatesse, dans l'écoute, dans l'entrée dans la vie personnelle. Pour comprendre et aider. Mais ça aussi : l'écoute est fondamentale et (faire preuve d'empathie) vis-à-vis de l'autre. Donc comprendre aussi. Mais pas tant pour savoir « lui c'est un Chrétien, c'est un Catholique, je l'aide davantage, lui c'est un Musulman » Non !

[Brouhaha de réactions de désaccord. Cela dure plus de 8 secondes et empêche temporairement au curé de continuer son propos.]

Rosa : Però qua il tempo di- .non l'abbiamo mai fatto ! Io chiedo di che religione sono ma un po' per capire::re-

Prete : Sì sì.

Rosa : Ma- cioè noi sul credo non ci siamo mai fermati.

Prete : Non è che- Praticamente- Qui non è un'indagine. Qui il discorso è avere questo:: obiettivo. Ma, con la vostra delicatezza, nell'ascolto, nell'entrare nella vita personal-. Per capire e aiutarla. Ma anche questo. L'ascolto è fondamentale e (immedesimarsi ?) nell'altro. Quindi anche comprendere. Ma non tanto per capire « questo è Cristiano- è Cattolico, lo aiuto di più, questo è Musulman: no' »

[reazioni di disaccordo da parte della sala.]

(extrait 09-D_Cattolico o Musulmano, 4 décembre 2018)

Dès qu'une mention est faite de la possibilité d'une aide différentielle en fonction de la religion, la réaction des bénévoles ne se fait pas attendre. Bien que le curé n'ait pas suggéré d'opérer des différences en ce sens (au contraire, le curé clarifie tout de suite qu'il ne s'agit *pas* d'aider un Chrétien davantage qu'un Musulman), l'évocation même de cette possibilité est suffisante pour susciter plus de 8 secondes de brouhaha indigné. Nous voyons donc que des sanctions peuvent bien se produire, mais qu'elles sont portées sur les cas reconnus localement comme susceptibles de cacher des sentiments d'hostilité vis-à-vis de l'Autre.

Négocier la différence entre description et critique

Le cas suivant contribue à clarifier ultérieurement ce qui est entendu par les acteurs comme *potentiellement* raciste, et ce qui ne l'est pas :

Été 2021. Rebecca m'accompagne à la recherche d'une location. Nous nous rendons dans une petite agence tenue par Monsieur Antoci, qu'elle connaît et chez qui elle a déjà loué un appartement auparavant. Elle l'appelle par son nom de famille, M. Antoci ; lui il l'appelle

par prénom, "Rebecca". Lorsque nous arrivons devant l'agence, composée d'une seule pièce, deux jeunes hommes noirs, des clients, sont à l'intérieur. Nous attendons dehors qu'ils aient fini de parler. Quelques minutes plus tard, ils sortent. Rebecca et moi nous rapprochons de la porte pour entrer.

M. Antoci : Non, restons un peu dehors, ça pue ici.

((boue la main dans l'air en direction de la pièce))

Rebecca : Non, mais c'est pas un problème.

Nous restons plusieurs minutes à l'extérieur. Rebecca explique ce qu'elle cherche. M. Antoci dit avoir deux ou trois options à nous montrer et nous invite à aller les voir. En voiture, M. Antoci revient sur les jeunes qui étaient dans l'agence avant nous.

M. Antoci : Donc. Celui-là n'avait pas de titre de séjour.

Rebecca : Très bien.

M. Antoci: Il dit que je dois absolument lui donner une maison.

Je ne peux pa[s te la donner, la maison !

Rebecca : [Eh bien sûr

M. Antoci : Je ne peux pas le faire- ((claquement de langue)). Je ne- Si tu es cland-

Rebecca : Sans titre de séjour, c'est un problème

M. Antoci : Non, il est clandestin !

Rebecca : Eh bien sûr.

M. Antoci : Et évidemment ils me prennent m[oi

Rebecca : [Bien sûr. Ah au fait.

On (___) qu'un... qu'est-ce qu'a dit Irene ? En tout cas. Un jeune qui:: là aussi un jeune de couleur qui:: fait du service civique à Comiso et il cherche une ptite maison à Ragusa

M. Antoci: À louer?

Rebecca : À louer. Qu'est-ce qu'on pourrait lui donner ?

(...)

Noemi : Mais pourquoi ils viennent chez vous pou::r ?

M. Antoci: Eh parce que:: [je suis le seul qui:: ((rigole/expire))

Rebecca : [(___)

M. Antoci: Je suis le seul qui leur donne un service.

Noemi : Ah bon ?

M. Antoci : Pour moi il n'y a pas de problème. (1.0) Parce qu'il est de couleur il n'est pas un- ? ((rigole/expire))

Noemi : Et les autres ne le font pas ?

M. Antoci : Les autres [se] disent « il paie, il paie pas » Moi Dieu merci je n'ai jamais eu de mauvaise expérience avec ces personnes.

Sig. Antoci: No stiamo un po' fuori che qui c'è puzza.

Rebecca: No vabbé che ci fa ?

...

Sig. Antoci: Allora. Chiddu (0.2) era senza permesso di soggiorno.=

Rebecca: =Benissimo.

Sig. Antoci: Dice gli devo dare per forza la casa. Non te la pozz[o dare la casa!

Rebecca: [Eh certo

Sig. Antoci: Non lo posso fare- ((claquement de langue)) Non lo- Se sei cland-

Rebecca: Senza permesso di soggiorno, è un problema

Sig. Antoci: No, è clandestino!

Rebecca: Eh certo.

Sig. Antoci: E chiaramente si pijano ammi[a.

Rebecca: [Certo. Ah a proposito. Ci (___) che uno- Che ha detto Irene?

Comunque. Un ragazzo che... sempre un ragazzo di colore che... sta facendo servizio civile a Comiso e cerca una casuzza a Rausa.

Sig. Antoci: Da affittare?

Rebecca: Da affittare. Che ci putiemmu dare?

...
 Noemi: Ma perché vengono da Lei per...?
 Sig. Antoci: Eh perché: [sono l'unico che: hh. Sono l'unico che gli do servizio
 Noemi: Ah si ?
 Sig. Antoci: Per me non ci sono problemi. (1.0) Perché è di colore non è un... ((.hh))?
 Noemi: E gli altri no ?
 Sig. Antoci: Gli altri dicono paga, non paga...Io grazie a Dio non ho avuto mai brutti passaggi con queste persone, va.

(extrait 09-E_i clandestini si pijano ammia)

Comme dans d'autres cas analysés précédemment, nous voyons encore ici des acteurs faire référence à la couleur de peau sans précaution particulière. Les traits phénotypiques ou biologiques ne sont pas forcément traités comme délicats. Cependant, ils peuvent l'être dans certains cas. Au début de l'échange, M. Antoci nous décourage de rentrer à cause de la mauvaise odeur qui serait maintenant dans le bureau. La cause de cela n'est pas explicitée. Il n'en reste pas moins que cette remarque pourrait être entendue comme impliquant une mise en pertinence de l'appartenance ethno-raciale des deux jeunes, en suivant le même schéma que nous avons pu noter à plusieurs reprises et qui établit une relation entre « peau noire » et « mauvaises odeurs » (Casati 2015).³⁵⁰ Rebecca s'empresse de désamorcer cet élément (« Non, mais ça pose pas de problème (*No vabbé, che ci fa ?*) »), ce qui suggère qu'elle a aussi repéré une possible lecture « raciste » de l'énoncé. Clarifions : il ne s'agit pas d'affirmer que Rebecca suspecte M. Antoci d'avoir *voulu* produire un sous-texte raciste ; il s'agit de dire que Rebecca a sans doute perçu que son énoncé pouvait être entendu de cette façon (quoi qu'elle puisse penser des intentions réelles de M. Antoci). Dans tous les cas, la réaction de Rebecca contribue à désamorcer le problème d'odeur relevé par M. Antoci et à faire passer la conversation à autre chose.

La suite de l'échange rendra toutefois explicite la pertinence de la catégorisation ethno-raciale des jeunes hommes. Une fois en voiture, les termes utilisés pour s'y référer tournent autour de deux catégories légales, « sans titre de séjour » et « clandestins ». M. Antoci se plaint du fait que, au vu de leur situation irrégulière, il ne peut pas leur trouver une location. À ce moment, Rebecca fait référence à une autre situation, quelle introduit par un « Ah, au fait » (*ah, a proposito*), en marquant ainsi un lien explicite avec la discussion en cours. Elle se renseigne sur la possibilité d'une location pour la connaissance d'une amie à elle, en explicitant qu'il s'agit *là aussi* d'un jeune « de couleur » (« *sempre* un ragazzo di colore »). La catégorie ethno-raciale « de couleur » est ainsi rendue pertinente. La réaction de M. Antoci, qui ne présente pas de disfluences particulières, ratifie que cette catégorisation est non seulement acceptable, mais qu'elle était probablement déjà pertinente depuis un certain temps. Comme cela émergera plus clairement au cours des prochaines pages, ce

³⁵⁰ Au niveau dialogique, l'association entre couleur de peau et odeurs est suffisamment fréquente au niveau local et nous ne pouvons rien dire sur les intentions des participants à cet échange, mais il est très improbable qu'ils n'aient pas du tout entendu à quoi une telle remarque aurait pu potentiellement renvoyer.

qui fait que ces mots et ces discours ne sont pas traités comme délicats réside dans le fait qu'ils sont interprétés comme essentiellement descriptifs, et non comme impliquant une hostilité.³⁵¹ Une différence émerge en effet avec la question de l'odeur, qui avait ouvert cette interaction : dans le cas de ces références biologiques, les acteurs locaux semblent en effet repérer la possibilité d'un sous-entendu « raciste » (dans le sens de l'expression d'une supériorité biologique ou d'une hostilité vis-à-vis de l'Autre). Ces références se voient alors soit sanctionnées (généralement en commérage après-coup) soit rapidement désamorçées (comme le fait Rebecca ici).

Notons toutefois aussi que les oppositions Nous/Eux, et l'évocation de la différence, sont aussi présentes à d'autres moments. Le fait même que M. Antoci partage avec Rebecca (et, accessoirement, avec moi aussi) des informations sur le statut légal de ces jeunes hommes en atteste. Si M. Antoci n'enfreint techniquement aucune règle de confidentialité, le fait de divulguer ouvertement ces informations contribue à signaler à la fois une absence d'obligation vis-à-vis des jeunes et l'établissement d'une sorte de relation privilégiée avec Rebecca (et moi³⁵²). Rebecca participe d'ailleurs interactionnellement à bâtir cette relation, non seulement en signalant à chaque fois son affiliation avec les propos de M. Antoci (« *Benissimo.* », « *Eh certo* », « *Eh certo* », « *Certo* »...), mais aussi avec la question, formulée en dialecte et à la première personne du pluriel, « que pouvons-nous lui donner ? » (*Che ci putiemmu dare?*).

Comme le résume bien Goudsblom, « Parler son propre dialecte ... peut évoquer une atmosphère d'intimité et de confiance mutuelle : de cette manière, on exprime à la fois le sentiment d'être différent et celui d'être parmi les siens (*amongst one another*) » (1964, p. 124, cité dans Wouters 1986). C'est notamment le *passage* de l'italien au dialecte à ce moment-là qui permet d'étayer cette hypothèse : ce genre de *code-switching* est avant tout un choix stylistique signifiant pour (et interprété par) les acteurs eux-mêmes avant tout (Raymond 2018). La formulation au « nous » aussi contribue à bâtir la connivence : Rebecca ne travaille pas dans l'agence et ne peut participer donc qu'au sens figuré à la sélection des propositions de location pour l'ami d'Irene : ce genre de formulation, assez fréquente dans les échanges commerciaux locaux par ailleurs, peut contribuer au contraire à *inclure* le référent (ici, la connaissance qui recherche une location), dans le sens que Rebecca intercède pour lui et demande à M. Antoci de lui faire un bon deal, au nom justement de ce « nous » qu'il forme avec elle.

Or, sur le terrain biterrois, nous avons conclu que la normativité langagière ne portait pas tant sur l'utilisation ou pas de catégories ethno-raciales ou *colorblind*, mais plutôt sur le fait de les manier de façon réflexive, en faisant preuve de distanciation (voir chapitre 3). Dans le cas de Béziers, cette

³⁵¹ L'éventuelle connotation péjorative serait dissipée par le fait que M. Antoci gère l'une des seules agences immobilières de Raguse qui travaillent avec des personnes reconnues localement comme « de couleurs ».

³⁵² En moindre mesure, puisqu'à ce stade il s'adresse toujours à Rebecca.

attente émergeait non seulement lorsqu'il s'agissait de l'expression explicite d'une critique, mais aussi dans le cas d'une description. Autrement dit, très peu de propos évoquant une différence ethno-raciale étaient perçus sur le terrain biterrois comme relevant d'une « description » pure. Au contraire, ils tendaient plutôt à être traités comme des propos pouvant toujours être potentiellement problématiques. C'est là où l'on remarque une différence majeure avec le cas ragusain, où le simple fait d'évoquer une appartenance ou une différence ethno-raciale n'est généralement ni sanctionné ni traité comme délicat. Cela permet alors d'ajouter une preuve ultérieure de ce que l'on avait conclu sur le terrain biterrois : ce qui posait problème n'était pas seulement la problématisation des différences ethno-raciales, mais aussi tout simplement *la référence* aux appartenances ethno-raciales.

Nous avons maintenant davantage d'éléments pour analyser la séquence avec laquelle nous avons ouvert le chapitre 10, où un groupe de bénévoles employait la catégorie « *negri* » comme un terme non-délicat. Comme j'ai pu le constater aussi à d'autres occasions sur le terrain, lorsqu'une personne très âgée utilise ce terme, cela est généralement reçu par les interlocuteurs plus jeunes, avec un certain degré de tolérance, en tant que révélateur avant tout de l'âge du locuteur et d'une certaine « inexpérience » générationnelle, plutôt qu'en tant que signe de « racisme ». Un ancien professeur de lycée à la retraite, âgé d'environ 80 ans, m'explique par exemple que sa petite fille lui a récemment appris qu'il ne faudrait plus utiliser ce mot, car cela pourrait être vu comme offensant, en lui offrant par ailleurs un livre à ce sujet.³⁵³ Le terme « *negro* » (et, en moindre mesure, « *nero* ») est passé d'être un terme perçu localement comme uniquement descriptif à être perçu localement comme contenant des éléments d'hostilité (voire assimilable à une injure).³⁵⁴ Cela explique pourquoi c'est aujourd'hui de plus en plus sanctionné par les plus jeunes, alors qu'il reste relativement courant chez les plus âgés (pour qui il relève d'une simple catégorisation ethno-raciale qui, comme les autres, ne pose pas de problème particulier). Si on entrevoit donc qu'un processus de changement sémantique est en cours, les associations de bénévolat et d'assistance sociale catholique étant fréquentées en large partie par des personnes âgées, il est vrai que ces termes circulent assez fréquemment dans ces espaces. Encore une fois, nous relevons une différence importante avec ce que nous avons observé à Béziers, où – rappelons-le – les plus jeunes pouvaient bien identifier des variations générationnelles au niveau de la parole, mais ces

³⁵³ D'après le compte-rendu qu'il m'en fait, le livre expliquerait « que parfois on peut être racistes même juste avec des mots (*anche a parole*), sans s'en apercevoir ». Il m'explique d'ailleurs que, depuis ce cadeau, il fait davantage attention à sa façon de parler, preuve s'il en est que la sanction peut être accueillie et déclencher la réflexivité et des formes d'autocontrainte à Raguse tout comme à Béziers.

³⁵⁴ Il y a d'ailleurs d'autres termes qui semblent commencer à subir un glissement du même genre, notamment « *extracomunitari* » et « *immigrés* » - si ces termes sont encore fréquemment utilisés par certains, et sans signe de gêne, les plus jeunes (et certains professionnels de la parole, tels que certains journalistes) tendent à les éviter, en les remplaçant par des qualifications jugées plus correctes, en tant que moins négatives et plus descriptives (telles que « *demandeurs d'asile* », « *réfugiés* » ou « *migrants* »).

différences étaient thématiques et problématisées au point d'en arriver parfois à la réflexion qu'il serait nécessaire de « retirer le droit de vote » à partir d'un certain âge (voir chapitre 2).

Sanctionner les précautions

Pour l'instant, nous nous sommes penchés sur les sanctions de « racisme », mais il faut souligner que des sanctions opposées circulent à Raguse aussi. Si le terme « *buonismo* » (proche du français « bien-pensance » ou « angelisme ») émerge très rarement dans les interactions ragusaines³⁵⁵, les habitants peuvent relever et sanctionner l'attention excessive portée sur les mots. Nous avons déjà mentionné que les acteurs ragusains peuvent trouver les hésitations que nous relevions sur le terrain français comme excessives, voire comme des admissions implicites de mauvaise conscience. De même, lorsqu'un locuteur se rend descriptible comme particulièrement réflexif autour des catégorisations ethno-raciales (ou, pire, essaye de *corriger* ses interlocuteurs), c'est sa réflexivité qui est relevée et sanctionnée par les acteurs locaux.

Par exemple, lors d'une des nombreuses conversations informelles avec Laura et Silvia (39 et 38 ans, artisanes), j'emploie l'expression « personnes d'origine étrangère (*persone di origine straniera*) ». Silvia se retourne immédiatement vers Laura et commente d'un ton aigu : « *iiiiih che ssaaape !* », une expression idiomatique traduisible par « aaaah, mais quelle expression savante/compiquée ! ». Silvia répète ensuite la même expression « personnes d'origine étrangère » en surjouant une prononciation avec toutes les voyelles fermées (une façon courante d'imiter le parler des Italiens du Nord et/ou de se moquer du registre savant), avant de terminer, en revenant sur un ton neutre : « *Gli immigrati ! 'U niuri !* (Les immigrés ! Les noirs !) ³⁵⁶ », tout cela entre les rires de Laura.

Les sous-entendus dans cet échange sont nombreux. Silvia signale avant tout trouver la qualification « personnes d'origine étrangère » marquée, c'est-à-dire de la reconnaître comme non-habituelle ou non-préférentielle. L'expression qu'elle utilise (« *iiiiih che ssaaape !* »), ainsi que l'imitation phonétique qu'elle produit, suggère qu'elle qualifierait cette expression d'excessivement savante et/ou typique de l'Italie du Nord.³⁵⁷ Il n'est pas clair si le décalage est à entendre par rapport à la situation (qui demanderait un langage moins formel), ou par rapport au niveau d'études respectif. Quoiqu'il en soit, l'expression serait excessive, ridicule, ou en tout cas pas adaptée à la situation. Silvia semble donc me corriger, en proposant une terminologie

³⁵⁵ Il peut émerger lorsque les habitants font référence à l'utilisation de ce terme dans les médias nationaux.

³⁵⁶ À cela s'ajoute un geste : bras semi-tendu vers moi, paume vers le haut, petit cercle rythmé sur les mots « *immigrati* » et « *niuri* ».

³⁵⁷ Les deux aspects ne sont pas toujours faciles à dissocier dans les interactions ragusaines, nous y reviendrons.

alternative : « Les immigrés ! Les noirs ! [*nìuri*, en dialecte] ». Il y a ici un haut niveau d'ambiguïté : d'une part, il s'agit là de deux termes qui sont effectivement parmi les plus utilisés par la population locale, y compris par Silvia et Laura dans leurs discussions, ce qui peut laisser penser à une vraie proposition. D'autre part, l'ensemble de la situation³⁵⁸ et les rires de Laura suggèrent au moins la possibilité d'une lecture ironique, où Silvia serait justement en train de feindre sa proximité avec une telle façon de parler. L'ambiguïté est accentuée par le passage de l'Italien standard (« *Gli immigrati* ») au sicilien (« '*U nìuri* »), ce qui peut être lu à la fois comme un rapprochement progressif au parler local, mais aussi comme un rabaissement progressif du registre (un élément qui n'est pas inusuel dans les références locales à l'Italie du Nord, et à certains pays européens, vis-à-vis de qui les Ragusains tendent souvent à performer une « infériorité », notamment en termes de raffinement ou d'élégance).

Remarquons surtout que la sanction (même s'il s'agit d'une sanction faible, sous la forme d'une plaisanterie) est inversée par rapport à ce que l'on avait vu à Béziers, y compris dans des situations informelles. Nous avons retrouvé cela à plusieurs occasions. Angela, une femme italo-américaine qui a grandi et habite aux États-Unis, mais qui revient régulièrement en Sicile où elle a de la famille et des amis d'enfance, le résume de façon très claire :

Quand je discute avec [mes amis siciliens] normalement je suis [traitée comme une] italienne, on me parle comme on parle à une Italienne. Mais quand je veux être un peu précise sur les termes, surtout sur les questions de genre ou de race, tu vois, alors là je deviens toute suite « la pointilleuse (*la pignola*) » et « l'Américaine (*l'Americana*) ».

À la différence de ce que nous avons observé à Béziers, les acteurs qui reprochent à Angela d'être « pointilleuse » ne le font pas en raison d'une insatisfaction avec un propos jugé incomplet, incorrect, ou dangereux. Ils le font en raison d'une faute au niveau du registre, un excès langagier particulièrement marqué dans le cadre d'interactions légères ou informelles entre amis. Le fait de ramener Angela à son statut d' « Américaine³⁵⁹ », montre bien à quel point ces pratiques discursives, en signalant une déviation par rapport à la norme, peuvent amener à une exclusion symbolique du « Nous » (même si, comme dans ce cas, de façon moqueuse³⁶⁰). De même pour l'imitation que fait Silvia de mon parler, qu'elle rend encore plus marquée comme « Italien du

³⁵⁸ Les échanges de ce type, où la moquerie et l'ironie occupent une place importante, sont par ailleurs extrêmement fréquents à Raguse. Les interactions à Raguse baignent régulièrement dans ce registre, où les rires sont fréquents et attendus. Il s'agit d'un élément essentiel – reconnu et même célébré par les acteurs – quoique difficile à restituer à l'écrit.

³⁵⁹ Alors que (à mon oreille) elle n'a pas d'accent anglais lorsqu'elle parle en italien. Cela dit, elle n'a pas non plus d'accent sicilien, ce qui contribue sans doute en partie à la perception d'une « étrangeté » de sa parole, même au-delà du contenu de son discours.

³⁶⁰ Il y a donc une certaine tolérance vis-à-vis de ces fautes. Le fait de se montrer réflexif sur les termes n'est d'ailleurs pas toujours jugé négativement. Des fois, les réactions évoquent – souvent sur les tons de la moquerie – une forme de performance auto-dénigratoire, où les acteurs ragusains se qualifient eux-mêmes (et parfois les siciliens en général) d' « ignorants » ou « arriérés » vis-à-vis d'un parler plus « cultivé » ou « élégant ». Si un langage plus réflexif peut donc être reçu positivement, ces réactions confirment néanmoins que ces procédés discursifs sont reconnus comme marqués et donc déviants vis-à-vis des normes du groupe.

Nord » que ce que j'avais pu produire moi-même. Ce qui semble important à remarquer est que ces « excès de précision » sur ces mots tendent à venir de la part d'acteurs qui sont dans une position de semi-extériorité vis-à-vis de la ville. Ou, pour mieux dire, le fait même de produire une parole de ce type contribue à rendre descriptible celui qui la produit comme un « outsider ».

Le rapport Sicilien-Italien : un objet de réflexivité aiguë

Pourtant, il nous faut reconnaître que les habitants de Raguse peuvent bien faire preuve de réflexivité au sujet d'autres aspects de la pratique langagière. Le dialecte local, le rapport entre différents dialectes de la région ou encore le rapport entre Sicilien et langue italienne standard revêtent visiblement beaucoup plus d'importance aux yeux des acteurs locaux. Ils font régulièrement l'objet de longues discussions méta-phonologiques, méta-lexicales, méta-sémantiques et méta-sociolinguistiques – et cela dans les conversations ordinaires d'acteurs locaux ayant *a priori* des propriétés sociales très différentes.

Je me suis par exemple régulièrement retrouvée dans de longues discussions sur la prononciation de certains phonèmes qui feraient la spécificité de la zone de Raguse, la distinguant non seulement du reste de l'Italie, mais du reste de la Sicile (par ex. alors que partout ailleurs on prononcerait le phonème [ch] du mot « chiave » (clé) avec un [k] dur, seulement à Raguse ce phonème serait prononcé [tʃ]). Si ces informations m'étaient souvent fournies en tant que renseignements basiques sur la ville, ces réflexions méta-phonologiques n'étaient pas limitées aux interactions avec des non-ragusains comme moi. Au contraire, ces éléments phonologiques étaient souvent mobilisés dans les conversations ordinaires entre habitants, soit de façon explicite, soit de façon implicite et non thématisée (par exemple en utilisant le phonème [tʃ] à des moments particuliers pour obtenir des effets rhétoriques).³⁶¹ Les habitants peuvent aussi se livrer à des analyses méta-sociolinguistiques, en remarquant que l'on peut distinguer un habitant de Raguse des autres habitants de la région en fonction de la proportion entre italien standard et dialecte dans leur parler (voir chapitre 8). Ce genre d'analyse se retrouve même dans les villes voisines : à Vittoria, par exemple, le responsable d'une association d'aide à l'emploi m'explique que lorsqu'il parle avec des jeunes il arrive rapidement à distinguer les Ragusains des Vittoriesi à partir de leur façon de se porter, de s'habiller et de *parler* : « Le Vittoriese fait des phrases plus simples, moins articulées. Plus de parataxe, plus de coordination... ». De même, de longues discussions peuvent se produire

³⁶¹ Par exemple, lorsque la ville voisine de Modica était évoquée il n'était pas rare d'entendre l'expression « *Ragusa provincia, Modica 'sta mincia* » (traduisible par « Raguse capitale administrative, Modica trou du cul »), où la rime - et l'effet comique - s'obtient en utilisant la prononciation ragusane « *mintfia* » (ailleurs prononcée « *minkia* »). L'expression fait référence à la rivalité historique entre Raguse et Modica au moment de l'attribution du statut de chef-lieu administratif.

– pas nécessairement à mon intention – autour des termes du dialecte local : à plusieurs reprises j’ai par exemple observé des dialogues sur « le bon terme » à utiliser pour désigner un instrument agricole ou lié à la cuisine traditionnelle, les habitants se corrigeant souvent les uns les autres. Ces discussions laissent par ailleurs émerger d’importantes asymétries épistémiques sur ces questions, qui s’articulent souvent autour de l’âge et de la maîtrise du dialecte comme langue première ou seconde (voir aussi La Mattina 2023).



Figure 10 : La vignette à gauche dit « Ce Noël, offre toi aussi le dictionnaire illustré entre dialecte de Modica et dialecte de Scicli » [deux villes situées à 9 km de distance]. Ensuite, deux phrases en italien standard sont fournies au centre de l’image (« La clé est accrochée au clou » et « La place est pleine »), avec leur transcription phonétique dans les deux dialectes. (Facebook, décembre 2022).



Figure 11 : Sur celle de droite, il est marqué : « Seulement les Siciliens peuvent reconnaître cette rare couleur ». Cela fait référence à l’expression sicilienne « lu culuri di cani chi fui » (la couleur du chien qui s’enfuit), pour indiquer une couleur indéfinissable (groupe Whatsapp, 2019).

Un autre grand sujet de discussion ordinaire concerne le rapport entre le dialecte sicilien et l’italien standard. Beaucoup de réflexions existent par exemple sur « l’intraduisibilité » de certaines expressions dialectales. L’une des façons dont on peut entendre les habitants féliciter la « bonne intégration » d’un résident d’origine étrangère est justement en fonction de sa maîtrise du dialecte local : « Il parle très bien, *et même en sicilien* ! ». Encore une fois, ces discussions ne sont pas déclenchées nécessairement par la présence d’un non-Sicilien, mais se produisent très régulièrement aussi entre « Ragusains ». Prenons par exemple l’échange *Whatsapp* qui se produit au sein d’un groupe d’amis, tous entre 27 et 30 ans et tous reconnus localement comme « Ragusains » :



- P1 : Les gars, j'ai besoin d'une consultation de sicilien.
Comment dit-on « cueillir les olives » ?
« *Cogghiri i ulivi* » ? « *Cogghiere aulive* » ? « *Cogghiri aulivi* » ? « *cogghiri i ulive* » ?
- P2 : « *Cogghiri aulivi* » → moi je vote ça!
- P3 : Moi aussi !
- P4 : Je dirais « *cogghiri auluv* »
C'est un peu tronqué.
- P1 : Deux « u » ?
Auliv ?
- P4 : Oui je dirais ça 😊
Le deuxième « u » était une erreur
- P1 : Désormais je corrige la maîtresse, c'est fou !
A Comiso ils les appellent « *vulive* »
- P5 : Et si c'était « *cogghiri 'a vuliv* » ?
- P1 : Ce serait du Comisan ! 😊

Figure 12: Capture d'écran de l'échange Whatsapp dans un groupe d'amis, et traduction.

Si d'une part cette conversation montre une thématisation des questions langagières et notamment dialectales, elle est le symptôme aussi de l'éloignement progressif des jeunes générations de la pratique courante du dialecte. Autrement dit, si ces trentenaires se posent de telles questions, c'est qu'ils n'ont pas une connaissance du dialecte suffisante pour ne pas hésiter sur l'expression correcte.³⁶² En effet, la plupart des membres de cette classe d'âge *comprennent* le dialecte local, mais tout le monde ne le parle pas, ou l'utilise seulement dans des contextes très restreints (par exemple, uniquement avec les grands-parents). J'ai d'ailleurs entendu plusieurs fois des acteurs de moins de 40 ans se corriger mutuellement sur des expressions ou des prononciations dialectales ou se « classer » les uns les autres en fonction de leur connaissance respective du dialecte (des pratiques que je n'ai pas observées chez les plus âgés), un signe clair de l'avancement des processus d'intégration nationale (point sur lequel nous reviendrons dans la quatrième partie de cette thèse).

Tout en tenant compte de ces différences générationnelles, ces éléments de dialectologie ordinaire (Raymond 2018) nous permettent de voir que les habitants de Raguse peuvent se livrer à des réflexions méta-langagières spontanées, parfois très poussées, mais que ces discussions vont porter principalement sur des points différents que les réflexions méta-langagières que nous avons rencontrées sur le terrain biterrois. Si à Béziers aussi j'ai pu entendre des remarques au

³⁶² C'est d'ailleurs pour cela que P4 est reconnue comme la plus légitime du groupe à ce propos : à la différence des autres, cette participante ne réfléchit pas à la question à partir des quatre options proposées par P1, mais plus directement de ce qu'elle *dirait*, ce qui lui permet de restituer plus correctement la prononciation. En effet, P4 est l'une des seules personnes dans le groupe à parler régulièrement le dialecte.

sujet de la prononciation « du Sud de la France » ou du lexique locale (la classique « chocolatine » à la place du « pain au chocolat »), ces discussions sont très loin d'occuper la même place dans l'espace social.³⁶³ Autrement dit, les habitants de Raguse comme ceux de Béziers sont capables de réflexivité méta-langagière, mais font porter collectivement cette réflexivité sur des objets différents.

Conclusion : l'Italien comme Autre

Sur le terrain ragusain, c'est plutôt l'« Italien » qui fait l'objet de réflexivité, y compris de réflexivité langagière : c'est lui l'Autre qui est toujours un peu présent dans les conversations locales. Notons à ce propos que d'autres pratiques (langagières ou non) marquent le rapport d'appartenance conflictuelle au reste de l'Italie, et encore plus significativement avec *l'État italien*. C'est ce dernier, encore plus que l'idée de « nation italienne » au sens historique ou artistique, qui est régulièrement construit comme une entité Autre. Vis-à-vis de laquelle non seulement on ne parle pas d'appartenance, mais à laquelle on se targue de savoir opposer une certaine méfiance :

- Biagio : Le sens de l'État y'en a pas. Dans le sens que l'État ici a toujours été un État qui a occupé, pillé, a volé, a tué. Ce qui est à l'État c'est à personne. En Sicile jusqu'à il y a pas longtemps on se connaissait par le sobriquet.
- Noemi : Oui, la *'ngiuria*, c'est ça ?
- Biagio : Tu diras, mais à quoi ça sert la *'ngiuria*? Ça fait partie de toutes les choses de type anthropologique. La *'ngiuria* signifiait que quand l'État venait, c'est-à-dire [par exemple] tu dois faire le service militaire- On te cherchait pas par la *'ngiuria*. On te cherchait par le nom et le prénom. La *'ngiuria* ils ne la connaissaient pas, ou en tout cas il était difficile que- Donc c'était une forme de tutelle.
- Noemi : Dans quel sens par rapport à l'État ?
- Biagio : Dans le sens que tes données personnelles- Je te donne un exemple. Cette maison a deux entrées. Celle dont vous êtes rentrés, et une autre là derrière [qui donne sur une autre rue]. Moi quand j'ai- Je suis allé à la municipalité, j'ai dit quelle est ma résidence, j'ai donné cette adresse-là. Donc quand on sonne à cette porte je sais que c'est les amis. Quand on sonne à l'autre porte- C'est des emmerdements. C'est l'État.
- Biagio : Il senso dello Stato non c'è. Nel senso che lo Stato qua è sempre stato uno Stato che ha occupato, depredato, ha rubato, ha ucciso. Quello che è dello Stato è di nessuno. In Sicilia fino a non molto tempo fa ci si conosceva per il soprannome.
- Noemi: Sì, la *'ngiuria*, no ?
- Biagio : E tu dici ma che serve la *'ngiuria*? Fa parte di tutte le cose di tipo antropologico:: La *'nguria* significava che quando arrivava lo stato, cioè- Tu devi partire il servizio militare. Non è che ti cercavano pa' *'ngiuria*. Ti cercavano con nome e cognome. La *nguria* non la sapevano, o in ogni caso era difficile che:: Quindi era una forma di tutela.
- Noemi : In che senso rispetto allo Stato?

³⁶³ Je n'ai d'ailleurs jamais entendu les habitants de Béziers distinguer le parler de la ville avec celui des villes à côté. Au contraire, les éléments phonologiques et lexicaux qu'ils mobilisaient étaient caractérisés localement comme un plus général « parler du Sud ».

Biagio : Nel senso che i tuoi dati anagrafici:- ti faccio un esempio. Questa casa ha due entrate. Una dove siete entrati voi, l'altra lì dietro. Io quando ho- Sono andato in Comune, ho detto la mia residenza qual è, ho messo quell'indirizzo lì. Quindi quando suonano a questa porta so che sono gli amici. Quando suonano all'altra porta o so sbirri, o so rotture di palle. E' lo Stato.

(extrait 09-G_Il senso dello Stato non c'è)

Ces exemples montrent bien en quoi l'analyse de la gestion des références ethno-raciales à Raguse ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur le processus d'intégration des Siciliens à l'unité nationale. Celui-ci inclut non seulement le rapport que les Siciliens entretiennent avec les autres Italiens, dont l'appartenance à d'autres catégories ethno-raciales est souvent évoquée (voir chapitre 8), mais aussi avec la langue standard, rapport qui a fait l'objet de nombreux changements au cours des années. Jusqu'à une époque très récente, dans les années 1980 environ³⁶⁴, la langue première des habitants de Raguse était le dialecte sicilien, l'Italien étant plutôt une langue seconde qui s'apprenait à l'école. Jusqu'au moins à cette époque, le dialecte était d'ailleurs dévalorisé socialement, car associé à une forme de manque d'éducation formelle.³⁶⁵ Ainsi, l'image de Raguse comme « exception positive » en Sicile a pu se construire en lien étroit avec une présence relativement plus forte de la langue standard par rapport à d'autres villes de la région.³⁶⁶ Aujourd'hui, le dialecte se voit au contraire de plus en plus revalorisé dans plusieurs contextes sociaux – nous observons alors les plus jeunes vouloir se le réapproprier, tout en n'étant généralement pas locuteurs natifs de ces variétés. Cette dynamique rappelle de près ce que Cas Wouters écrit à propos des rapports entre Néerlandais standard et langues régionales. Pour cet auteur, les sorts des langues locales ne peuvent pas être compris en dehors des processus d'intégration nationale :

Si l'intégration et l'identification nationales ne sont pas assez fermement établies, l'identification régionale est facilement considérée comme une menace. Toute identification régionale qui sort du cadre de l'identité nationale est généralement violemment réprimée. Ce n'est qu'à un certain moment du processus d'unification et d'identification nationales qu'il peut y avoir une renaissance de ce type d'identification infranationale forte sans qu'elle soit considérée comme une trahison et, en tant que telle, supprimée (1986, p. 14).

³⁶⁴ Le passage de la dialectophonie à l'italophonie (en entendant par cela le franchissement du seuil des 50%) a eu lieu, au niveau national, au début des années 1980. L'Observatoire linguistique sicilien a également observé la « rupture sociolinguistique » (c'est-à-dire la rupture de la transmission intergénérationnelle, selon laquelle les grands-parents ont une première langue et les petits-enfants l'autre) dans les grandes villes à partir du début des années 2000, le phénomène s'étant étendu à l'ensemble de la région vers la fin de la décennie (Scivoletto 2020, p. 29 ; voir aussi Lo Piparo et al. 1990).

³⁶⁵ La valeur symbolique du dialecte est encore aujourd'hui une question ouverte. Au début des années 2000, en Italie, on commence à parler d'un « dédouanement » des dialectes, qui apparaissaient désormais dans les publicités, les textos, puis les réseaux sociaux. Cependant, selon de nombreux analystes, ce dédouanement n'est que superficiel, car il s'agit d'une esthétisation, voire d'une muséification, typique des variétés linguistiques obsolètes ou en voie de disparition. De même, des attitudes négatives vis-à-vis des dialectes, et particulièrement des variétés méridionales, perdurent encore aujourd'hui (voir par ex. Ruffino 2006).

³⁶⁶ Dû sans doute à la présence plus massive, quoique toujours relative, de l'État italien à Raguse par rapport à d'autres villes, en raison notamment des administrations publiques.

En conclusion de la Partie I, nous avons constaté que les habitants de Béziers tendaient à faire preuve de réflexivité langagière vis-à-vis de l'Autre, même lorsque ce dernier n'était pas physiquement présent dans l'interaction. Sur le terrain ragusain, nous avons commencé par être surpris du fait que cela ne paraît pas être le cas, car les acteurs tendent à traiter les catégorisations ethno-raciales comme allant de soi. Cependant, la réflexivité langagière très poussée que les habitants de Raguse peuvent produire au niveau du dialecte nous a permis de voir que, si la réflexivité langagière ne se déploie pas tellement vis-à-vis de l'Autre-*immigré*, elle se déploie néanmoins vis-à-vis de l'Autre-*Italien*, y compris lorsqu'un membre de cette catégorie n'est pas physiquement présent dans l'interaction. Ce chapitre nous permet alors de clarifier ce que nous avons observé dans le cas biterrois : il ne s'agissait pas tant de faire preuve de réflexivité langagière vis-à-vis des « Gitans » ou des « Arabes » en tant qu'« Autres-immigrés », mais de faire preuve de réflexivité langagière vis-à-vis des *Autres considérés comme devant faire partie du même Nous national*, soient-ils reconnus localement comme Gitans ou Arabes, ou comme non-Gitans et non-Arabes.

C'est de ce point de vue que nous pouvons commencer à émettre une hypothèse explicative quant au traitement langagier différent réservé aux demandeurs d'asile et réfugiés sur le terrain biterrois. Rappelons-nous que, dans un contexte qui traitait la priorisation des appartenances ethno-raciales comme une hantise, et où la réflexivité sur la parole à cet égard semblait être très aiguë, les références ethno-raciales aux demandeurs d'asile ressemblaient davantage à ce que nous avons observé à Raguse vis-à-vis des « Autres-immigrés ». Nous commençons alors à voir que ce qui distingue les Arabes ou les Gitans des « réfugiés » à Béziers est surtout le fait d'être reconnus comme étant tout au moins *censés* faire partie du même Nous. Autrement dit, la différence réside dans le fait que le groupe soit reconnu localement comme étant non seulement installé durablement sur le territoire, mais aussi comme étant censé participer à la vie commune du lieu, ce qui implique que l'avis de ses membres sur l'organisation de la société ne puisse pas être complètement ignoré.

Chapitre 12 – Sandra et les parents d’élèves : le holisme essentialisant comme posture compréhensive

Introduction : Une école « de frontière » est une école vertueuse

Dans les chapitres précédents, nous avons commencé à voir comment les catégorisations ethno-raciales circulent et en quoi leur naturalisation prend une place considérable dans l’espace public ragusain. Ici, à l’instar de ce que nous avons fait pour Christine (chapitre 5), Typhaine (chapitre 6) et Fouad (chapitre 7), nous allons suivre de plus près deux acteurs – Sandra dans ce chapitre, et Gaetano dans le prochain. Nous allons rentrer de plus près dans leur quotidien, au travail et à la maison, afin de mieux comprendre non seulement comment ce système de parole entre dans la gestion des petits troubles au jour le jour, mais aussi en quoi il n’est pas sans lien avec les difficultés d’une formulation publique de la réflexivité sociologique.

Sandra, née à Raguse « de famille ragusaine », est institutrice dans une école publique du centre-ville. Âgée de 56 ans, Sandra est diplômée d’un cycle d’études secondaires permettant d’obtenir l’habilitation à enseigner en maternelle. Elle suit régulièrement des cours de remise à niveau dans son temps libre, au-delà de ce qui est officiellement requis par la loi et par son école. Divorcée, Sandra a une fille de 23 ans, Lucia, qui habite actuellement à Turin, où elle est en train de compléter une licence en sciences humaines.

Je rencontre Sandra très tôt sur mon terrain : on me la présente comme « la » personne avec qui il faut parler pour tout ce qui relève des questions d’immigration. Dans son milieu, Sandra est le visage de l’« interculturalité » (*interculturalità*). La première fois que l’on se rencontre dans son école, la *Francesco Petrarca*, Sandra me montre, affichés dans les couloirs, les nombreux dessins réalisés par ses élèves au cours des activités pédagogiques : les fruits bariolés pour sensibiliser à l’amour de la nature ; les petites empreintes des mains et des pieds pour réfléchir à la fraternité et à l’égalité ; le planisphère accompagné de différents drapeaux pour penser la diversité... Elle m’ouvre ensuite une grande armoire où elle garde les articles que les journaux locaux ont consacrés à l’école et à ses activités interculturelles au cours des années. Elle me parle aussi du quartier où l’école est implantée et où résident beaucoup de « familles immigrées » en provenance de différents pays. D’après Sandra, la F. Petrarca est une « école de frontière », en première ligne dans la gestion du phénomène migratoire : elle doit faire face à plusieurs situations d’urgence mais, précisément pour cela, elle représente un « modèle d’intégration » pour la ville tout entière.

Plusieurs articles publiés dans les quotidiens locaux, ou dans des journaux associatifs ou paroissiaux, décrivent la situation ainsi :

Amine, Arezzo, Badouni, Çaka, Cartia, El Bashir, Esposito... L'appel du premier jour d'école dans le complexe F. Petrarca de Raguse ressemble plus ou moins à ceci. Depuis près de 20 ans, les noms de famille étrangers et italiens s'alternent au cœur de la ville, dans son centre historique, dans l'école la plus ancienne et la plus multiethnique de Raguse, où le pourcentage d'élèves étrangers dépasse 40 % dans certaines sections et où il est possible de compter jusqu'à 10 nationalités différentes dans une seule classe ... [Comme l'explique le directeur], « dans une école comme la nôtre, la nécessité éducative qui émerge est certainement liée à l'intégration de la diversité, à la connaissance des identités culturelles et à la promotion de la communion sociale inspirée par les valeurs de respect, de tolérance et de coopération, afin de construire une société de dialogue et d'accueil ».

(article de journal local, 2014)³⁶⁷

Avec de nombreux collègues, Sandra me dit s'efforcer de célébrer la « diversité culturelle » en promouvant des activités destinées aux plus petits. Elle m'explique d'ailleurs que son école s'engage formellement depuis des années dans des projets d'interculturalité, parfois grâce à des financements régionaux ou européens. Au fil des années, la F. Petrarca a mis en place des partenariats avec différentes associations locales à visée sociale et culturelle et a créé des liens avec les familles, grâce au soutien de nombreuses structures religieuses, notamment *Caritas*, un partenaire d'élection dans presque toutes les activités dont Sandra me parle. Il y a eu aussi des initiatives de portée internationale, comme un jumelage établi avec une école palestinienne quelques années auparavant.

Dans notre première rencontre, à peine quelques jours après mon arrivée sur le terrain, Sandra me parle de « l'exemple vertueux » que cette école représente à Raguse, voire, suggère-t-elle, pour l'Italie entière : un exemple d'ouverture à l'Autre rendu possible par le travail exceptionnel qui est mené chaque jour par le corps enseignant. Dans cette école, Sandra est ce qu'on appelle une « enseignante chargée de fonction instrumentale – interculturalité » : autrement dit, en plus de son travail ordinaire d'institutrice, elle est chargée d'organiser et de coordonner des activités à visée spécifiquement interculturelle. La F. Petrarca étant un institut scolaire compréhensif, Sandra ne travaille pas uniquement au niveau de la maternelle, mais collabore de façon étroite aussi avec les collègues du primaire et du collège. Les enseignants qui assument cette fonction (après en avoir fait la demande et avoir été élus par le conseil des maîtres) reçoivent un salaire majoré, car ils travaillent davantage : le temps consacré aux activités interculturelles ne doit pas empiéter sur les heures de service d'enseignement. Ainsi, Sandra peut parfois participer à des réunions en fin d'après-midi, voire en début de soirée, bien au-delà des horaires de travail de ses collègues. Cependant, lorsqu'un projet est mis en place avec des fonds externes, Sandra ne fait pas partie des salariés : les projets individuels ne lui apportent donc aucun avantage économique.

³⁶⁷ La référence n'est pas fournie afin de préserver l'anonymat de l'école et des personnes mentionnées dans ce chapitre.

Le bâtiment du centre-ville, où Sandra travaille, accueille les trois niveaux d'études (maternelle, élémentaire et collège), mais il fait partie à son tour d'un complexe scolaire plus grand, qui compte également deux autres écoles primaires et un collège, situés dans d'autres quartiers de la ville de construction plus récente. Le bureau de l'administration scolaire se trouve aujourd'hui dans l'un des instituts implantés dans les nouveaux quartiers. Bien que toutes ces structures répondent à la même direction scolaire, chaque pôle a son propre nom et ses propres enseignants. La population étudiante de chaque pôle m'est également présentée comme très différente : celle des quartiers modernes est composée principalement d'« Italiens », alors que l'école de Sandra accueille presque exclusivement des « immigrés ». Si dans l'article de journal de 2014 mentionné ci-dessus on parlait d'environ 40% d'élèves étrangers, d'après le personnel de l'école ce taux n'aurait fait qu'augmenter au cours des dernières années.³⁶⁸ La population scolaire de la F. Petrarca est aussi caractérisée par de fortes difficultés économiques, avec des familles dont les parents sont souvent sans-emploi ou employés au noir dans les campagnes et qui vivent dans des conditions de grande précarité.

L'humanitarisme pratique sans militantisme

Sandra tâche de créer de bonnes relations avec les familles de ses élèves et prend souvent sur elle non seulement de les orienter vers d'éventuelles structures d'aide (notamment certaines paroisses, des associations chrétiennes et, quoiqu'en moindre mesure, certaines structures publiques), mais aussi de leur trouver un meilleur logement ou un emploi. Pour cela, elle n'hésite pas à solliciter son entourage, par exemple pour se renseigner sur des opportunités de travail en campagne ou dans l'aide à la personne. Elle fait de même pour d'éventuels besoins au niveau du logement. L'option d'orienter les familles immigrées vers des services institutionnels, tels qu'un *centro per l'impiego* (l'équivalent du Pôle Emploi³⁶⁹) ou l'*Istituto Autonomo per le Case Popolari* (le service public pour avoir accès à une HLM) ne se pose pas. À ma question sur ce point Sandra répond en rigolant : les services publics ne marchent pas ; si on veut aider ces personnes, il convient de s'activer personnellement en faisant appel à son propre réseau informel. En dépit de son engagement quotidien avec des personnes d'origine étrangère, Sandra ne comprend pas l'anglais, ni d'autres langues étrangères : la communication se fait donc uniquement en italien

³⁶⁸ Lors d'une réunion avec d'autres écoles de l'agglomération, dans le cadre d'un projet sur l'interculturalité, les enseignants de Santa Croce Camerina, une petite commune à une vingtaine de kilomètres de Raguse, parleront des problèmes dérivant de l'avoir « 60% d'étrangers en classe ». Sandra commentera que « Nous [à l'école F. Petrarca] on vous dépasse! On vous dépasse ! » (*vi superiamo*).

³⁶⁹ Pas vraiment équivalent – les aides dispensées (et l'organisation même du travail) sont considérablement inférieures aux structures homologues françaises.

(accompagné par de nombreuses gesticulations) ou, lorsqu'elles sont disponibles, à l'aide de quelques médiatrices linguistiques.

Sandra et ses collègues prennent régulièrement sur elles aussi les questions pratiques qui peuvent intéresser les enfants, y compris en s'engageant personnellement dans de petites dépenses. Au moment de la pandémie de la Covid-19, par exemple, Sandra mettra en place une collecte afin d'acheter des fournitures scolaires pour les enfants de l'école. Sachant que beaucoup de ces familles étaient suivies par Caritas en raison de leurs difficultés économiques, elle contactera personnellement le responsable local de cette organisation pour insérer ces fournitures scolaires dans les cagettes d'aide alimentaire leur étant destinées.

Si Sandra entretient des rapports très cordiaux avec la direction de son école, elle n'hésite pas à prendre position contre les décisions qu'elle peut juger peu compréhensives vis-à-vis du contexte familial de ses élèves. En 2021, lorsque l'ancien proviseur de l'école prendra sa retraite et sera remplacé par une nouvelle directrice, un problème surviendra par exemple au sujet de l'assurance que chaque élève est censé souscrire en début d'année scolaire. S'agissant majoritairement d'un « public étranger », l'ancienne direction déléguait aux enseignantes de collecter elles-mêmes les paiements des enfants de leurs classes, la totalité de la somme récoltée étant ensuite versée à la banque par l'école elle-même. À la place, la nouvelle direction demandera aux parents de télécharger un bordereau envoyé par courriel, l'imprimer, le remplir et aller s'acquitter des frais au bureau de poste. « Imagine ! Eux, les courriels ! Ils y comprennent rien, les ordinateurs, ces choses-là...rien du tout ! », s'exclame Sandra en me parlant de ces changements.

Elle protestera aussi auprès de la direction : la plupart de ces familles n'ont pas d'ordinateur ou d'adresse mail ; leur envoyer le bordereau par courriel est inefficace et l'école devrait faciliter les démarches. N'arrivant pas à convaincre la nouvelle direction, Sandra opte encore pour une organisation plus informelle : en s'organisant avec les employés de l'administration, elle télécharge et imprime elle-même les bordereaux de paiement. Elle prendra également sur elle de plaider la cause pour quelques dizaines d'élèves dont les familles ne peuvent pas régler les frais : « J'ai dit [à la nouvelle directrice] : 'Qu'est-ce que tu préfères : j'appelle le directeur de *Caritas* pour qu'il vienne vous en parler ? Ou est-ce que l'école peut payer pour eux ?' ». La direction acceptera finalement de régler la chose en interne en payant les frais pour ces familles.

Pour tout son travail, formel et informel, Sandra est reconnue et louée au sein de son école, et même au-delà. Non seulement ses collègues l'ont élue plusieurs années de suite pour occuper le rôle de chargée de l'interculturalité, mais dans le réseau associatif plus large, notamment lié à la vie associative chrétienne, on l'invite régulièrement à participer aux différentes initiatives de bénévolat ayant affaire à « la différence ».

Il ne faudrait toutefois pas prendre Sandra pour une « activiste » – ni au sein de l'école, ni dans son temps libre. Si elle fait partie de l'« association nationale d'instituteurs catholiques » et participe régulièrement à des cours de formation dans ce cadre, elle ne prend jamais part à des manifestations publiques. On ne la verra pas crier des slogans dans la rue ou tenir des pancartes. Certes, comme nous l'avons vu, Raguse n'est pas vraiment un lieu de manifestations et pancartes. Tout de même, Sandra ne se reconnaît pas dans ce genre d'engagement, et elle ne se montre que très peu intéressée par les mobilisations de ce type. Entre 2018 et 2019, par exemple, se forma brièvement à Raguse une « association antiraciste ».³⁷⁰ Si au final celle-ci ne dépassera pas sa première année de vie, son lancement avait néanmoins réussi à attirer environ une centaine de personnes en provenance de Raguse et de ses environs. On n'aurait pas trouvé Sandra parmi les participants : elle n'était même pas au courant. Même lorsqu'elle le sera, elle n'y participera pas. Bien qu'elle voie cette initiative d'un bon œil, Sandra ne s'engage pas dans ce type de mobilisations. Avec le temps, il me deviendra de plus en plus clair que ce genre d'engagement ne correspond pas à sa vision de l'antiracisme, qui est pour elle quelque chose qui se fait plutôt de façon ordinaire et pratique.

Mettre en avant les appartenances ethno-raciales pour bien comprendre

Comme la plupart de mes interviewés ragusains, les enseignants de la F. Petrarca avec qui Sandra me met en contact m'expliquent d'emblée que dans leurs classes « il n'y a aucun problème ». L'une d'entre eux m'indique par exemple que « les familles ne viennent même pas aux rencontres parents-enseignants, puisque tout se passe bien ! ». D'autres me laissent entendre qu'il y aurait peut-être des classes problématiques, mais que « moi, de ça, je peux pas en parler : c'est le directeur qui doit vous le dire ». Une agente d'entretien de la F. Petrarca me murmure dans le couloir que « moi j'en vois des choses qui se passent dans cette école ! Mais personne ne vous en parlera ». En bluffant une connaissance que je n'avais pas encore, je demande à une professeure de collège comment elle fait lorsqu'il y a des tensions entre élèves. Elle me répond simplement : « Ah je saurais pas vous dire...de mon côté je m'occupe pas de ça : moi j'enseigne les maths ». Lorsque je demande à une enseignante chargée des cours de « citoyenneté » comment elle aborde les questions migratoires et les différences culturelles³⁷¹, elle se montre surprise : « Non mais, vous comprenez qu'ici avec les classes que nous avons... Ils sont tous étrangers, il n'y a pas besoin d'aborder ces sujets-là ! ».

³⁷⁰ Pas vraiment au sens français d'« association sujette à la loi de 1901 » – il s'agit d'une constitution plus informelle.

³⁷¹ Ces sujets sont mentionnés dans le programme ministériel pour ce cours.

Ce n'est qu'au fil du temps que je m'apercevrai qu'en dépit d'un certain désintérêt pour ces questions, Sandra et ses collègues gèrent au jour le jour de nombreuses situations qu'elles qualifient de « problématiques ». Celles-ci sont toutefois réglées assez rapidement et de façon pratique, sans qu'elles viennent à faire l'objet de discussions collectives. Comme le personnel n'hésite pas à me le dire, la F. Petrarca accueille des enfants de différentes « ethnies », notamment roumaine, albanaise, nigériane et tunisienne (voir chapitre 8). Au-delà des problèmes linguistiques, car les élèves ont souvent un niveau d'italien insuffisant pour suivre les enseignements, on m'explique que chaque « ethnie » a des coutumes différentes qui demandent des négociations quotidiennes. Au collège, on m'explique qu'il y a souvent des contrastes « entre communautés : les Albanais détestent les Roumains, les Nigériens haïssent les autres... ». En maternelle, ce serait surtout le dialogue avec les parents d'élèves qui poserait problème.

L'une des questions qui semble revenir souvent, par exemple, concerne l'hygiène personnelle des enfants : « Nous avons ce problème surtout avec les petits Albanais : il faudrait vraiment faire un travail avec les familles sur comment il faut laver les enfants ! », me dit Sandra, faisant écho à ce que j'avais déjà pu entendre de ses collègues. Si les enseignants s'empressent d'ajouter qu'il y a aussi des familles albanaises « qui viennent par exemple de Tirana, beaucoup plus évoluées... Dans le tas il y a aussi des familles merveilleuses, des enfants très soignés ! », la plupart des nouveaux arrivants seraient originaires de l' « arrière-pays » de l'Albanie et auraient de gros problèmes d'hygiène. Dans ce cas, les enseignantes s'occupent elles-mêmes de bien laver les mains aux enfants. Mais sur le fond, Sandra m'explique que la seule chose à faire d'après elle serait de travailler avec la médiatrice culturelle albanaise. Celle-ci, une fille sur la vingtaine, serait une « référence pour toute la communauté » : en dépit de son jeune âge, elle serait la seule capable de faire comprendre « petit à petit » aux familles albanaises les normes hygiéniques en vigueur à l'école italienne.

D'autres « ethnies » auraient des problèmes différents. Sandra m'explique par exemple qu' « au contraire je dois dire que les Nigérianes sont très propres, très soignées ». Cela provoquerait néanmoins d'autres questions pratiques. La « mentalité nigériane » ferait que ces familles « n'ont pas du tout le *timing* de la journée » : les enfants peuvent être amenés à l'école avec plusieurs heures de retard ou ils finissent par s'endormir en classe. Les Nigérianes (car il s'agit souvent de mamans seules) seraient habituées à se retrouver toutes ensemble le soir pour « faire la fête (*faire baldoria*) », en restant dormir chez les amies lorsqu'il se fait trop tard pour rentrer. Cela ferait perdre aux enfants le rythme de la journée. En entretien, en présence de Sandra, sa collègue Fabiana le résume ainsi :

Les Nigérianes diffèrent du reste du contexte africain, car elles vivent leur vie avec beaucoup de... euh... hmm... je ne trouve pas le bon terme..... À mon avis, avec beaucoup

de superficialité. Ce qui, d'un côté, est une bonne chose, dans le sens où elles ne sont pas écrasées par les problèmes que nous, qui vivons en Occident, nous avons, non ? Donc le stress, l'horaire, la montre, faire autant de choses que possible dans une journée, non ? Ils vivent vraiment en mode « *hakouna matata* ». Mais d'un autre côté, à mon avis... ils ont peu conscience de ce qu'est la vie, la vraie vie. Ils vivent beaucoup pour... surtout les femmes, juste pour... l'apparence, l'esthétique.

Le Nigeriane esulano da tutto quello che è il contesto africano, perché vivono la vita con molta...euh...hmm...non so usare il termine giusto... A mio avviso con molta superficialità. Che da una parte è bene, nel senso che non si fanno schiacciare dai problemi che noi, che viviamo noi occidentali, no? Quindi lo stress, l'orario, l'orologio, fare quante più cose possibili in un giorno, no? Loro vivono veramente "hakuna matata" [ride]. Però poi di contro secondo me...hanno poi poca contezza di quella che è la vita, la vita reale. Vivono molto di...soprattutto le donne, proprio di...apparire, di estetica.

Le discours de Fabiana est ponctué de disfluences (euh...hmm...je ne trouve pas bon terme... ce qui d'un côté est une bonne chose...). En lien avec ce que nous avons vu dans les chapitres précédents, ces disfluences semblent signaler l'effort de Fabiana pour cadrer son propos d'une façon qui n'apparaisse pas comme contenant des éléments d'hostilité. L'excès d'importance accordée à l'esthétique revient assez souvent dans le discours de ces enseignants. Les petits garçons nigériens, par exemple, outre à avoir des difficultés à respecter les règles, tendraient à garder la blouse de l'école soulevée afin de montrer les vêtements au-dessous, alors que les petites filles seraient sujettes à des séances de coiffage intenses et douloureuses au nom des standards de beauté :

Ces petites tresses - un jour rouge, un jour vert, un jour jaune... ! Même les petits enfants. Ici, nous avons des filles de 3-4 ans en classe, qui viennent parfois avec ces petites tresses bien serrées, et toute la journée elles se tiennent la tête : 'Maîtresse, ça me fait maaaal'. – 'Pourquoi tu ne demandes pas à maman de les enlever ?' - (*gémissant*) 'Non. Hier nattes, aujourd'hui tresses'. Donc je veux dire, pour eux c'est... absurde !

Queste trecce – un giorno rosse, un giorno verdi, un giorno gialle. Anche i bambini piccolissimi. Qui abbiamo bimbe di 3-4 anni in classe, che a volte vengono con queste codine tiratissime, e che tutto il giorno si tengono la testa "Maestra, mi fa maaaale". – "Perché non chiedi alla mamma di toglierle?" – (piagnucolando) "No. Ieri codine, oggi treccine". Quindi cioè, per loro è una cosa...assurda.

Fabiana, qui travaillait auparavant dans un centre d'accueil pour demandeurs d'asile, se souvient des bénéficiaires nigériennes qui, à peine quelques jours après l'accouchement d'une petite fille, mettaient déjà en place de « petites nattes très serrées » (*queste codine tiratissime*) à leur nouveaunée.

À la fois Sandra et Fabiana voient un problème dans ces pratiques. Si elles font l'effort de se rappeler qu'il s'agit de quelque chose qui « fait partie de leur culture », elles estiment que les mamans nigériennes ne questionnent pas si cette coutume « fait du bien ou du mal » aux enfants. D'une part, elles auraient envie de parler aux familles et leur demander d'arrêter ces pratiques, du moment où les enfants paraissent en souffrir. De l'autre, elles considèrent que ce n'est pas leur place de se prononcer sur quelque chose de si ancré et important dans la « culture » de ces personnes.

À titre d'exemple, Fabiana me raconte d'une fois où une petite fille était arrivée à l'école la tête pleine de petites tresses, dont deux qui penchaient vers l'avant de la tête. Les petites pinces qui les fermaient « lui tombaient pile sur les yeux ». Ainsi, dès que la petite faisait un pas, les petites pinces lui tapaient sur les paupières. Fabiana avait interpellé la maman, en lui disant que ce n'était pas acceptable : l'enfant doit pouvoir dessiner, écrire, colorier... Elle avait donc demandé à la maman de fermer les deux tresses en question sur la tête, de façon à ce que la petite puisse travailler pendant les horaires d'école. À cela, la maman l'aurait « envoyée balader (*l'ha mandata a quel paese*) – littéralement ! Voilà, pour te faire comprendre. C'est très difficile de les faire passer à autre chose ».

En entendant cette histoire, Sandra se montre compréhensive vis-à-vis de Fabiana, mais commente qu'elle n'aurait pas dû agir ainsi : « La culture nigériane c'est ça. Il ne faut absolument rien dire, c'est leur culture ! ». D'après elle, la meilleure façon de gérer la question aurait été de fermer elle-même les tresses, sans en faire un point de discussion avec la mère. Non seulement il s'agit d'une pratique « culturelle » qu'il faut comprendre et respecter, mais toute tentative pour les faire changer d'habitude serait vouée à l'échec : tant que la situation n'est pas grave au point de demander un signalement à l'assistance sociale, il ne faut pas critiquer. Il vaut mieux chercher tout simplement des solutions pratiques.

Lorsque les problèmes sont considérés plus graves, les enseignants peuvent essayer d'en discuter directement avec les parents, mais là aussi – d'après Sandra – il ne faudrait pas s'attendre à ce que cela produise des solutions. Les enfants nigériens, par exemple, auraient un problème avec le respect des règles, une chose que Sandra n'hésite pas à qualifier de « vraie caractéristique culturelle (*proprio una loro caratteristica culturale*) ». Une enseignante de primaire me parle d'un enfant particulièrement « exaspérant », chez qui l'indiscipline était accompagnée par des comportements violents en classe : il pouvait régulièrement soulever les tables et les jeter contre les camarades et les enseignantes, au point de leur causer des hématomes. La situation étant jugée intenable, les enseignants avaient appelé la famille. Le père n'aurait cessé de répéter que l'école italienne ne fonctionne pas, car dans ces cas au Nigéria l'enfant serait tout simplement « frappé » : « [Le père] insistait à dire : 'si vous le frappez...une gifle, deux gifles, trois gifles, jusqu'à ce qu'il arrête, je vous assure qu'après notre fils sera bien éduqué ! », me rapporte l'enseignante, qui avait essayé d'expliquer à ce parent qu'un tel comportement aurait eu les conséquences pénales en Italie, sans toutefois arriver à le convaincre.

Pour « éduquer les étrangers » sur ces points, des ateliers de soin parental (*cura genitoriale*) ont été mis en place il y a quelque temps, mais n'auraient pas produit de résultats satisfaisants. Les mamans, notamment les Nigériennes, ne seraient pas assidues aux réunions. Lorsque je demande pourquoi, Sandra et sa collègue me répondent que :

- Sandra : Elles sont ainsi, elles sont ainsi ! Elles ne sont pas constantes, elles disent qu'elles ont des engagements... Puis elles se disputent entre elles. Et elles n'ont pas de limites, elles ne savent pas dire non : l'enfant doit être libre, 'ils doivent avoir tout ce que nous n'avons pas eu'
- Collègue : Selon moi les mères [nigériennes] n'ont pas conscience d'être des mères. Elles sont beaucoup plus laxistes. C'est peut-être culturel, les espaces illimités...
- Sandra : Sono così, sono così ! Non sono costanti, dicono che hanno degli impegni... Poi litigano tra di loro. E non hanno limiti, non sanno dire no: il bambino deve essere libero, "devono avere tutto quello che non abbiamo avuto noi"
- Collega: Secondo me le madri [nigeriane] non hanno coscienza di essere delle madri. Sono molto più permissive. Sarà culturale, spazi sconfinati...

Si les mamans nigériennes ne participent pas (ou pas assez régulièrement) aux ateliers, les mamans d' « autres ethnies » posent quand même d'autres problèmes : elles constitueraient de petits groupes d'entre-soi en fonction du pays d'origine, tendraient à exclure mutuellement les autres mamans en fonction des origines, à ne pas prêter attention aux formatrices italiennes lors de l'atelier, et à se disputer entre elles après les rencontres sur des sujets que Sandra et ses collègues jugent futiles (tels que, par exemple, autour de qui parmi elles parlerait le meilleur italien). Tout cela amène les responsables scolaires à conclure que les mamans d'ethnies différentes « ne peuvent pas rester ensemble (*insieme non ci possono stare*) » ce qui, à défaut de poser des problèmes de principe, pose surtout des problèmes pratiques (d'organisation des ateliers, de communication etc.).

L'intervention des médiateurs culturels est alors estimée essentielle pour faire passer certains messages, et aider les enseignants à « éduquer » les parents. Sandra et ses collègues ont néanmoins quelques résistances à imposer leur point de vue : Valentina, la psychologue que nous avons déjà rencontrée dans le chapitre précédent et qui collabore avec la F. Petrarca, m'explique par exemple que l'un des problèmes récurrents avec les élèves tunisiens concerne les rapports de genre. Les jeunes garçons peuvent parfois refuser d'écouter l'enseignante « parce qu'elle est une femme » et les jeunes filles tunisiennes se trouveraient souvent dans un « état d'isolement » :

Nous avons eu des situations même avec les majeurs... une fille par exemple qui voulait passer le permis de conduire, parce qu'elle habite loin et que si les bus font grève il y a personne pour l'accompagner. Mais la famille a dit non, il fallait attendre que le frère cadet prenne le permis. Les vêtements neufs seulement pour les garçons, après s'il reste quelque chose ils pensent aux filles. Impossible de parler de sexualité... La fille souffrait de dépression, nous avons appelé une psy, et on leur a dit [aux parents] : « le problème c'est que dans votre culture les filles ne peuvent pas sortir, et elle ne peut pas faire ce que font ses camarades de classe ! »

Abbiamo avuto delle situazioni anche con i maggiorenni... una ragazza per esempio che voleva prendere la patente, perché abita lontano e se gli autobus fanno sciopero non c'è nessuno per accompagnarla. Ma la famiglia ha detto di no, bisognava aspettare che il fratello minore prendesse la patente. I vestiti nuovi soltanto per i maschi, dopo se resta qualcosa pensano anche alle ragazze. Impossibile parlare di sessualità... La ragazza

soffriva di depressione, abbiamo sentito una psicologa e gli abbiamo detto: "il problema è che nella vostra cultura le ragazze non possono uscire, e non può fare quello che fanno le sue compagne di classe!"

La situation de la jeune fille est donc cadrée à la fois d'un point de vue psychologique et culturel. Ou, pour mieux dire, la situation psychologique de la jeune fille (le diagnostic de « dépression ») est imputée non pas à un problème individuel, ni même uniquement à son contexte familial, mais à son contexte *culturel*.

Ce type de cadrage holiste comporte toutefois de nombreuses tensions pour les enseignants. Le personnel de l'école – y compris Valentina – s'interroge sur la mesure dans laquelle il est acceptable de demander aux parents d'abandonner leurs « racines » :

Un des problèmes les plus gros c'est vraiment le fait de...car après, tu sais, tu restes coincée dans 'est-ce que c'est correct que j'explique à ces gens ma culture, comment elle fonctionne ?! Je veux dire, tu vois, tu ne sais pas ce qui est mieux...

Uno dei problemi più grossi è veramente il fatto di... perché dopo, sai, resti bloccata su "è giusto che spieghi a questa gente la mia cultura come funziona? Voglio dire, capisci, non sai cosa è meglio..."

Dans ces cas, Valentina m'explique que des laboratoires spécifiques peuvent être mis en place, réunissant des psychologues et des médiateurs. Car, même s'il faut respecter la culture de l'autre, Valentina considère aussi qu'il faut rappeler aux parents qu'ils ont *choisi* d'habiter en Italie :

Valentina : Dans la mesure où ces jeunes, leurs familles ont choisi de vivre dans *ce* contexte culturel, non ? Leur faire comprendre que c'est *juste* que tu aies ton idée, mais tu sais bien que si tu veux t'intégrer, chez nous ça marche comme ça, non ? Je veux dire, au moins avoir une information et comprendre que ta culture n'est pas la culture absolue ! Je veux dire ça marche pas, ça marche pas. Ici ça ne marche pas comme cela marche...en Tunisie. Le contexte culturel est celui-ci. (...) Je veux dire ces gens critiquent aussi notre façon d'éduquer les enfants, ils le jugent négativement. Ils considèrent les filles ragusaines des mauvaises filles parce qu'à 14 ans elles embrassent leur petit chéri, parce qu'elles ont des rapports sexuels à 17-18 ans eu::h.

Ugo, professeur de lycée à la retraite (le même du chapitre précédent) qui assiste à notre conversation, intervient :

Ugo : Ma (___) nous on était comment ?

Valentina : Oui, comme [nous étions. Comme c'était-

Ugo : [Les relations ici c'étaient comment ?

Enzo : Eh oui, bien sûr.

Valentina : Donc tout ça est condamné. Les filles en souffrent !

Valentina : In quanto questi giovani, le loro famiglie hanno scelto di vivere in questo contesto culturale, no? Fargli capire che è giusto che tu abbia la tua idea, ma sai bene che se ti vuoi integrare, da noi funziona così, no? Voglio dire, almeno avere un'informazione e capire che la tua cultura non è la cultura assoluta! Cioè non funziona, non- Qui non funziona come funziona:: in Tunisia. Il contesto culturale è questo. (...) Cioè questi criticano il nostro modo di:: educare i figli, lo giudicano male. Loro considerano le ragazze ragusane delle poco di buone! Perché ? A quattordici anni si baciano con il fidanzatino. Perché hanno i rapporti sessuali a diciassette-diciotto anni: eu::h.

Ugo: Ma (___) come eravamo?

Valentina: Sì, come [eravamo noi. Com'era-

Ugo: [La nostra generazione com'era?

Enzo: Eh sì, certo.
Valentina: Quindi tutto ciò viene condannato. Le ragazze ne soffrono!

(extrait 10-A_Perché noi come eravamo ?, febbraio 2020)

La référence à ce « Nous » du passé – que nous avons déjà rencontrée à maintes reprises et qui s'étend plus souvent aux « Siciliens » qu'aux « Italiens » - se veut encore une fois comme une posture compréhensive. Il ne s'agit pas de dire que ces familles seraient arriérées (en tout cas, ce n'est pas celui-ci le sens principal qui est donné localement à ces énoncés) : il s'agit plutôt pour Ugo de rappeler à Valentina qu'il suffit de remonter de quelques décennies pour retrouver les mêmes coutumes en Sicile aussi.

J'ai d'ailleurs entendu Valentina reparler de ces questions avec Sandra et mobiliser la question du retard historique pour étayer l'argument qu'il s'agit bel et bien de questions principalement culturelles et non pas, par exemple, socio-économiques. Ainsi, Valentina peut me raconter ce qu'elle a pu observer dans les maisons de ces familles, en suscitant à plusieurs reprises les hochements de tête de Sandra à côté :

J'ai vu des choses folles : des maisons rurales sans chambre, des rideaux qui séparent les pièces; il n'y a pas de machine à laver, parfois ils n'ont pas d'eau chaude... Nous parlons donc d'une situation d'il y a...80 ans. *Nos grands-parents* vivaient ainsi! C'est effrayant. Et d'ailleurs : même si beaucoup de Tunisiens sont devenus des métayers, qu'ils ont acheté des serres, qu'ils ont aussi leurs propres employés, et que donc ils se la passent pas trop mal [économiquement], qu'ils pourraient par exemple se déplacer [des campagnes]... Beaucoup préfèrent ne pas bouger. La réponse que je me suis donnée est que vraiment, ces hommes ont peur d'un changement radical de leurs femmes, de leurs fils, parce que de toute façon les filles fréquentent des adolescents qui font partie de ce monde, de ce moment, donc les filles qui portent des jupes, les filles qui sortent en short. C'est leur façon de préserver, de protéger leur culture, mais c'est aussi vrai qu'il y a beaucoup de souffrance chez ces adolescents.

Io ho visto delle cose assurde : delle case di campagna senza camera da letto, delle tende che separano le stanze ; non c'è lavatrice, a volte non c'è l'acqua calda... Stiamo parlando quindi di una situazione di... 80 anni fa. I nostri nonni vivevano così! E' preoccupante. E tra l'altro: anche se molti Tunisini sono diventati mezzadri, che hanno comprato delle serre, che hanno i loro lavoratori, e che quindi non se la passano troppo male, che potrebbero per esempio trasferirsi... Molti preferiscono non muoversi. La risposta che mi sono data è che veramente questi uomini hanno paura di un cambiamento radicale delle loro mogli, dei loro figli, perché in ogni caso le figlie frequentano degli adolescenti che fanno parte di questo mondo, di questo momento, quindi le ragazze che portano le gonne, le ragazze che escono in pantaloncini: è il loro modo di preservare, di proteggere la loro cultura, ma è anche vero che c'è molta sofferenza tra questi adolescenti.

Parler d'un « retard » des familles tunisiennes n'est pas forcément perçu localement comme une hiérarchisation des cultures. Au contraire, il s'agit d'axer le débat sur les similitudes, de rappeler que « Ils sont comme Nous » ou tout au moins que « Nous étions comme Eux », d'autant plus qu'à Raguse il n'est pas rare d'entendre des commentaires sur le « retard culturel » de la Sicile sur le reste de l'Italie, voire même de cette dernière vis-à-vis d'autres pays (notamment les nations

scandinaves).³⁷² Le sens qui est attribué localement à ces remarques n'est donc ni d'affirmer une supériorité culturelle sicilienne (ou italienne), ni de stigmatiser la culture tunisienne, mais de se rappeler de culturaliser *de la bonne façon*. Bien culturaliser signifie alors se rappeler que la situation actuelle rentre parfaitement dans l'horizon d'attente, que l'histoire fera bien son cours en Tunisie comme elle l'a fait en Sicile. Mais que, pour la même raison, on ne peut en aucun cas s'attendre de faire parcourir 50-60 ans d'histoire à ces familles en quelques séances d'« atelier parentalité ».

Les risques du raisonnement individualisant

Plusieurs de mes interlocuteurs au sein de la F. Petrarca font état de leurs difficultés à établir avec assurance la frontière entre « culture » et « irresponsabilité parentale ». D'une part, les enseignantes se rappellent l'importance de rendre compte du poids des appartenances ethno-raciales ; de l'autre, le relativisme que le respect de cette posture holiste semble impliquer suscite des tensions chez les enseignants. Cela est notamment le cas lorsque ces derniers sont tentés d'intervenir pour changer une situation jugée problématique. C'est ce qui se passe avec Cosmin, un jeune garçon de 8 ans reconnu localement comme « Roumain ». Cosmin serait déjà arrivé plusieurs fois ivre le matin à l'école. Bruna, l'une de ses enseignantes, me raconte :

- Bruna : Là tu as l'oncle qui fait boire le neveu parce qu'il 'doit s'habituer à l'alcool'. Le genre de situations où tu ne comprends pas dans quelle mesure c'est une question de sous-développement culturel ou de véritable comportement délinquant...
- Noemi : Qu'est-ce que tu as fait dans ce cas ?
- Bruna : Dans ce cas j'ai menacé la maman. Je l'ai effrayée. Je lui ai dit : 'Madame, vous me mettez dans le pétrin parce que je dois faire appel au service social de la municipalité'. C'est vrai, en fait. Je suis consciente que son oncle fait boire le gamin... 'C'est arrivé juste le soir du Nouvel An' [a répondu la maman]. Non... L'enfant, *verbatim* : 'mon oncle dit que je dois m'habituer'. Puis un jour, il dormait ici, ... ainsi, négligés, abandonnés, laissés à eux-mêmes. Et à ce moment-là, j'ai menacé la mère. Je lui ai dit : 'Madame, en premier lieu l'alcool est mauvais parce qu'il traverse la barrière hémato-encéphalique, ce n'est pas comme un adulte, donc c'est dangereux, c'est vraiment dommageable, d'un point de vue biologique. Et puis de toute façon vous êtes responsable. Si moi je comprends que cette histoire se poursuit, les travailleurs sociaux viennent chez vous'. Dès qu'ils entendent ça, ils sont terrifiés. Mais parfois, le seul moyen de les faire revenir est de leur faire peur, ce que je n'aime pas. Mais je le fais et puis je ne le fais pas, je ne vais pas les dénoncer... parce que je comprends

³⁷² Faire un point pour lier ces considérations avec ce que nous avons vu dans le chapitre précédent. + la littérature qui voit dans ces auto-dénigractions une forme d'effet du colonialisme. (NB. la Sicile est un cas intéressant car dans la littérature est construite tantôt comme blancs ayant une mentalité coloniale voire esclavagiste, tantôt comme victime de l'orientalisme des régions du Nord)

que si un signalement est fait, alors une machine bureaucratique se met en route qui ne s'arrêtera pas, qu'ils risquent vraiment de se voir retirer leurs enfants, parce qu'après [les services sociaux] évaluent les activités parentales.... Mais il est difficile de leur faire comprendre.

- Bruna : C'è lo zio che fa ubriacare il nipote perché si deve abituare all'alcol. Cioè di quelle situazioni che tu non capisci quanto è una questione di arretratezza o di proprio atteggiamento delinquenziale o...
- Noemi : In quel caso cosa fai?
- Bruna: In quel caso io ho minacciato la mamma. L'ho fatta spaventare. Le ho detto signora mi mette in difficoltà perché dovrei attivare il servizio sociale del Comune. In effetti è vero. Io sono a conoscenza che suo zio fa ubriacare il bambino... "E' successo a Capodanno" No ... Il bambino testuali parole "mio zio dice che mi devo abituare". Poi un giorno qui dormiva, ... così, trascurati, abbandonati, lasciati soli a se stessi. E a quel punto ho minacciato la madre. Le ho detto: signora, intanto l'alcol fa male perché supera la barriera ematoencefalica e non è come un adulto, quindi è pericoloso, proprio danneggia, dal punto di vista proprio organico. E poi comunque lei è responsabile. Se io capisco che questa cosa procede, vi vengono gli assistenti sociali a casa. Appena sentono questo si terrorizzano. Ma a volte l'unico modo di farli rientrare è questo, di farli spaventare, che non mi piace. Però lo faccio e poi non lo faccio, non vado a segnalare... perché lo capisco che se parte una segnalazione poi parte una macchina burocratica che non si ferma, che veramente rischiano che gli tolgono i figli, perché poi valutano le attività genitoriali... Però è difficile fargli capire, le attività genitoriali...

Bruna se voit prise dans une tension que, de son propre aveu, elle n'a pas encore bien appris à gérer. D'une part, elle n'hésite pas à qualifier le comportement de l'oncle de Cosmin de façon très négative, d'autant plus sur la base de ses connaissances sur les effets de l'alcool pour les enfants. D'autre part, elle se pose la question du poids de la culture dans cette situation. Si Bruna parle à ce propos de « sous-développement culturel (*arretratezza*) », et non simplement de « culture », en assumant donc un jugement négatif sur cette pratique, c'est néanmoins cette réflexion qui l'empêche de cadrer directement cette situation comme un cas de délinquance ou d'abus parental. Même lorsque la mère de Cosmin ne donne pas signe d'avoir la situation sous contrôle, Bruna hésite sur le bon cours d'action. Finalement, elle décide de « faire peur » à la maman en lui disant que, si la situation devait continuer, elle serait susceptible d'appeler les services sociaux, ce qui pourrait amener les parents à perdre les droits parentaux. Cette solution ne la convainc toutefois pas complètement (« ce que j'aime pas »), et elle admet qu'elle n'avait pas vraiment l'intention de les dénoncer. Dans le cas d'une famille italienne, elle estime qu'elle aurait su trancher : il se serait agi de « délinquance ». Bruna dit qu'elle n'aurait sans doute pas hésité à appeler les services sociaux. Dans ce cas, la variable de la différence ethno-raciale ouvre potentiellement une autre lecture : si la situation demande une intervention pour le bien de l'enfant, elle demanderait aussi plus d'indulgence vis-à-vis de la famille.

Le raisonnement holiste que les enseignants se rappellent mutuellement d'adopter est régulièrement associé à une contrainte à « respecter les différences ». Cependant, le relativisme moral que cette opération semble impliquer n'est pas totalement convaincant pour ces acteurs face aux situations pratiques du quotidien, et donne lieu à de multiples tensions. Visiblement, cette tension ne résulte pas forcément dans l'inaction, mais elle tend à produire des solutions qui

demeurent dans le registre de l'informalité. Ainsi, Bruna *fait* quelque chose, elle ne reste pas à observer la situation de Cosmin sans rien dire : mais elle rechigne à formaliser la discussion, non seulement avec les services sociaux mais pas non plus avec le directeur de l'école. Il faut souligner que le fait même de parler à la mère de l'enfant montre bien que Bruna considère que ces pratiques – culturelles ou non – *peuvent* être changées, et adopte donc en ce sens une perspective dénaturalisante. Toutefois, elle décide aussi d'éviter toute démarche *formelle* dans ce cas.

Lorsque je demande à Sandra son avis sur la question – un avis uniquement théorique, du moment où la question avait désormais été réglée sans son intervention – elle m'explique partager le point de vue de Bruna selon lequel il conviendrait de parler avec les parents, y compris en leur « faisant peur », mais sans forcément prendre des mesures punitives à leur encontre. En revanche, d'après Sandra il aurait été mieux de faire appel à un médiateur de la même communauté, en l'occurrence la communauté roumaine.³⁷³ Pour clarifier ce point, Sandra me fournit un autre exemple, celui de Leila, une jeune fille d'origine tunisienne qui fréquente le collège à la F. Petrarca. Si Sandra n'a pas suivi l'histoire personnellement, elle a eu plusieurs échos de ses collègues.

Leila, 14 ans, est importunée par un jeune homme, lui aussi d'origine tunisienne. À la sortie de l'école, le jeune homme l'attend et se rapproche d'elle, bien qu'elle essaie à plusieurs reprises de lui signaler son agacement vis-à-vis de son insistance. Un des agents d'entretien de l'école s'aperçoit de la situation et décide d'aller parler au jeune homme, lui intimant d'arrêter d'importuner la fille. Le jeune homme devient agressif et menace l'agent. Face à cette situation, ce dernier relaie l'épisode au dirigeant scolaire. Celui-ci appelle la mère de Leila pour l'informer de la situation et lui conseille de se rendre à la police pour dénoncer la chose. D'après Sandra, cela aurait été une erreur : « La mère évidemment s'est beaucoup inquiétée ! Mais elle ne va pas le dénoncer, parce qu'au niveau de communauté ça ne se fait pas ! ».

La situation finit par se régler : la « communauté tunisienne » se serait activée pour mettre de la pression sur le jeune homme afin qu'il arrête d'importuner la fille. Pour Sandra, le mieux aurait été de contacter la médiatrice tunisienne : celle-ci aurait su lire correctement la situation, en connaissant les contraintes de la communauté et donc la bonne façon d'agir. A minima, elle aurait fait preuve de davantage de bon sens que de demander à la mère de Leila de porter plainte à la police contre un membre de sa communauté, une proposition que Sandra juge « impossible ». En ne prenant pas en compte les appartenances ethno-raciales de la dame, Bruna l'aurait mise dans une situation particulièrement difficile : à la fois effrayée et sans possibilité d'action.

³⁷³ À la différence de ce que l'on a vu à Béziers, à Raguse les « médiateurs » ne sont pas forcément des figures professionnelles : il peut s'agir simplement de membres reconnus localement comme particulièrement en vue au sein d'une communauté. Dans tous les cas, le médiateur est conçu comme un membre de la même communauté pour laquelle il assure la médiation.

Même s'il semblerait que la mère de Leila ait finalement réussi à régler elle-même le problème de façon informelle, en faisant justement appel à d'autres membres de la communauté, Sandra considère que Bruna a fait une erreur de taille. Dans ce genre de cas, il y a d'après elle seulement deux options : soit prendre en compte les contraintes « culturelles » de ces personnes ; soit, si le cas est particulièrement urgent ou sérieux (comme Sandra l'estime dans ce cas), appeler directement la police et porter plainte au nom de l'école. Agir différemment signifie pour Sandra ne pas faire preuve de compréhension culturelle : prendre un point de vue trop individualisant, en estimant que la mère de Leila pourrait agir de façon indépendante du reste de sa communauté, serait une erreur.

On ne saurait réduire la posture de Sandra à un relativisme superficiel : la compréhension et le respect des différences culturelles ne signifient pas pour elle l'acceptation inconditionnée de tout comportement. Pas question de fermer les yeux sur une famille qui fait boire un enfant ou sur une jeune fille importunée à la sortie de l'école sous prétexte d'une possible différence de codes culturels. Mais une posture compréhensive demande aussi de faire preuve d'esprit pratique : si un problème de cet ordre dans le milieu ragusain pourrait se régler avec un certain type de démarches, on ne pourrait pas utiliser les mêmes méthodes avec des familles étrangères et aboutir au même résultat.

« Si ça leur va pas, qu'ils rentrent chez eux ! »

Si la plupart des problèmes à l'école est réglée au niveau pratique sans donner lieu à des discussions collectives, en mars 2019 une situation prend un peu plus d'ampleur. Des parents d'élèves avaient accusé la F. Petrarca d'être une école « raciste » après qu'une professeure de collège avait dit quelque chose de l'ordre de « (si vous ne voulez pas respecter les règles,) rentrez chez vous ! (*tornatevene a casa vostra*³⁷⁴ !) » à l'encontre d'un petit groupe d'élèves qui ne cessaient de parler entre eux en langue étrangère pendant la leçon. La rumeur s'était répandue par voie de commérage et plusieurs parents, y compris ceux d'autres classes, étaient allés demander des explications aux enseignants et à la direction.

Une réunion exceptionnelle du personnel enseignant est convoquée par la direction de l'école. Outre le directeur (le prof. Cascone) et le vice-directeur de la F. Petrarca, quatre enseignantes représentant les différents niveaux de l'école sont présentes, ainsi que deux représentants des centres d'accueil pour demandeurs d'asile, et un représentant de Caritas. Sandra est également

³⁷⁴ En italien comme en français, l'expression est à entendre de façon figurée : « chez eux » (*a casa vostra*) sous-entendant « dans votre pays d'origine ». C'est en tout cas ainsi qu'à la fois les élèves, les parents et le personnel de l'école comprennent cette phrase dans ce contexte.

présente en tant que responsable de l'interculturalité. C'est grâce à elle que je suis informée de la réunion, et que j'obtiens d'y assister :

Directeur : Alors, je vais vous rassurer. Vous êtes dans le juste. Ne vous empêchez pas dans des situations dont je m'occupe déjà. Réprimandez évidemment ceux qui ne respectent pas les règles. Surtout les étrangers qui viennent à l'école pour faire ce qu'ils veulent. Je l'ai dit : dans notre école il y a des règles.

Vice-dir. : Pour tout le monde.

Directeur : Je ne peux pas permettre aux étrangers de s'exprimer dans leur langue, d'autant plus que d'après ce que j'ai compris, ce qu'ils disent en roumain ou en albanais sont des phrases très offensantes.

Brouhaha autour de la table. Les personnes présentes semblent d'accord avec ce diagnostic. Parmi les différentes voix, j'entends deux représentantes des enseignants (R.E.) s'exclamer :

R.E.1 : Bien sûr !

R.E.2 : C'est un cauchemar !

Directeur : Aucun mouvement parental ne doit vous effrayer. Envoyez-les-moi. Ces gens sont dans l'erreur. Donc : soit ils suivent nos règles, soit ils partent. Ou ils changent d'école. Ce n'est pas obligatoire de venir dans notre école. R.E.1 : De plus, dans leurs pays, ils ne sont certainement pas traités comme nous le faisons.

R.E.2 : C'est ce que m'a dit un parent une fois. "Œil pour œil". Et moi je lui ai dit : « rentre là-bas ! »

Directeur : Ils ne peuvent pas se permettre, ils ne peuvent pas se permettre de venir ici et de ne pas respecter les règles. Ils auront leurs droits, car ils en ont, bien sûr. Mais il y a aussi des devoirs. Surtout les devoirs.

R.E.2 : Le respect ! L'éducation ! Ils se battent, ils se battent entre eux, ils se battent avec le professeur. On demande aux familles de s'occuper de leurs enfants...

? : Ils ne sont pas capables.

R.E.1 : Parce que pour eux, la délinquance est devenue normale. C'est devenu normal !

Preside : Allora, vi voglio assicurare. Voi siete nel giusto. Non impelagatevi in delle situazioni di cui mi sto già occupando. Riprendete ovviamente quelli che non rispettano le regole. Soprattutto gli stranieri che vengono a scuola per fare quello che vogliono. Io l'ho detto [ai genitori]: nella nostra scuola ci sono delle regole.

Vice-pr: Per tutti.

Preside: Non posso permettere agli stranieri di esprimersi nella loro lingua, soprattutto che da quello che ho capito quello che si dicono in rumeno o albanese sono frasi altamente offensive.

((frastuono. I presenti sembrano d'accordo con le parole del preside. Nel coro di voci sento due rappresentanti delle insegnanti (R.I.)))

R.I.1: Certo!

R.I.2: E' un incubo !

Preside: Nessun movimento dei genitori vi deve spaventare. Mandateli da me. Questa gente è nell'errore. Quindi: o seguono le nostre regole, o se ne vanno. O cambiano scuola. Non è obbligatorio venire nella nostra scuola.

R.I.1: In più nei loro Paesi non sono certo trattati come facciamo noi!

R.I.2: E' quello che mi ha detto un genitore una volta: "Occhio per occhio". E io gli ho detto: "Tornatene lì"

Preside: Non possono permettersi, non possono permettersi di venire qui e non rispettare le regole. Avranno pure i loro diritti, perché ce li hanno, ovviamente. Ma ci sono anche dei doveri. Soprattutto i doveri.

R.I.2: Il rispetto! L'educazione! Si picchiano, si picchiano tra di loro, picchiano gli insegnanti. Chiediamo alle famiglie di occuparsi dei loro figli...

?: Non sono capaci.
 R.I.1: Perché per loro la delinquenza è diventata normale. E' diventato normale!
 (carnet de terrain)

Tous les présents semblent prendre une défense unanime de l'enseignante qui avait déclenché les protestations des parents (et cela bien que celle-ci ne soit pas présente). Certains, dont Sandra, jugeront ensuite – et en aparté – qu'elle avait néanmoins commis une erreur en se laissant emporter de la sorte ; cependant, Sandra considère que la phrase a été prononcée dans un moment de frustration extrême, justifiée par la tension dans laquelle certaines classes, notamment au niveau collège, seraient plongées. Rappeler aux élèves ou à leurs familles qu'il est possible de « rentrer chez eux » serait légitime, surtout vu les conditions difficiles dans lesquelles le personnel se trouve à travailler. Cela ne devrait pas être vu comme une posture « raciste » : au contraire, la possibilité même d'une telle accusation suscite les rires ironiques des présents : avec tout ce que cette école aurait fait pour l'accueil des étrangers, l'idée qu'aujourd'hui elle puisse être devenue la cible des qualifications de « racisme » serait le comble.

Vice-dir: Ils ont pris l'école pour un endroit où faire ce qui leur chante – sans comprendre les règles que l'école doit faire respecter, mais ces gens soit ne comprennent pas soit ils ne mettent pas en pratique !

Directeur : Que personne ne vienne me dire que cette école est raciste !
 ((gloussements autour de la table))

Alors qu'on a toujours accueilli ! Mais ce n'est pas possible des jeunes qui parlent leur langue maternelle, d'autant plus que c'est clair qu'il s'agit d'insultes... Il faut qu'ils suivent les règles de l'institution italienne. Les parents sont nerveux, pour eux c'est une façon de les exclure... [Ce n'est] pas du tout mon éthique, mais je refuse catégoriquement de-... des menaces envers l'enseignante « si vous dites ça à mon père je vous tue ! ». Je ne fais pas ça pour mes autochtones, figure-toi pour... !

R.E.1 : Mais en plus ils le disent ! Nous on dit : « Ici, en Italie, on travaille d'une certaine manière, si dans vos pays on vous permet.... » Et là ils le disent : « Non, on nous permet pas, on nous frappe ». Eh. Ici, on ne frappe pas.

Vice-pr : Hanno preso la scuola per un posto dove fare quello che gli pare, senza capire le regole che la scuola deve far rispettare, ma questa gente o non capisce o non vogliono mettere in pratica !

Preside: Che nessuno venga a dirmi che questa scuola è razzista!
 ((risate))

Preside: Quando li abbiamo sempre accolti! Ma non è che possibile dei ragazzi che parlano la loro lingua, soprattutto che è chiaro che si tratta di insulti... Bisogna che seguano le regole dell'istituzione italiana. I genitori sono nervosi, per loro è un modo di escluderli... Assolutamente non la mia etica. Però mi rifiuto categoricamente di... Delle minacce all'insegnante, "Se lo dici a mio padre ti ammazzo!" Non lo faccio per i miei autoctoni, figuriamoci per...!

R.I.1: Ma in più lo dicono. Noi diciamo: "Qui, in Italia, si lavora in un certo modo, se nei vostri Paesi vi permettono...". E allora lo dicono: "No, non ci permettono, ci picchiano". Eh. Qui non picchiamo.

L'échange se développe sous la forme de la surenchère, où chaque participant semble fournir un exemple de situations problématiques en réaffirmant qu'il ne s'agit pas de racisme ou de manque

d'hospitalité (*accoglienza*) de la part du personnel, mais de problèmes pratiques auxquels un générique discours de l'accueil ne fournirait pas de réponses satisfaisantes.

Les participants évoquent aussi la responsabilité des parents. Ces derniers transmettraient par exemple à leurs enfants des postures d'hostilité vis-à-vis d'autres « ethnies », ce qui rendrait très difficile de faire cours lorsque, par exemple, un élève serbe est dans la même classe qu'un élève albanais. C'est ces situations qui sont qualifiées par les enseignants comme relevant du « racisme ». D'autres évoquent aussi les difficultés socio-économiques des familles : « C'est des gens exténués (*gente esaurita*) ! », en invitant à une patience compréhensive (« Il faut du temps... quelqu'un qui a vécu toute sa vie sans règles, ou avec leurs règles... »).

Si une partie de la faute revient aux familles, le directeur blâme aussi les autres établissements scolaires de la ville et le rectorat, qui devrait se charger de répartir ces élèves dans plusieurs écoles :

Le problème c'est avec l'*Istituto Scolastico Provinciale* : [les autres écoles] ne les acceptent pas parce qu'ils sont extracommunautaires. Moi je les laisse pas à la rue. Mais moi je n'ai pas à sauver le monde : je dois faire en sorte que l'école fonctionne pour tous. La brebis égarée ne fonctionne pas, parce que lorsque j'en inscris un en février, trois [autres élèves] partent. Cela ne peut pas fonctionner. Et je dois garantir un emploi à 200 personnes. (...) C'est que moi qui dois accueillir ? « Envoyez-les chez Cascone ! ». Je prends tout, mais je risque... J'accueille les enfants, mais ensuite tous les parents : violents, séparés, drogués, familles recomposées... - ça colle parce que c'est ça, la société. Je ne peux pas refuser un enfant parce que le père se drogue ou boit. Mais s'ils se concentrent tous au même endroit... J'accepte, mais bref ! Depuis que je suis là, personne ne s'est occupé de cette « école de frontière et école qui accueille ». Mais quand les réponses à donner sont trop... Nous ne pouvons pas combler tous les manques et toutes les demandes des associations !

Il problema è con l'*Istituto Scolastico Provinciale*: non li accettano perché sono extracomunitari. Io non li lascio per strada. Ma io non devo salvare il mondo: devo fare in modo che la scuola funzioni per tutti. La pecorella smarrita non funziona, perché quando ne iscrivo uno in febbraio, altri tre se ne vanno. Non può funzionare. E io devo garantire un lavoro a 200 persone. (...) Sono solo io che li devo accogliere ? « Mandateli da Cascone ! ». Prendo tutto, ma rischio... Accolgo i bambini, ma poi anche tutti i parenti : violenti, separati, drogati, famiglie allargate... - ci sta perché è così, la società. Non posso rifiutare un bambino perché il padre si droga o beve. Ma se si concentrano tutti nello stesso posto... Io accetto però insomma! Da quando sono qui, nessuno si è occupato di questa "scuola di frontiera e scuola di accoglienza". Ma quando le risposte da dare sono troppe... Non possiamo sopperire a tutte le mancanze e a tutte le richieste delle associazioni!

Les centres d'hébergement et d'aide aux primo-arrivants essayent régulièrement d'inscrire les enfants dans d'autres écoles de la ville, notamment en raison de la proximité au lieu de résidence des familles. Cependant, sauf la F. Petrarca, tous les établissements scolaires refuseraient régulièrement de les inscrire, en affirmant de ne pas avoir de place disponible. Les écoles encourageraient les parents (ou les associations qui les accompagnent) à inscrire les enfants

« chez Cascone ». Si ce dernier a toujours fait le choix de les accepter, cette prise de position commencerait à montrer ses limites.³⁷⁵

Dans cette situation, les enseignants disent comprendre aussi les parents « ragusains » qui choisissent de quitter l'école. Le cas de Marco, 46 ans et visage connu du bénévolat chrétien de la ville, est particulièrement parlant. Les enfants de Marco ont tous les trois fréquenté la F. Petrarca. Si au début c'était juste un choix pratique (la F. Petrarca est à quelques pas de chez eux), Marco m'avait lui-même expliqué une fois qu'il s'agissait désormais d'une question idéologique : ses enfants étant parmi les seuls « Italiens » à fréquenter cette école³⁷⁶, ce serait d'autant plus important de les garder dans cet institut pour donner un signal au reste des habitants. Pour ce genre de conduite, Marco et sa famille étaient très appréciés par le personnel de la F. Petrarca. Depuis cette rentrée, toutefois, le fils de Marco ne fréquente plus la F. Petrarca. Pour le collège, Marco et sa femme auraient finalement choisi d'inscrire le garçon dans une autre école. Sandra, qui connaît bien Marco, admet même d'être d'accord avec lui :

On en a parlé l'autre jour (...) Le pauvre, il m'a dit « moi ça m'a attristé... ». Il a tenu à m'en parler personnellement, parce qu'on n'avait pas eu l'occasion d'en discuter avant. Et il m'a dit « moi j'ai été désolé de devoir transférer Giulio... » Mais je le comprends, honnêtement.

Ne abbiamo parlato l'altro giorno (...) Poverino, mi ha detto "a me è dispiaciuto...". Ci ha tenuto a parlarmene personalmente, perché non aveva avuto occasione di parlarmene prima. E mi ha detto: "a me è dispiaciuto dover trasferire Giulio...". Ma lo capisco, onestamente.

Si Sandra se dit fière que sa fille Lucia ait fréquenté la F. Petrarca, ce choix remonte désormais à il y a plus de 20 ans : la situation, d'après Sandra elle-même, se serait beaucoup empirée. Avec des choix qui se voulaient ancrés dans une idéologie positive, le mécanisme de ségrégation des publics scolaires en fonction des ethnies, une dynamique par ailleurs jugée « naturelle », se serait emballé. Dans ces conditions, l'exode ragusain de la F. Petrarca serait lui aussi normal, voire inévitable.

La discussion se poursuit ainsi pendant plusieurs minutes, les enseignants et les bénévoles de l'accueil dressant une fois de plus un diagnostic très négatif de la situation. Des enseignants évoqueront la nécessité de plus de médiateurs culturels : « On s'attendrait de la compréhension de la part du rectorat : de l'aide, des enseignants spécialisés... ça favoriserait l'insertion, au moins pour les premiers mois... », soupire la représentante du niveau collège. Il y a quelques années, un petit groupe d'enseignants, en collaboration avec des bénévoles d'associations d'accueil aux migrants, avait même produit un rapport sur les difficultés du centre-ville, en évoquant

³⁷⁵ En entretien, Cascone ajoutera que d'après lui le problème serait aussi dans l'« ignorance interculturelle » des enseignants. Même Sandra, dont Cascone apprécie beaucoup les efforts, ne connaîtrait pas assez les « cultures d'origine » des élèves. N'ayant jamais voyagé dans ces pays, elle n'arriverait pas à avoir les bons cadrages culturels pour comprendre la « mentalité » des élèves. Ainsi, Cascone m'explique que s'il en avait le pouvoir il obligerait les enseignants à faire des périodes de formation en Albanie, en Roumanie ou en Tunisie.

³⁷⁶ Inscrire les enfants dans une autre école est le genre de « appréhension pratique » des problèmes dont on parlait dans les chapitres 8 et 9 : ce n'est pas parce qu'on n'en parle pas qu'on n'agit pas sur les « problèmes ».

notamment la concentration excessive de populations immigrées dans ce seul et même quartier. « Le Maire l'a lu. Il l'a apprécié. Il a fait quelque chose ? Non. », s'exclame l'une des présentes. J'aurai ensuite l'occasion de demander à Sandra pourquoi, d'après elle, le maire de Raguse ne s'intéressait pas davantage à cette question :

Oui le Maire – moi je le connais personnellement. C'est une personne très attentive et intéressée, il vient parfois aux journées [de sensibilisation], mais après dans la pratique... ça c'est une caractéristique des Ragusains : ce qui peut être un peu inconfortable on n'en parle pas, on le met sous le tapis.

Sì il sindaco – io lo conosco personalmente. E' una persona molto attenta e interessata, a volte viene alle giornate, ma poi nella pratica... Questa è una caratteristica dei Ragusani: quello che può essere un po' scomodo, non se ne parla, lo si mette sotto il tappeto.

Il est particulièrement intéressant (d'autant plus en comparaison avec le cas biterrois) à quel point la mairie de Raguse tend à rester en dehors de toute discussion sur les questions ethno-raciales. Bien que la Maire ait le soutien de *Fratelli d'Italia*, un parti d'extrême droite associé au niveau national à un discours sécuritaire et à des politiques anti-immigration, ce sujet n'est guère abordé par la politique ragusaine. De même, alors que le maire de Béziers était très souvent évoqué dans les discussions ordinaires (que ce soit en positif ou en négatif), le Maire de Raguse n'est que très rarement évoqué par les habitants sur ces questions.³⁷⁷

Ainsi, lorsque les responsabilités des institutions – que ce soit la Mairie ou le rectorat, donc le Ministère de l'Instruction – sont évoquées, les participants à la réunion se rappellent qu'il s'agit de niveaux sur lesquels ils n'ont pas de prise :

R.E.3: C'est aussi un problème social du quartier. 80% d'étrangers à l'école c'est qu'il y a 80% d'étrangers dans le quartier. Ça reflète de politiques urbaines...

Vice-dir : Ce point-là on va pas le résoudre. Ou en tout cas nous ne sommes pas appelés à le résoudre, nous.

R.E.3 : E' anche un problema sociale del quartiere. 80% di stranieri a scuola è che ci sono 80% di stranieri nel quartiere. Rispecchia delle politiche urbanistiche...

Vice-pr: Quel punto lì non lo risolviamo. O in ogni caso non siamo chiamati a risolverlo noi.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, ces formes de politisation se voient rapidement désamorcées. Non pas parce qu'elles sont considérées incorrectes, mais parce qu'elles relèvent finalement d'une démarche inutile. Les habitants peuvent alors faire référence à tout un tas d'« épreuves de réalité » : on a essayé de mobiliser le rectorat, mais il n'a jamais répondu ; on a essayé de rédiger un rapport à l'intention du Maire, mais il n'a pas donné suite. Ainsi, se plaindre des institutions peut avoir un sens uniquement en tant que moment de défoulement collectif, mais au bout du compte il s'agit d'une perte de temps (voir la discussion sur la fatalisation, chapitre 8).

³⁷⁷ Alors qu'il l'est régulièrement sur d'autres, tel que la viabilité.

Conclusion : parler des appartenances ethno-raciales pour ne pas perdre du temps avec la politique

Sandra et ses collègues se trouvent à devoir gérer au jour le jour des difficultés pratiques qu'ils interprètent comme étant liées aux appartenances ethno-raciales des élèves qui fréquentent leur école. Cependant, alors qu'à Béziers les enseignants devaient composer avec une contrainte d'individualisation en public, Sandra et ses collègues ne font pas passer leur parole publique par les mêmes épreuves. Les enseignants de la F. Petrarca se rappellent au contraire facilement l'importance d'une prise en compte des appartenances ethno-raciales et se mettent en garde contre le risque des postures individualisantes. Adopter une posture culturalisante ne comporte pas, en soi, le risque de s'exposer à des suspicions de racisme ; c'est plutôt le fait de nier les appartenances qui tend à être critiqué comme un manque de compréhension et, partant, un défaut d'anti-racisme. Autrement dit, les raisonnements holistes naturalisants sont beaucoup plus « dicibles » en public et sont donc beaucoup plus présents dans ces espaces.

Cependant, cette posture ne satisfait pas complètement. La longue expérience de Sandra dans le travail avec les étrangers lui fait voir clairement que, malgré des « mentalités » qui seraient propres à chaque « ethnie », c'est aussi l'organisation de l'école (et du quartier) qui joue un rôle sur les problèmes du quotidien. Autrement dit, si la Mairie s'occupait de cette école, si le rectorat envoyait des médiateurs ou si l'organisation de la ville était différente (comme c'était le cas il y a une vingtaine d'années), il y aurait moins de problèmes. La posture naturalisante n'est donc pas complètement en accord avec l'expérience pratique. Sandra et ses collègues savent que tout ne revient pas à une question d'appartenance ethno-raciale: il y a aussi des phénomènes sociologiques qui renvoient à des responsabilités politiques.

Ces raisonnements dénaturalisants tendent toutefois à rester cantonnés à des espaces privés, dans la mesure où les habitants disposent d'un certain nombre de preuves que toute tentative de mise en cause des pouvoirs publics est une perte de temps et d'énergies.³⁷⁸ Ainsi, même si les difficultés du quotidien *pourraient* être lues en perspective sociologique et politique, celle qui s'impose en public est la perspective ethno-raciale. Le périmètre d'action se voit alors restreint : autant que possible, il s'agit de faire preuve de compréhension et de relativisation ; lorsque les

³⁷⁸ Cela rejoint les résultats de Camille Hamidi (2010) sur la façon dont les membres de certaines associations en France peuvent aussi parfois ne pas poursuivre un discours politisant et s'orienter plutôt vers des discours alternatifs, par exemple psychologisants, considérés plus à même d'ouvrir des pistes d'action concrète. Cependant, cela ne revient pas pour eux à dévaluer complètement les postures de politisation en tant que « perte de temps », comme nous le voyons à Raguse.

comportements dépassent les bornes, la seule solution semblerait être que chacun rentre « chez soi ».

Chapitre 13 - Gaetano et les amis de famille : les défauts de holisme qui gâchent les relations

Introduction : Un rapport ambigu avec le fascisme

Lors de mon retour à Raguse quelques mois après, Sandra m'informe que la chambre de sa fille Lucia, qui poursuit actuellement ses études à Turin, est disponible. Je la prends donc en location pour la durée de mon deuxième séjour en ville. C'est ainsi que j'en viens à rencontrer Gaetano, le compagnon de Sandra.

Originaire d'un village de l'agglomération de Raguse, Gaetano a 58 ans et travaille comme coiffeur pour femmes. Initialement, je trouve difficile d'établir un contact avec Gaetano. Alors qu'il m'arrive régulièrement d'échanger avec Sandra sur les sujets les plus variés, Gaetano ne rejoint presque jamais nos discussions. Je le croise parfois en fin d'après-midi, lorsqu'il se glisse rapidement dans la cuisine pour se renseigner sur le dîner, toujours préparé par Sandra. Le soir, j'observe Gaetano s'énervant contre les JT et les programmes d'approfondissement politique. Je le vois se mettre en colère au sujet de l'économie et des impôts, notamment à l'encontre des « *statali* » (littéralement « étatiques »), les employés du secteur public qui ne sauraient « rien de ce que signifie travailler ! ». Et j'observe Sandra, fonctionnaire publique elle-même, continuer à dîner paisiblement à côté, sans jamais objecter quoi que ce soit.

Les sujets d'information qui peuvent énerver Gaetano sont nombreux. Un soir, par exemple, le JT local couvre la commémoration annuelle à Palerme pour les assassinats des juges Giovanni Falcone et Paolo Borsellino organisée par les principales associations nationales de lutte contre la Mafia. Le reportage commente les images de l'église de Palerme, le cortège des manifestants et la présence des institutions, y compris du Président de la République Sergio Mattarella. Tout d'un coup, Gaetano s'exclame, à l'intention de la télé :

Gaetano : Ils n'ont pas honte ?! Le Président de la Région [Sicile] est un *MAFIOSO* !
Et nous le savons tous ! Le maire de Palerme est un mafioso ! Nous le savons même ici à Raguse... Alors ne venez pas me dire « les institutions » !

Un jeune homme portant un t-shirt de *Libera*, l'une des plus grandes associations nationales de lutte à la Mafia, est interviewé par le reporteur :

Jeune1 (télé) : Pour moi c'est important d'être ici aujourd'hui, pour se souvenir...

Gaetano : Voilà ! Ça c'est les gamins qu'on leur a dit de penser ça et ils répètent !
((vers le jeune homme à la télé)) Tu devrais dire 'Je ne suis pas avec ce système !' Ne serait-ce que pour *penser* de candidater à la Région il faut traiter avec la Mafia. Sinon, pas de votes, pas de soutien. Alors, de quoi parle-t-on ?! Voilà la belle histoire que les médias et les institutions nous racontent... ! Mais si tous ceux qui travaillent sur le marché de Catane

doivent payer pour la protection, on parle de quoi ?! Comment tu veux les combattre ? Avec la culture ?! Arrêtons avec ça !

Entre-temps, Sandra range les assiettes dans la cuisine à côté. Elle n'intervient pas, mais se limite à lancer des cris aigus (« iiiih ») à chaque fois que Gaetano lève la voix.³⁷⁹

Le reportage entre-temps passe à un autre entretien. Une jeune manifestante, d'environ 16 ans, parle au micro :

Jeune2 (télé) : La mémoire est importante, car connaître le passé nous permet d'être meilleurs dans le futur...

Gaetano : Arrête, j'veux pas l'entendre. Change de chaîne !

Quelques minutes après, Gaetano est en train de faire les cent pas dans le salon, au téléphone avec un ami. Ils discutent de la commémoration, et de l'« hypocrisie » des institutions. La conversation est rapide et animée. Gaetano partage son énervement avec la personne à l'autre bout du fil : « Il faut les pouvoirs forts ! Pas l'argent : les fusils !! (*Ci vogliono i poteri forti ! Nooo i soldi: le carabine!!*) »

Gaetano : Ma non si vergognano ?! Il presidente della Regione è un MAFIOSO! E lo sappiamo tutti! Il sindaco di Palermo è un mafioso! Lo sappiamo perfino qui a Ragusa... Allora non venite a dirmi « le istituzioni » !

Giovane1 (TV): *"Per me è importante essere qui oggi, per ricordare..."*

Gaetano: Ecco! Questi sono i ragazzi che gli hanno detto di pensare così e loro ripetono! ((verso la TV)) Dovresti dire "Io con questo sistema non ci sto!" Anche solo per *pensare* di candidarsi alla Regione bisogna trattare con la Mafia. Se no, niente voti, niente sostegno. Allora di cosa stiamo parlando? Eccola qui la bella storia che ci raccontano i media e le istituzioni...! Ma se tutti quelli che lavorano al mercato di Catania devono pagare il pizzo, di cosa stiamo parlando?! Come li vuoi combattere? Con la cultura? Mi finiamola va'!

Giovane2 (TV): *"La memoria è importante, perché conoscere il passato ci permette di essere migliori nel futuro..."*

Gaetano: Basta, nun la voglio sèntere ! Cambia canale!

(carnet de terrain, 23 mai 2020)

Devant la télé, Gaetano ne cache pas son support pour Matteo Salvini³⁸⁰ et Giorgia Meloni³⁸¹, dont il suit les interventions avec intérêt. Il admire notamment leur fermeté vis-à-vis des crimes et du « rappel des règles ». Au sujet de l'immigration, en particulier, il partage avec Salvini et Meloni la proposition de « fermer les ports » afin d'arrêter l'immigration irrégulière. Gaetano argumente qu'il faut arrêter avec les discours bien-pensants (*buonisti*) de la gauche : laisser entrer des « extracomunitari » comporte de s'en occuper ; et puisque l'Italie n'est pas en mesure de le faire, ces personnes ne peuvent que se tourner vers la délinquance.

³⁷⁹ Il s'agit de petits cris assez répandus dans le parler informel à Raguse. Si pour une caractérisation fine de ce phénomène nous aurions besoin de disposer d'un enregistrement, l'impression sur le terrain était que ces formes paraverbales aient la fonction de désamorcer les propos auxquels ils se réfèrent, en attirant l'attention sur leur forme « exagérée » (par exemple, le fait de s'énervier et crier contre la télévision). Il s'agirait alors de dire qu'Ivana s'aperçoit du caractère potentiellement problématique des propos de Gaetano, mais qu'elle évite d'y répondre de façon à alimenter la discussion sur ce point : « Il est courant que les locuteurs réagissent à des propos antérieurs de manière à brouiller, dissimuler ou éviter de montrer leur véritable appréciation de leur importance. De même, les locuteurs peuvent éviter de reprendre et de traiter ce qu'ils savent parfaitement être accompli ou impliqué par des propos antérieurs, afin d'influencer l'orientation du discours vers un objectif souhaité » (Heritage 1984, p.260).

³⁸⁰ Ministre de l'Intérieur entre juin 2018 et septembre 2019, sous la présidence de Giuseppe Conte.

³⁸¹ Leader de l'opposition. À l'époque, elle n'avait pas encore été élue à Présidente du Conseil, en septembre 2022.

Ces positions lui valent parfois des accusations de « fascisme » de la part certains membres de la famille. Les conversations avec Rossella, sa belle-sœur, tendent par exemple régulièrement à faire monter le ton.

Gaetano: Avec Rossella on s'entend pas, parce qu'elle m'a dit que je suis fasciste.
 Sandra : Non, de politique il ne faut pas parler...
 Gaetano : Ce qui pour moi est ordre social, je suis fasciste. D'après elle.
 Sandra: Oui OK, mais...
 Gaetano: Je ne suis pas fasciste. Jamais été. Jamais été.
 Sandra: C'est quand vous vous êtes un petit peu [disputés]... ((rigole))
 Gaetano : Mais est-ce que je suis fasciste ? Je suis une personne qui est contre les *extracomunitari* ?
 Sandra: Non, pas du tout.
 Gaetano: On rigole ou quoi ?!
 Sandra: ((vers moi, en souriant)) Il ne pourrait pas être avec moi ! ((rigole))
 Gaetano : Je suis contre les *extracomunitari* comme je suis contre les Italiens, autant que contre les *extracomunitari*! Mais ceux qui ne se comportent pas bien. Ceux qui sont des délinquants. Mais pas contre les Noirs, ou contre ceux qui sont de couleur, ou alors parce qu'ils sont Albanais. Pas du tout.
 Sandra : ((vers moi)) Il a beaucoup d'amis Albanais.
 Gaetano : ((vers moi)) J'ai beaucoup d'amis Albanais !
 Gaetano : Con Rossella non ci capiamo perché mi ha detto che sono fascista.
 Sandra: No di politica non si deve parlare.
 Gaetano: Quello che per me è ordine sociale, [allora] sono fascista. Secondo lei.
 Sandra: Sì OK ma...
 Gaetano: Non sono fascista. Mai stato. Mai stato.
 Sandro: E' stato quando vi siete un po'... ((ride))
 Gaetano: Ma che sono fascista ? Ma che sugnu una persona che è contro gli *extracomunitari*?
 Sandra: No, assolutamente.
 Gaetano: Ma che scherziamo?
 Sandra: ((verso di me, sorridendo)) Non potrebbe essere con me. ((ride))
 Gaetano: Sono contro gli *extracomunitari* come sono contro gli Italiani, tanto quanto gli *extracomunitari*. Ma chi non si comporta bene. Chi è delinquente. Per carità di Dio. Ma non contro i Neri, o contro quelli che sono di colore, oppure perché sono Albanesi. Assolutamente.
 Sandra: ((verso di me)) Ha un sacco di amici albanesi.
 Gaetano: ((verso di me)) Io ho un sacco di amici albanesi!

Sandra, de son côté, ne discute jamais les opinions de son conjoint : si le plus souvent elle se soustrait à ces conversations (par exemple en commençant subitement à faire la vaisselle), lorsqu'elle est interpellée directement (par moi, par exemple) elle répond simplement qu'elle « ne rentre pas dans ces questions ». Lorsqu'elle entend ces disputes entre Gaetano et sa belle-sœur, elle peut parfois faire de grands soupirs, rigoler de façon plus aigüe que d'habitude, ou me lancer des petits regards d'entente, comme à dire « le voilà toujours à exagérer... ! ». Elle dira que Gaetano tend à être un peu « exubérant » sur certains sujets, ou elle le reprochera d'être un peu trop « bagarreur » (*attaccabrighe*). Lorsque Gaetano se lance dans ses polémiques contre tel ou tel politicien, contre l'ouverture des ports, ou contre les normes européennes d'immigration, Sandra se soustrait doucement de la conversation, regarde son téléphone, répond à des textos ou regarde

des vidéos sur *Instagram*. Lorsqu'elle se tourne vers ces activités, elle ne le fait pas de façon ostentatoire, en donnant un signe clair de son opposition à la conversation en cours. Sandra vaque à ces occupations comme si la conversation ne la concernait simplement pas. Si elle écoute, elle ne le donne pas à voir. Si elle a un avis opposé, elle ne l'exprime pas.

Bien qu'il ne se reconnaisse pas dans le terme, Gaetano joue aussi régulièrement avec les symboles du fascisme et semble s'amuser à nourrir une certaine ambiguïté sur la question. Un jour, Gaetano rentre à l'appartement, de retour du barbier, avec une coupe de cheveux très courte. Gaetano s'exclame en rigolant, à l'intention de Sandra et moi-même, qui discutons dans la cuisine :

Gaetano: Je me suis fait faire une coupe à la SS !

Sandra rigole

Gaetano: Viens, viens, prends moi en photo !

J'observe la scène en me tenant occupée dans un coin de la cuisine. Dans une atmosphère légère, saupoudrée de petits rires, Gaetano se positionne à l'entrée, droit début, le bras droit tendu haut devant lui à la façon du salut nazi-fasciste. Sandra le prend en photo en rigolant.

Gaetano: Envoie ça à Lucia³⁸² !

Sandra ouvre WhatsApp et envoie la photo à sa fille, toujours en gloussant.

Peu après, la réponse de Lucia arrive par texto : « Ne rigolez pas sur ces choses ». Sandra lit le message à voix haute et commente « Elle est très sérieuse... ! », pendant que Gaetano balaie sa main dans l'air dans un geste d'énervement et s'éloigne du téléphone.

Gaetano : Mi sono fatto fare un tagli alla SS!

Sandra ride

Gaetano: Vieni, vieni, fammi una foto !

Mandala a Lucia!

Lucia: Non scherzate su queste cose

Sandra: E' molto seria...

(Carnet de terrain, 14 mai 2020)

« Même le plus intégré des Albanais reste toujours un Albanais »

Au fil du temps, je comprendrai que l'une des façons les plus aisées d'engager la conversation avec Gaetano est de lui demander de son travail, qui le passionne. Au cours de ces discussions j'apprends que, d'après Gaetano, il est très important de savoir mobiliser les concepts « culturels ». Pour Gaetano, les différences biologiques et surtout *culturelles* sont non seulement très réelles, mais de véritables facteurs explicatifs qui permettent de comprendre et de prévoir correctement les comportements. Si au début je tends à prendre ses affirmations péremptives sur les déterminismes culturels comme des hyperboles à des fins humoristiques, je comprendrai bientôt que Gaetano traite ces sujets avec le plus grand sérieux.

³⁸² Lucia est née du premier mariage de Sandra. Gaetano est donc son beau-père.

En faisant référence à ma résidence en France, les exemples que Gaetano me propose le plus souvent, en cherchant mes ratifications, concernent « la culture française ». Une fois par exemple, en présence de Sandra, Gaetano me raconte d'un épisode avec une cliente française :

- Gaetano: [Elle] me disait qu'à l'heure *cinq* elle devait être à l'heure. Que je devais être à l'heure. Nous les Méridionaux nous avons des temps un peu décalés : cinq heures, cinq heures et quart, cinq heures et demie...
C'est une [limite que nous avons...]
- Sandra: [Très flexibles... !]
- Gaetano : Non ! Non, c'est une limite que nous [avons. Ce n'est pas de la flexibilité.
- Sandra : [c'est vrai, c'est vrai.
- Gaetano : Déjà à Milan ça marche pas !
- Sandra : Bien sûr. C'est vrai.
- Gaetano : Tu sais où je m'en suis aperçu la première fois, que ça ne marchait pas ? Dans le Frioul.³⁸³
- (...)
- Gaetano : Donc, elle arrive, parfaitement à l'heure. Avec 5 minutes d'avance. Moi j'ai un retard de 10 minutes. Elle se lève et s'en va. Sans rien dire. Sans dire un mot.
- Noemi : Bon, pas très polie quand même.
- Gaetano : C'est les Français ! Après il peut y avoir une composante de caractère individuel, [nous voulons l'ajouter ?
- Sandra: [Bien sûr !]
- Gaetano: Ajoutons-la. Mais en général ils sont comme ça.
(1.0)
Une odeur d'aisselles !
- ((Sandra rit))
- Gaetano : Puisqu'ils sont dégueulasses au niveau d'hygiène ! Une mauvaise odeur... ! Qu'elle aurait dû me payer juste pour [que j'accepte de] lui couper les cheveux !
- Gaetano : Mi diceva che all'ora *cinq* doveva essere puntuale. Che io dovevo essere puntuale. Noi Meridionali abbiamo dei tempi un po' sfasati: ci:nque, ci:nque un qua:rto, cinque e mezza:::
E' un [limite che noi abbiamo]
- Sandra: [Molto flessibili]
- Gaetano: No ! No, è un limite che [abbiamo. No flessibilità.
- Sandra: [E' vero, è vero.
- Gaetano: Già a Milano non funziona.
- Sandra: Certo. E' vero.
- Gaetano: Sai dove mi sono accorto la prima volta che non funzionava? In Friuli.
- (...)
- Gaetano: Quindi, lei arriva, perfettamente in orario. Cinque minuti in anticipo. Io porto un ritardo di dieci minuti. Lei si alza e se ne va. Senza dire niente. Senza dire una parola.
- Noemi: Beh non molto educata però.
- Gaetano: Questi sono i Francesi! Poi ci può essere una componente di carattere individuale [ce la vogliamo mettere?
- Sandra: [Ce::rto !]
- Gaetano : Ce la mettiamo. Ma in generale sono così.
(1.0)
Una puzza di ascelle!
- ((Sandra ride))
- Gaetano: Perché sono terribili a livello di igiene! Un cattivo odore...! Che avrebbe dovuto pagarmi, a me, per tagliarle i capelli!

³⁸³ Région du Nord-Est de l'Italie, à la frontière avec la Slovénie. Plus jeune, Gaetano a passé quelques années dans cette région.

Ces oppositions Nous / Eux ne sont pas traitées comme assimilables à du racisme. Si Gaetano attribue des traits négatifs aux Français, il distribue aussi des critiques du côté du « Nous », par exemple en refusant d’euphémiser le rapport des « Méridionaux » aux horaires : alors que Sandra en propose une interprétation positive, en évoquant une approche « flexible » au temps, Gaetano rétorque fermement qu’il ne s’agit pas de flexibilité, mais d’une véritable « limite » culturelle, qu’il a appris à reconnaître comme telle grâce à son expérience dans le Nord de l’Italie.

Gaetano défend que ces conclusions sur les traits culturels des uns et des autres sont le résultat de son expérience empirique et d’un raisonnement qui se veut « objectif ». Il n’accepterait pas de parler d’une hiérarchie entre cultures de façon générique. En revanche, il ne voit aucun problème dans le fait d’affirmer une supériorité ou une infériorité *relative*, sur des points spécifiques. Par exemple, Gaetano peut utiliser des termes très forts pour parler de certains traits négatifs qu’il identifie comme « typiquement Méridionaux » ou « Siciliens », de la gestion du temps à ce qu’il désigne de « culture mafieuse ». Il ne rechigne pas à qualifier certains aspects d’ « arriérés » (*arretrati*) voire d’ « honteux » (*vergognosi*), et reprend sans ménagement ceux qui hésitent à qualifier ces traits aussi négativement en se tournant vers des euphémismes. Mais, de la même manière, il n’hésite pas non plus à pointer les aspects de son point de vue reprochables des « autres cultures ».³⁸⁴ Pour Gaetano, ces différences sont à la fois le résultat et la clé d’interprétation de ses expériences empiriques.

En cela, Gaetano tend à interpréter les comportements des personnes d’une perspective résolument holiste. S’il n’exclut pas complètement l’existence de composantes individuelles, le point de départ pour comprendre les actions de quelqu’un résiderait dans son groupe d’appartenance : le genre et la classe sociale, en partie ; et, surtout, la « culture ».

C’est ce qui émerge par exemple quand Gaetano parle de son ami Nikolai. Les deux se sont rencontrés il y a plus de vingt ans, lorsque Nikolai avait pris en gestion un bar que Gaetano fréquentait régulièrement. Immigré en Italie autour de ses 30 ans sans expérience professionnelle – m’explique Gaetano – Nikolai trouve initialement un petit boulot chez un pâtissier de Raguse. Il apprend alors graduellement le métier et arrive à s’associer avec « un Ragusain » quelques années après, en prenant en gestion un bar. En me racontant tout cela en présence de Sandra lors d’un long après-midi de confinement, Gaetano commente :

Gaetano : Il s’est bien inséré dans le contexte [ragusain]. Pas juste du point de vue éco- En fait. *Peu* d’un point de vue culturel. Parce qu’il est toujours un Albanais.

³⁸⁴ Ici la critique est prise en charge aussi par la formulation : « *questa si alza* » (celle-ci se lève) et non « *Lei / la signora / la cliente...* » (elle/la dame/la cliente...). Des études en analyse de conversation ont montré que lorsque ce genre de référence est employé cela signale une disaffiliation du locuteur vis-à-vis du référent (Duranti 1984).

Noemi: Dans quel sens?
 Sandra: Comm[e:::
 Gaetano: [Comme mentalité.
 Sandra: Mentalité. ((*vers Gaetano*)) Bon, ça c'est à elle de le découvrir.³⁸⁵
 Gaetano: Mais comme:: comme::- il sait se contrôler. Je veux dire. Quand il a affaire au Ragusain³⁸⁶ il essaye d'être une personne flexible autant que possible, gentille autant que possible. Mais lorsqu'il se réunit avec sa [communauté, son contraire sort. Qu'il est toujours Albanais.
 Sandra: [La communauté.

Gaetano : Ma si è inserito bene nel contesto:: Ma non solo da un punto di vista eco- Cioè. Poco culturalmente perché lui è sempre un Albanese.
 Noemi: In che senso?
 Sandra: Com[e:::
 Gaetano: [Mentalmente è un Albanese.
 Sandra : °Mentalmente, come mentalità::° ((*verso Gaetano*)) Vabbé, questo lo scoprirà lei.
 Gaetano: Però come::: come::: si sa controllare bene. Cioè. Quando ha a che fare col Ragusano cerca di essere una persona più elastica possibile, e più gentile possibile. Però quando si riunisce con la sua [comunità, esce il suo contrario. Che è sempre Albanese.
 Sandra: [La comunità.

De même, lorsque des bagarres se produisent en proximité du bar de Nikolai, Gaetano renvoie cela à la « mentalité albanaise », qui ferait que les membres de cette communauté auraient une consommation excessive d'alcool et se laisseraient entraîner dans des disputes violentes.³⁸⁷ C'est la répétitivité de ces épisodes qui amène Gaetano à conclure que cela ne peut pas être réduit à un individu ou à une situation particulière : c'est l'expérience répétée qui déclenche une généralisation sur la « culture albanaise ». D'autant plus que Gaetano est parmi les seules personnes reconnues localement comme non-Albanais à fréquenter le bar de Nikolai : à la différence de la plupart des « Ragusains », qui n'ont généralement pas beaucoup d'occasions pour entrer en contact avec cette communauté, Gaetano est reconnu comme une sorte d' « expert profane » de la « culture albanaise ». Même Sandra, qui par son travail connaît beaucoup de « mamans albanaises », considère que l'expérience de son conjoint au sujet de la « mentalité des hommes albanais » est supérieure à la sienne. Celle-ci pourrait, à la rigueur, être ménagée et « contrôlée », mais qui peut toujours resurgir malgré une bonne insertion dans le contexte local. Par exemple, Gaetano peut mettre en garde sur les hommes albanais :

Culturellement ils sont...c'est eux qui commandent à la maison. Il n'y a pas de discussions : intégrés, pas intégrés, peu intégrés...Là il n'y a pas... Tu dois les considérer comme nous les Siciliens il y a 60 ans. Plus ou moins. Le mâle, c'est lui qui décide.

Culturalmente sono... sono loro che comandano a casa. Non ce ne sono discussioni: integrati, non integrati, poco integrati.. Lì non c'è... Lì devi considerare come noi Siciliani 60 anni fa. Più o meno. Il maschio, è lui che comanda.

³⁸⁵ Sandra se réfère ici à mes recherches de sociologie. Sachant que je m'intéresse à « l'interculture », elle m'encourage souvent à aller voir les « différences » de moi-même.

³⁸⁶ Comme nous l'avons vu, cette formulation au singulier est la plus commune sur le terrain pour se référer aux groupes ethno-raciaux, y compris au niveau local. Ainsi, les acteurs peuvent dire « le Ragusain » ou « l'Albanais » ou « l'Africain » (a telle ou telle caractéristique), pour se référer à la catégorie des Ragusains, des Albanais ou des Africains d'un point de vue général.

³⁸⁷ D'une façon qui rappelle d'ailleurs les explications de Modou sur les bagarres entre « Africains ».

On pourrait se dire que l'expérience de Gaetano est limitée non seulement aux hommes, mais aux hommes qui fréquentent le bar de Nikolai. Or, cette spécification n'est jamais faite par le couple. Si l'on pense aux attentes d'individualisation que nous avons rencontrées à Béziers, on pourrait imaginer que cela serait une manière pour Gaetano d'éviter de se faire taxer de racisme : il ne s'agirait pas des Albanais en général, mais uniquement de quelques individus ou, à la rigueur, d'un sous-groupe spécifique ayant des caractéristiques propres. Lorsqu'il m'arrive de proposer une interprétation de cet ordre, Gaetano rétorque, en haussant le ton, que « tu changes de bar, ça change pas ! Ils sont comme ça ! ». Sandra aussi, quoique d'un ton plus diplomatique, m'explique qu'« il peut y avoir des petites variations, mais la base c'est celle-là... ».

Sur le terrain biterrois, nous avons vu que les habitants tendaient à limiter la mise en avant des appartenances ethno-raciales et à prioriser les raisonnements sur les variations individuelles. Les tensions émergeaient lorsqu'ils se trouvaient à composer entre ces efforts d'individualisation et des régularités « ethno-raciales » qu'ils pensaient pouvoir néanmoins repérer dans leur expérience du monde social. L'épreuve de réalité était donc située au niveau des régularités de groupe, qui semblaient entrer en conflit avec l'approche individualisant, plus valorisée socialement. Or, dans le cas de Gaetano et Sandra, la situation est inversée : l'attente au niveau local est surtout à apprendre à repérer les régularités ethno-raciales et à les utiliser pour expliquer (et prévoir) le monde social. De ce point de vue, c'est plutôt les variations individuelles qui constituent une épreuve de réalité au raisonnement holiste.

En effet, Gaetano voit bien que tous les Albanais n'ont pas tout à fait les mêmes comportements. Sandra peut par exemple lui parler de la médiatrice albanaise qui travaille dans son école : cette jeune fille serait « *integratissima* » (très intégrée) et permettrait justement de créer des ponts entre les cultures albanaise et italienne. En discutant de cela en présence de Gaetano, je demande comment ils expliquent que la « mentalité » de cette fille serait différente.

- Gaetano: Elle est Albanaise, mais elle a grandi ici. Après, ça dépend de la zone dont ils sont originaires.
- Sandra: Eh c'est ça.
- Gaetano: S'ils viennent de la me::r-
- Sandra : Sì sì
- Gaetano : C'est différent. C'est une chose.
- Sandra: C'est une chose. L'arrière-pay::s-
- Gaetano: L'arrière-pays s'appelle la campagne. Où tu trouves encore le mec en marcel, "je suis Machiste"
- (...)
- Sandra : C'est ça, ce n'est pas comme quelqu'un de Tirana, qui sont plus évolués, tu vois ?
- (...)
- Sandra: C'est qu'il [Gaetano] dit, l'origine [géographique compte]. Après c'est vrai que...

Gaetano: Le standard c'est celui-là.
 Sandra: Oui voilà. La base est là. Et *après* ça dépend de l'origine.

Gaetano : Lei è Albanese, ma è cresciuta qui. Dipende dalla quale zona loro provengono.
 Sandra: Eh infatti.
 Gaetano: Se provengono dal ma::re
 Sandra: Sì sì.
 Gaetano: E' diverso. E' un conto.
 Sandra: E' una cosa. L'entroterra::
 Gaetano: L'entroterra si chiama campagna. Unni truvi ancora chiddu scollato, ca'a canottiera tipo "io sono Maciste"
 (...)
 Sandra: Esatto, non è come qualcuno di Tirana, che sono più evoluti, capisci?
 (...) E' quello che dice lui, l'origine. Poi è vero che::
 Gaetano: Lo standard è quello lì.
 Sandra: Sì esatto. La base è quella. E poi dipende dalla provenienza.

(extrait 13_D, 23 mai 2022)

Encore une fois, c'est le raisonnement holiste qui prime. Ce n'est pas *elle* qui est différente ; c'est que *le contexte* dans lequel elle a grandi est différent. En général, les Albanais des grandes villes ne sont pas comme ceux de l'arrière-pays (de la même façon dont les Italiens de Milan seraient différents des Siciliens). Dans d'autres conversations, Gaetano rappellera de prendre en compte aussi le genre (les femmes Albanaises ne seraient pas comme les hommes) et la classe sociale.

Ce n'est donc pas comme si Gaetano ne voyait pas les variations individuelles. C'est plutôt que son expérience pratique est que les « mentalités » liées aux appartenances ethno-raciales sont néanmoins très difficiles à changer. Cela lui fait opposer de la résistance aux postures trop dénaturalisantes, qui seraient contredites par l'empirie. Autrement dit, il peut bien y avoir des variations internes à la « culture Albanaise » –notamment en lien avec l'origine géographique et la classe sociale -, tout comme il peut y avoir des groupes d'Albanais dont les mœurs sont plus ou moins éloignées de la culture italienne. De même, Gaetano reconnaît que le fait de grandir en Italie peut avoir un impact sur la « mentalité », comme c'est le cas de la jeune médiatrice. Mais cela ne veut pas dire que nous avons affaire à des individus autonomes. Sur ce point, Gaetano peut notamment faire référence à la façon dont la « mentalité sicilienne » a une prise sur les individus, pour le bien comme pour le mal, et la difficulté à la changer. À la rigueur, les individus peuvent faire un effort pour « contrôler » l'influence des appartenances ethno-raciales afin de mieux s'insérer dans la vie quotidienne, comme dans le cas de Nikolai. Cela est un effort louable d'après Gaetano, mais ne correspond pas à un effacement total de la culture. Dans tous les cas, une conception de l'individu comme complètement autonome ne semble donc pas correspondre à ce que Gaetano croit savoir, empiriquement, sur le monde.

Le couple est embêté par la situation, car les murs de la maison de campagne sont désormais abîmés et il faudra trouver une solution pour les nettoyer, ainsi que sans doute pour ramoner la cheminée. Gaetano propose assez rapidement une explication ethno-raciale, en établissant un lien causal explicite avec la catégorisation des locataires comme « *extracomunitari* »³⁸⁸ et en explicitant que ces derniers n'auraient pas le même sens de l'hygiène que « nous ». Ce pronom est de difficile attribution – se réfère-t-il aux « citoyens communautaires », aux « Italiens » ou uniquement à leur foyer familial ? Sur la base d'autres conversations que j'ai pu avoir avec Gaetano, notamment où il comparait la « propreté des Italiens » à la « saleté » d'autres Européens, notamment les Français et les Anglais, il est probable que dans la phrase en question le « nous » fasse référence, en premier lieu, aux Italiens. Quoi qu'il en soit, l'appartenance ethno-raciale des locataires est ici mise en relief et traitée par Gaetano comme pertinente.

Ce qui est important à relever est la façon dont Sandra, tout en alimentant la discussion et en ne cachant pas son embêtement avec la situation, ne conteste pas directement le point « culturalisant » soulevé par Gaetano. Son intervention (« Mais il me l'a dit... »), pourrait se configurer comme une objection. Sandra semble dire : 'Alors que tu dis que ces personnes n'ont pas de sens de l'hygiène et/ou qu'elles n'ont pas la même perception que « nous » sur ces questions, le locataire se plaint que les murs sont devenus noirs, preuve qu'il s'en est aperçu et que cette saleté le dérange'. L'introduction de ce tour de parole par la particule adversative « *però* » (mais, pourtant) conforte cette interprétation. On pourrait néanmoins s'étonner de la relative faiblesse de cette objection, qui reste largement implicite. De façon plus fondamentale, pour autant qu'elle se pose en adversative, l'intervention de Sandra ne conteste pas les prémisses de ce raisonnement : non seulement elle ne conteste ni le terme ni la pertinence de la catégorisation « *extracomunitari* » pour une compréhension de la situation ; mais elle paraît aussi accepter la prémisse d'un sens de l'hygiène inférieur qui serait le « dénominateur commun » de « toutes ces personnes extracomunautaires ».

Notons d'ailleurs que cet échange entre Sandra et Gaetano se passe en ma présence, du moment où nous dînons ensemble. Pour autant que l'on puisse désormais avoir créé une relation de confiance, la situation demeure relativement « publique ». Sandra elle-même n'utilise pas ce registre ni ces termes. Mais il serait faux de dire qu'elle est opposée à ce genre de prémisses culturalisantes. Comme nous l'avons vu, Sandra raisonne souvent elle-même par groupes ethno-raciaux, auxquels elle attribue régulièrement des caractéristiques collectives qui, bien que non génétiques ni biologiques, seraient néanmoins profondément ancrées dans la « culture » et, partant, « très difficiles à changer ». De même, Sandra n'utilise pas souvent la catégorie « *extracomunitari* », mais son opposition relève moins d'une idéologie langagière que

³⁸⁸ Même s'il reconnaît les locataires comme Roumains, la Roumanie étant rentrée dans l'Union Européenne en 2007.

d'une épreuve de réalité : tous les *extracomunitari* ne sont pas pareils. Au contraire, chaque groupe ethno-racial aurait ses caractéristiques propres : d'après son expérience, « les mamans tunisiennes » se comportent de telle ou telle façon, alors que « les Albanaises » se comportent différemment. Prendre cela en compte – apprendre à connaître et à respecter ces différences – est justement au cœur de ce qu'elle considère son travail dans l'interculturalité.

Ainsi, il est important de comprendre que le problème que Sandra rencontre avec le discours de son compagnon est presque inversé par rapport à ce que nous avons vu à Béziers. Sur ce terrain, les acteurs se rappelaient d'éviter de prioriser les appartenances ethno-raciales et de privilégier plutôt l'individualisation. Des tensions émergeaient alors lorsque l'individualisation ne leur paraissait pas non plus satisfaisante pour rendre compte des régularités qu'ils croyaient repérer dans le monde social. Ici, la situation est inversée : prioriser les appartenances ne pose pas de problème *en soi* ; tout simplement, des tensions émergent lorsque la priorisation des appartenances se révèle insatisfaisante pour rendre compte des variations individuelles que Sandra croit néanmoins repérer dans le monde social. Ici, le trait ethno-racial que Gaetano attribue à la catégorie « *extracomunitari* » concernant leur supposée inconscience vis-à-vis de la propreté, ne paraît pas satisfaisant à Sandra pour rendre compte de la variation individuelle, du fait que Sorin se plaint de la saleté des murs.

L'objection de Sandra, à la fois dans sa forme conciliante, mais aussi sur le fond, ne relève donc pas d'une attribution de racisme. De son expérience à l'école, Sandra sait – ou croit savoir – que les catégorisations culturelles ont une certaine efficacité pour prévoir les comportements des individus. De même, ses années d'enseignement l'amènent à conclure que différentes « cultures » ont des rapports différents aux concepts de propreté et de saleté. Par exemple, comme elle me l'explique, alors que les enfants nigériens sont « très propres », il y aurait de « gros problèmes d'hygiène de base » avec les enfants albanais, une différence que Sandra attribue aux différentes façons de concevoir l'hygiène de la part des familles et, partant, de leurs « cultures ». Si dans son école Sandra tend à avoir affaire principalement à des familles d'origine extra-européenne, elle peut formuler des considérations similaires aussi sur la propreté des européens. Par exemple, elle peut partir d'une expérience de vacances dans un pays étranger (encore une fois, souvent la France ou l'Angleterre) pour raconter d'avoir été choquée par la saleté de ses habitants³⁸⁹. Par ailleurs, Sandra peut également rapporter l'expérience de sa fille (ou d'une connaissance) à l'étranger pour étayer ce genre d'analyse.

Tout cela est important pour comprendre que, pour Sandra comme pour Gaetano, culturaliser les niveaux d'hygiène ne relève pas du racisme, mais d'une prise en compte de régularités sociales.

³⁸⁹ Ou, quoique plus rarement, par la propreté de tel ou tel « peuple », en référence notamment aux pays scandinaves.

Faire cette opération participerait à une pratique antiraciste précisément car il s'agit d'une posture qui se veut *compréhensive*. Autrement dit, Sandra et Gaetano ont chacun leurs propres idées sur ce qui constitue une « hygiène personnelle correcte ». Toutefois, culturaliser ce point est pour eux un moyen de ne pas s'arrêter sur une simple critique des familles et de leur gestion des petits, mais de comprendre pourquoi ces familles font ce qu'elles font. (De façon encore plus basique, cette posture culturalisante se veut également en opposition à une posture biologisante, qui attribuerait les différents niveaux d'hygiène, par exemple, à des propriétés génétiques spécifiques à chaque type de peau. Ce type d'explication ferait basculer le discours du côté du « racisme » même pour les acteurs locaux (voir chapitre 11).

Notons que, si Sandra rappelle à Gaetano que la culturalisation ne permet pas d'expliquer la plainte de Sorin concernant le noircissement des murs, Gaetano rétorque avec une demande rhétorique : « Et il ne le comprends pas que c'est à cause de... ?! ». Gaetano ne disqualifie donc pas complètement l'objection de Sandra : simplement, il laisse de côté le filon discursif du supposé moindre niveau d'hygiène des *extracomunitari* pour poursuivre plutôt celui de leur supposée « incompréhension » de ces questions. Sur ce point, Sandra le rejoint (« *Esatto* »), même s'il faut souligner qu'elle pourrait ici se référer exclusivement au cas singulier : *Sorin* semblerait ne pas se rendre compte que le problème a été causé par le manque d'aération, mais cela n'implique pas que les *extracomunitari* en tant que catégorie collective ne se rendent pas compte de ces choses. La position de Gaetano est plus nette : « on aurait dû le comprendre avant » (*c'avìa a capire prima*), une phrase qui reste partiellement ambiguë, mais qui peut être rapprochée encore une fois d'une priorisation des appartenances : on aurait dû le comprendre car *on aurait pu* le comprendre avant – et le prévenir – si on avait priorisé correctement l'appartenance ethno-raciale de Sorin et ses implications.

Aider Moustafa et Aysha : histoire d'un *quiproquo*

Pour clarifier ce point, l'exemple de la relation de Sandra et Gaetano avec Moustafa et Aysha est particulièrement utile. Moustafa est un homme reconnu localement comme Tunisien qui avait travaillé à l'école de Sandra comme traducteur pendant la durée d'un projet quelques années auparavant. Gaetano me parle de lui comme de quelqu'un qui avait acquis « un niveau d'intégration très élevé » et qu'ils avaient commencé à fréquenter pendant un certain temps en dehors de l'école. Moustafa et sa femme, Aysha, deviennent des amis de famille. Les deux couples se voient régulièrement ; Sandra et Gaetano les invitent dîner à la maison, et sont invités chez eux à leur tour. « Une maison magnifique ! », me raconte Sandra. Gaetano aussi se rappelle que

Moustafa était « toujours bien habillé », un point d'honneur selon le couple, qui le voit comme l'un des signes d'une intégration réussie.

Sandra et Gaetano se souviennent de cette relation comme d'une belle amitié, non seulement entre eux, mais aussi entre les filles respectives, qui pouvaient passer ensemble des après-midis entiers. La relation est très forte, au point que lors du décès de la mère de Sandra, Aysha et Moustafa rendent visite à la maison en ramenant de grands plateaux de nourriture cuisinée par leurs soins. « C'est leur coutume, tu vois, de faire un gros repas... », m'explique Sandra, qui avait été très touchée par ce geste. Gaetano confirme aussi, il s'en souvient : « Ils avaient fait 5 kilos de couscous ! ». Et même s'il ajoute à la marge, pendant que Sandra continue son histoire, que personnellement il ne mange pas de couscous parce que d'après lui « ça pue », cela ne semble pas diminuer à ses yeux la beauté du geste du couple.

Mais à un certain moment, la relation s'interrompt brusquement : Moustafa, qui continue à voir Sandra dans le cadre de l'école, arrête de lui parler et semble être devenu suspicieux vis-à-vis d'elle. D'après les souvenirs de Sandra :

Pour je ne sais pas quelle raison, il a commencé à être...hésitant à mon égard, à penser mal, à penser que je voulais faire je sais pas quoi de son rôle, que je l'exploitais, tu comprends ? À l'intérieur du projet. Il a commencé à construire, construire [des histoires dans sa tête]... Et il a commencé à s'éloigner. S'éloigner au point qu'il me rencontrait et il faisait même semblant de ne pas me voir !

Per non so quale ragione, ha cominciato a essere... titubante nei miei confronti, a pensar mal, a pensare che volevo fare non so che cosa del suo ruolo, che lo sfruttavo, capisci? All'interno del progetto. Ha cominciato a costruire, costruire, costruire [castelli in aria]... E ha cominciato ad allontanarsi. Allontanarsi al punto che mi incontrava e faceva perfino finta di non vedermi!

Que s'était-il passé pour amener à un changement de comportement si radical ? Sur ce point, Gaetano intervient – cette histoire pour lui est justement la preuve que l'on peut être très bien intégré dans le tissu socio-économique local, mais que « la partie arabe resurgit toujours à nouveau ! (*eppure sempre esce la parte araba !*) ».

C'est seulement après plusieurs ellipses de ce genre que je finis par mieux comprendre ce qui s'était passé. Aysha, la femme de Moustafa, était à la recherche d'un travail. Comme d'habitude, Sandra s'était donc activée pour lui dénicher quelque chose. Sandra avait mis tous ses efforts dans cette tâche – elle avait passé des appels à droite et à gauche en mobilisant tout son réseau, elle avait parlé d'Aysha à toutes ses connaissances, en assurant tout le monde de ses vertus : ils pouvaient compter sur elle. Finalement, elle avait fini par lui trouver un travail comme auxiliaire de vie (*badante*) chez la sœur d'une très bonne amie de Sandra. Cette famille décide donc d'embaucher Aysha ou, selon les termes de Sandra, ils « l'accueillent chez eux, et la traitent d'une façon que dire 'bien' c'est peu ! ».

C'est là où les problèmes commencent. D'après Sandra, Aysha se serait « mal comportée » avec cette famille. Peu de temps après avoir commencé le travail chez eux, elle aurait commencé à « demander » :

Sandra : Les congés payés, je veux ci, je veux ça, je veux ça, etcetera... !
 Gaetano : ((*vers Sandra, d'un ton factuel*)) Elle a commencé à prétendre à l'italienne. Les droits. Pareil que les nôtres.

Sandra : Le ferie pagate, voglio questo, voglio quello, eccetera...!
 Gaetano: Ha preteso all'italiana. I diritti. Uguali ai nostri.

Sandra raconte tout cela comme si le problème derrière le comportement d'Aysha, le fait de demander les congés payés par exemple, était évident, comme si ces informations auraient dû tout de suite me suffire pour comprendre en quoi Aysha s'était mal comportée. Sans donner plus de détail, Sandra répète à plusieurs reprises « Je me suis sentie très mal (*ci sono restata malissimo*). Très mal. Parce que moi j'ai fait vraiment beaucoup pour eux. Mais d'une façon très désintéressée! ».

En essayant d'y voir plus clair, je tente le résumé suivant :

Noemi : Donc Aysha demandait des choses que la famille [qui l'avait embauchée] ne pouvait pas lui donner, c'est ça ?
 Sandra : ((*d'un ton d'évidence*)) Ils ne pouvaient pas lui donner. Tu comprends ? À partir de là, ça aussi a fait que::
 Gaetano : C'est sûr.
 Sandra : Ils ont commencé à s'éloigner [de nous].
 Gaetano : ((*vers moi*)) Elle [Aysha] a été dans l'antichambre, dans cette période où encore les syndicats à leur égard, à l'égard des Arabes, ou des extracommunautaires, ils n'avaient pas encore commencé. Aujourd'hui ils ont commencé. Aujourd'hui un extracommunautaire (0.5) te fait danser !
 Sandra : No::n, mais elle n'a pas fait recours au syndicat, hein ! Noon, la pauvre (*meschina*) ! Non non, ça elle ne l'a pas fait. Mais elle a commencé::: elle voulait des choses. Mais ce n'est pas comme s'ils la traitaient mal ! Pas du tout !
 Gaetano: Elle voulait davantage.
 Sandra: Mais elle voulait davantage.

Noemi : Quindi chiedeva delle cose che la famiglia non poteva darle, è questo?
 Sandra: Non potevano darle. Capisci? Da lì in poi, questo ha fatto che:::
 Gaetano: Certo.
 Sandra: Hanno cominciato a allontanarsi.
 Gaetano: ((*verso di me*)) Lei è stata nell'anticamera, in quel periodo dove ancora i sindacati nei loro confronti, nei confronti degli Arabi, o degli extracomunitari, non avevano ancora cominciato. Oggi hanno cominciato. Oggi un extracomunitario (0,5) ti fa ballare!
 Sandra: No::: ma lei non ha fatto ricorso al sindacato eh! No::, meschina. No no, questo non l'ha fatto. Ma ha cominciato::: Voleva delle cose. Ma non è come se la trattavano male! Per niente!
 Gaetano: Voleva di più.
 Sandra: Ma voleva di più.

En tant qu'observateurs externes, on pourrait être tentés de conclure rapidement qu'il s'agissait d'un cas relativement classique d'« exploitation » : des citoyens locaux profitent de la position de vulnérabilité socio-économique d'une famille migrante ; Aysha se retrouve dans un travail pénible, sans doute mal payé et, de ce que l'on comprend facilement entre les lignes, dans une situation d'irrégularité contractuelle qui ne lui donne pas accès aux bases du droit du travail ; elle essaye alors de réclamer ses droits, mais ses requêtes se heurtent à une fin de non-recevoir. On pourrait sans doute y ajouter la déception de se retrouver dans cette situation suite à la médiation de Sandra, qui était censée être une amie : comment peut-elle l'avoir recommandée pour un job pareil ? Comment peut-elle ne pas la défendre face à cette famille ? Pourquoi n'intervient-elle pas en sa faveur ? Sandra ne serait-elle pas en train de faire profiter ces gens de sa condition de besoin, d'autant plus en exploitant sa faiblesse en tant qu'étrangère ? Il faudrait sans doute que Moustafa fasse attention aussi : on ne peut pas faire confiance à Sandra... !

Rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous de donner tort ou raison aux différents personnages de l'histoire. Il s'agit plutôt d'essayer de comprendre les choses de leur point de vue, ici en l'occurrence Sandra et Gaetano.

Si seulement les étrangers savaient *bien* culturaliser !

Pour cela, nos précédentes enquêtes sur les questions d'illégalité, bien qu'elles aient été effectuées dans une zone rurale de la Sicile (et non à Raguse), peuvent nous venir en aide. Nous avons montré ailleurs (Casati 2018 ; Casati et Pasquetti 2022) que les relations entre acteurs locaux et migrants³⁹⁰ sont profondément affectées par l'adéquation de ces derniers aux normes morales à l'œuvre au sein de la communauté d'établissement. Par normes morales nous entendons ici ce que les acteurs locaux considèrent la « bonne façon » de se comporter face à un dilemme de justice, y compris dans les situations les plus quotidiennes et anodines. Pour comprendre l'accès différentiel des migrants aux ressources socio-économiques, ainsi qu'à l'acceptation sociale et aux perspectives d'avenir dans une certaine localité, il faut alors analyser à la fois les normes morales locales et les réactions des migrants à leur égard. Autrement dit, les migrants doivent agir d'une

³⁹⁰ Nous choisissons ici exprès le terme général de « migrants », car nous avons remarqué dans nos précédentes recherches que ces constats restent globalement valides qu'il s'agisse de demandeurs d'asile, de réfugiés, de migrants économiques de provenance extra européenne, ou d'Italiens en provenance d'autres villes ou régions du pays. Chacune de ces catégories de migrants est bien évidemment sujette à des contraintes différentes dans sa relation avec l'État et la loi italienne (par exemple, vis-à-vis de la nécessité ou non de renouveler une carte de séjour), ce qui fait que la conformation aux normes morales officielles défendues au sein de la localité (parfois en contravention directe de la loi) peut avoir des conséquences de gravité inégale. De même, les différents niveaux de vulnérabilité socio-économique font que l'éventuel retrait du support de la part des résidents du lieu n'a pas les mêmes effets. Néanmoins, l'attente de conformation aux normes locales et les prises de distance au cas où cela ne se produirait pas sont fondamentalement similaires dans les cas des différentes catégories de migrants.

manière qui soit susceptible d'être reconnue comme moralement justifiable par les autres habitants. Souvent, et c'est là un point fondamental, les principes de justice³⁹¹ que les acteurs locaux invoquent se situent *en opposition à la loi officielle*. Lorsque les migrants se rendent descriptibles comme n'ayant pas de familiarité avec, voire comme contestant explicitement, les principes moraux défendus par les acteurs locaux (notamment en invoquant la loi lorsque celle-ci entre en conflit avec ces principes), ils risquent de s'aliéner le soutien local et de perdre des opportunités de promotion sociale. En revanche, lorsque les migrants s'alignent, volontairement ou involontairement, sur les normes morales locales, ils peuvent obtenir le soutien de la population même au-delà de ce que la loi décrète. Dans cette perspective, la reconnaissance de la compétence morale par la population locale est particulièrement importante pour obtenir l'accès à une variété de ressources, du soutien social aux opportunités d'emploi dans la ville. C'est pour cela que nous avons parlé de l'importance d'acquérir un statut de « *moral insiders* », à savoir d'être reconnus comme membres moralement compétents de la société d'accueil.

Ces éléments peuvent nous aider à comprendre correctement la position de Sandra, et l'évidence avec laquelle elle raconte l'histoire d'Aysha comme si la distribution des torts et des raisons allait de soi. En effet, Sandra se dit très « attristée » par le comportement du couple à cette occasion. Leur comportement, après tout ce qu'elle avait fait pour eux, suscite presque l'indignation : la « bonne façon » de se comporter aurait été avant tout de se montrer reconnaissants pour l'opportunité de travail que Sandra avait trouvé pour Aysha, notamment dans un contexte local où les offres de travail sont très limitées et pour la plupart sont attribuées par liens de connaissance directe. Sans la médiation d'une personne locale se portant « garante » pour elle, les chances pour Aysha de trouver un emploi auraient été considérablement réduites. Ensuite, la bonne façon de se comporter aurait été de se montrer flexibles vis-à-vis des conditions d'emploi : dans un contexte local où une très grande partie des occupations se négocient de façon informelle, sans contrat ou avec un contrat uniquement « de façade³⁹² », demander un emploi d'auxiliaire de vie parfaitement encadré par le droit du travail est perçu par Sandra et Gaetano comme un signe d'incompétence morale.

³⁹¹ Dans le cas de la zone rurale sicilienne qui a fait l'objet de nos enquêtes précédentes, et qui est à la base de ces raisonnements, le principe de justice que les acteurs locaux tendaient à évoquer le plus souvent était la récompense de l'effort et du « travail dur ». De ce point de vue, les conditions difficiles de travail, y compris celles que les acteurs locaux eux-mêmes pouvaient qualifier de formes d'« exploitation », étaient traitées plus comme une épreuve pour reconnaître le mérite que comme un signe d'injustice ou un enjeu de lutte de classe.

³⁹² Par exemple, il n'est pas rare que les contrats indiquent un emploi pour un nombre d'heures limité, mais que l'employé travaille en effet à temps plein, les employeurs ajoutant de manière informelle et discrétionnaire de l'argent au salaire officiel.

Ces arrangements, notamment les salaires payés avec beaucoup de retard et le travail à temps plein, avec des heures supplémentaires malgré des contrats à temps partiel, ne sont pas limités aux étrangers, mais sont endémiques aux conditions d'emploi de la région.

On pourrait objecter que les choses se passeraient différemment si, au lieu d'une « étrangère » comme Aysha, il s'agissait d'un membre de la famille de Sandra, par exemple de sa fille. Or, d'autres cas montrent bien que les différences sont parfois moins marquées que ce que l'on pourrait penser. Federico, par exemple, est un jeune ragusain – de mère et père « Ragusains », comme il me le spécifie – qui travaille comme serveur dans un des cafés les plus connus et fréquentés de la ville. Il m'explique qu'il attend toujours plusieurs centaines d'euros de salaire que son employeur ne lui a pas encore versé. Federico sait qu'il n'est pas le seul dans cette situation, car entre collègues ils en parlent et tout le monde semble être en crédit avec le propriétaire du local. Âgé de 27 ans, Federico, comme beaucoup d'autres Ragusains entre 20 et 35 ans, habite toujours avec ses parents, ce qui lui permet de ne pas dépendre totalement de son salaire intermittent. Il reconnaît d'ailleurs que certains de ses collègues sont dans des conditions encore plus fragiles : Irina, étrangère et avec deux enfants à charge, est par exemple obligée d'enchaîner trois boulots par jour pour arriver à la fin du mois. Si en entretien Irina se montre plus critique que Federico vis-à-vis de leur employeur et du retard dans les paiements, tous les deux qualifient cette situation de « normale » pour le contexte sicilien, voire même de meilleure que dans d'autres villes.³⁹³

Pendant la période du Covid, leur situation s'empire : déjà en attente de leur salaire depuis plusieurs semaines avant la crise, avec le confinement et la fermeture des cafés Federico et Irina restent sans ressources. N'ayant pas de contrat de travail, ils n'ont droit à aucun type d'indemnité³⁹⁴, et l'employeur ne semble pas prêt à les rembourser. Mais lorsque je leur demande – en mai 2020, après déjà plusieurs semaines de confinement – ce qu'ils comptent faire, leur réponse est encore qu'il faut tout simplement « attendre ». Même une fois que les cafés commencent à rouvrir, Federico et Irina retournent au travail sans encore avoir touché de salaire (et sans avoir d'assurance sur les dates de paiement). J'aurai l'occasion de demander à Federico pourquoi ils continuent à travailler dans ces conditions : étant tous les six serveurs dans la même situation³⁹⁵, j'avance, ils pourraient arriver à mettre de la pression sur le propriétaire du local et à obtenir ce qui leur est dû... Federico m'arrête aussitôt :

³⁹³ À la différence d'autres localités siciliennes, Federico et Irina me font tous les deux remarquer qu'au moins ils ont un emploi depuis plusieurs années, et que tôt ou tard ils peuvent espérer de recevoir l'argent qui leur est dû.

³⁹⁴ Lors du confinement de 2020, l'État italien avait mis en place un système d'indemnité pour les travailleurs salariés. Bien que ces mesures aient été beaucoup critiquées et jugées insuffisantes, y compris dans le secteur de la restauration ragusain (Cabibbo 2020) les salariés avec un contrat de travail régulier auraient eu droit à ces aides étatiques.

³⁹⁵ Et sans doute aussi les collègues s'occupant de la cuisine ou du nettoyage.

Ça se fait pas !! Le pauvre, [le propriétaire] n'y arrive pas non plus, c'est pas de sa faute ! Lui aussi il a du mal ! Non, non, ça se fait pas... En plus il connaît mes parents depuis longtemps... Dès qu'il aura la possibilité il payera.

Non si fa !! Poverino, non ce la fa neanche lui, non è colpa sua. Anche lui fa fatica! No no, non si fa... In più conosce i miei genitori da anni... Appena avrà la possibilità pagherà.

La réaction de Federico représente bien la dynamique à l'œuvre à Raguse. A plusieurs reprises, j'ai pu observer que les habitants visent plus à sauvegarder une relation qu'à défendre un avantage économique (ou le respect de la loi). Les employés sont régulièrement invités – y compris par leurs proches – à prendre le point de vue de l'employeur, en comprendre les difficultés économiques qui lui sont propres, et reconnaître que « tout le monde fait des sacrifices ». Les normes morales qui prévalent dans ce contexte local ne sont pas celles de la lutte de classe.³⁹⁶ La préservation des relations, qui souvent n'engagent pas juste des individus, mais des *familles* entières derrière eux (comme dans le cas de Federico), est beaucoup plus importante. Autrement dit, les relations entre familles, qui peuvent englober des individus appartenant à différentes classes économiques, sont plus fortes que les relations horizontales entre collègues ou membres d'une même catégorie socio-professionnelle.³⁹⁷

Nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder ce point avec Irina : n'étant pas liée au propriétaire par des liens aussi forts, et ayant déjà démontré en entretien d'avoir une interprétation plus critique de la situation, elle n'aurait sans doute pas été contraire à une prise de position plus forte. Mais vu la réaction de ses collègues, il est facile d'imaginer les difficultés auxquelles elle aurait dû faire face. Plus généralement encore, prendre une position différente correspond à se rendre descriptible comme étant un « *moral outsider* », quelqu'un qui ne sait pas réagir aux situations d'une façon moralement conforme aux attentes. Le fait qu'Irina ne fasse pas de vague dans ce cas, au lieu d'être un signe de naïveté, signale plutôt sa bonne maîtrise des codes locaux.³⁹⁸

Revenons maintenant au cas de Sandra et Aysha. Sur la base de ce que nous venons de voir, il apparaît plus clairement en quoi le comportement d'Aysha est jugé négativement : non seulement elle ne s'est pas montrée suffisamment reconnaissante, mais elle n'a pas su voir que ses employeurs n'étaient pas en mesure de lui offrir ce qu'elle demandait. Que cela soit vrai ou pas, que les acteurs y *croient* réellement ou pas, faire preuve de compétence morale dans ce cas aurait été de se comporter *comme si* on reconnaissait qu'Aysha et ses employeurs étaient dans le même

³⁹⁶ De même, il est bien plus fréquent à Raguse d'entendre des références aux conflits entre Nord et Sud de l'Italie (toutes classes confondues), qu'à la lutte entre membres de différentes classes économiques dans une perspective interrégionale ou internationale.

³⁹⁷ Cette situation n'est pas sans rappeler ce que van Stolk et Wouters (1987) appellent l'idéal d' « inégalité harmonieuse » qui, dans certaines configurations sociales, tend à caractériser les relations entre groupes beaucoup plus que la lutte de classe.

³⁹⁸ À ce propos, voire aussi le cas de Vasile, Iona et Catina dans Casati et Pasquetti (2022, p. 212-213).

bateau, et qu'il ne s'agissait pas d'essayer de s'exploiter l'un l'autre, mais au contraire de s'entraider.

La référence aux syndicats est alors éclairante. Nous avons vu que Gaetano fait référence au fait qu'à l'époque les travailleurs étrangers ne pouvaient pas compter sur l'aide des syndicats (ce qui serait en train de changer actuellement³⁹⁹). Peut-être sur la base d'un malentendu, n'ayant pas saisi le point avancé par Gaetano, Sandra s'empresse de clarifier qu'Aysha n'a jamais fait recours au syndicat. La façon dont Sandra prononce cette phrase (*Nooon, mais elle n'a pas fait recours au syndicat, hein ! Noon, la pauvre ! Non non, ça elle ne l'a pas fait.*), avec la négation appuyée et répétée et la qualification d'Aysha de *meschina* (la pauvre), contribue à montrer que le fait de ne pas s'être tournée vers les syndicats est un point en faveur d'Aysha, qu'il faut lui reconnaître. Faire un pas de ce genre aurait été complètement inacceptable, mais Aysha n'a pas franchi cette limite. Elle s'est cantonnée à demander des droits à titre personnel, ce qui est une faute mineure – quoique toujours une faute. Depuis cet incident et la conséquente prise de distance de la part de Moustafa (qui, entretemps, ne collabore plus avec l'école de Sandra, le projet pour lequel il avait été embauché s'étant terminé), les deux familles n'auront plus de contact.

Ce qui est particulièrement intéressant pour nous dans cette histoire est l'interprétation que Sandra et Gaetano en donnent. Pour ce dernier, l'interprétation culturaliste prévaut sur toute la ligne, et cette expérience devient pour lui un des exemples clés qu'il mobilise aujourd'hui pour étayer sa théorie que, pour autant que les « *extracomunitari* » puissent *sembler* bien intégrés, leur « partie » arabe (ou albanaise, africaine, etc.) est toujours là, prête à remonter à la surface à la première occasion. C'est ce qui se serait passé dans le cas de Moustafa et d'Aysha. Dans d'autres cas, comme pour Nikolai, la partie albanaise serait contrôlée et invisibilisée en public, mais elle émergerait régulièrement en privé.

Même Gaetano, qui pour sa part semble épouser la vision d'un différentiel d'évolution, parle facilement de cultures plus ou moins « évoluées », mais il le fait toujours avec une posture qui se veut compréhensive : comme nous l'avons déjà vu dans les pages précédentes, Gaetano tient à rappeler régulièrement que « les Siciliens aussi étaient pareils », et ce qu'il reproche aujourd'hui aux Arabes ou aux Albanais correspond aux comportements et à la mentalité des Siciliens d'il y a une soixantaine d'années.

Que ce soit pour Sandra ou pour Gaetano, cette situation est interprétée en suivant une dichotomie « nous » et « eux ». Par ailleurs, ce qui est particulièrement intéressant est que le couple attribue

³⁹⁹ En effet, des groupes syndicaux comme USB, ainsi que des actions de bénévolat catholiques comme *Progetto Presidio*, sont aujourd'hui actifs à Raguse et vont spécifiquement à la rencontre des travailleurs migrants, notamment dans le secteur agricole, en leur proposant (entre autres) une représentation syndicale ou de l'assistance légale gratuite, dans l'objectif de combattre les pratiques d'exploitation et d'« esclavagisme moderne » (Mililli et al. 2021).

une même interprétation culturalisante à Aysha et Moustafa aussi. Non seulement ces derniers auraient réagi à la situation en fonction de leur culture, mais ils auraient interprété le comportement de Sandra d'un point de vue culturel aussi. C'est Gaetano qui me renseigne sur ce point, accompagné par les hochements de tête de Sandra. En s'appuyant sur ses expériences des conversations entre Albanais au bar, Gaetano m'explique que « ces gens-là » ont une vision de « tous les peuples : les Français sont comme ça, les Ukrainiens sont comme ça, les Italiens sont comme ça ». L'opinion répandue sur ces derniers chez les « *extracomunitari* » serait que « nous péchons de tromperie (*degli Italiani dicono che noi pecchiamo di imbroglio*) ». Ainsi, Moustafa et Aysha auraient interprété la situation de ce point de vue : se basant sur l'idée que les Italiens seraient, culturellement, des arnaqueurs, ils en seraient venus à la conclusion erronée que Sandra et Gaetano voulaient les arnaquer.

Or, on pourrait imaginer que, en se trouvant de l'autre côté de l'équation culturaliste, Sandra et Gaetano reprocheraient ce genre de naturalisation. Mais cela serait faire fausse route. Au sujet de la supposée culture de l'arnaque qui caractériserait les Italiens, Gaetano ajoute, comme s'il s'agissait encore une fois d'une évidence : « On peut pas leur donner tort. Ils ont raison ». Gaetano ne condamne pas les raisonnements culturalistes qu'il entend « au bar des Albanais » ; au contraire, il estime la capacité qu'ils ont de décrypter les traits principaux des différentes cultures. D'après lui, « ils sont très forts sur ce point ». Mais il serait faux de penser que Gaetano n'a pas du tout de réflexivité sur ces questions. Il peut par exemple réfléchir aussi que si « ces gens » se comportent d'une certaine manière c'est aussi qu'ils ont été affectés par de mauvaises expériences au préalable :

Gaetano : (...) des gens qui désormais ont pris une route dans la vie y compris pour la souffrance qu'ils ont certainement éprouvée (...) par le passé. (___) même quand tu sors de ta- de ton Etat, où tu as tes origines, c'est des gens toujours (0,5s) prévenus que tu veux les arnaquer. Ils n'ont pas cette liberté de dire « Noemi est sympa, elle est mon amie, ou elle pourrait être mon amie, voyons, je vais essayer de la comprendre, à mesure que- » No::n.

Noemi : Ils pensent tout de suite::

Sandra : Sur le qui-vive.

Gaetano : Et même ce regard toujours dévisageant dé::-

Sandra : Prévenus !

Gaetano: (...) gente che ormai, ha preso una piega nella vita, perché:: la sofferenza che sicuramente hanno provato (...) nel passato, (___) anche quando esci fuori dalla tua- dal tuo Stato, dove hai la tua provenienza, è gente sempre (0,5s) prevenuta che qualcosa deve succedere che tu lo vuoi fregare. Non ce l'hanno quella libertà di dire "Noemi è carina, è simpatica, è una mia amica, potrebbe essere una mia amica, vediamo, cerco di capirla man man che la- " No:::

Noemi: Pensano subito che::

Sandra: Sul chi-va-là.

Gaetano: E proprio nello sguardo sempre:: deturpante de::

Sandra: Prevenuti!

La seule critique que Sandra et Gaetano font à cette dynamique interprétative est que « ces gens-là n'arrivent pas à saisir les nuances ». L'interprétation culturaliste naturalisante serait donc justifiée, voire globalement correcte. Même l'équation « Italiens = arnaqueurs » est compréhensible qu'elle soit utilisée comme feuille de route dans le pays. Mais, tout en restant à l'intérieur de ce cadre culturel, il y aurait aussi des variations (notons que Gaetano parle de nuances (*sfumature*), pas d'exceptions).

C'est vrai que la situation de travail d'Aysha n'était pas complètement régulière et encadrée par la loi ; c'est vrai aussi que la famille qui l'employait en tirait un certain profit. Mais la nuance fondamentale serait que la situation avait été mise en place pour faire profiter les deux côtés : oui, les amis de Sandra pouvaient faire des économies sur les congés payés ; mais, d'autre part, Aysha pouvait profiter d'un emploi, alors que les amis de Sandra auraient pu aussi facilement embaucher quelqu'un d'autre. C'était donnant-donnant. Autre nuance importante : Sandra n'avait tiré aucun bénéfice économique de cette histoire. La seule chose qu'elle avait à cœur était d'aider – en premier lieu Aysha, et accessoirement aussi la famille de son amie. C'est de ce point de vue que Sandra insiste qu'elle avait fait beaucoup pour aider la famille de Moustafa, et cela de façon complètement « désintéressée ».⁴⁰⁰

Conclusion : « Il vaut mieux rester séparés »

L'histoire avec Moustafa et Aysha devient l'un des exemples favoris de Gaetano pour défendre l'intérêt de garder une certaine distance des personnes ayant des cultures différentes. Non pas par « discrimination », m'explique-t-il, mais par les décalages dans les mœurs et l'incapacité à se comprendre mutuellement. Les mécompréhensions avec Moustafa et Aysha deviennent alors sa feuille de route pour interpréter de nouvelles situations.

Un jour, n'en ayant pas trouvé chez son boulanger, Gaetano se rend chez un vendeur de kebab pour lui demander du pain. Ce dernier refuse de lui en vendre. Gaetano, en rentrant à l'appartement très énervé par l'échange, commente que « Ces gens dès qu'ils touchent de l'argent ils deviennent pires que nous ! ». Le commerçant en question est Ali, un ancien parent d'élève à l'école de Sandra.

⁴⁰⁰ On pourrait estimer que, en rendant ce double service (à Aysha et à la famille de son amie), Sandra pouvait se considérer en crédit d'un contre-don. Mais il faut souligner qu'il ne s'agit pas pour autant, pour Sandra, d'une transaction *intéressée* : rendre ce genre de services aux amis (et même aux connaissances) fait partie du travail relationnel de base à Raguse. Si celui qui rend service peut s'attendre à de l'aide en retour en cas de besoin, il ne s'agit jamais d'une rétribution directe ou immédiate (nous sommes donc vraiment dans le cadre du *don* au sens maussien). À ce propos, les travaux de Jean-Louis Briquet sur le clientélisme en Corse nous fournissent un cas comparatif éclairant : même les pratiques que l'on pourrait définir clientélares, par exemple dans le cadre des élections locales, sont comprises comme une forme d'« amitié », où l'échange de dons et contre-dons est attendu, oui, mais pas formalisé ou explicité (voir aussi Piselli et Arrighi 1985). De même, dans le cas d'Aysha, il est important de comprendre que, pour Sandra, il s'agissait d'un simple échange amical, pas d'une transaction intéressée. La seule chose qui pouvait légitimement être attendue, et explicitée, était un « bon comportement » de la part d'Aysha.

Celle-ci a gardé la relation avec lui, même maintenant que son fils ne fréquente plus l'école (« Il a été un de mes meilleurs papas ! », comme elle le dit souvent). Ali, toutefois, n'est pas au courant que Gaetano est le mari de Sandra : s'il l'avait su, il lui aurait sans doute vendu le pain. Lorsque je lui demande pourquoi il n'a pas mentionné Sandra, Gaetano m'explique que désormais il refuse de développer ce genre de relations. « Il vaut mieux ne pas se mettre dans ces situations » : d'après Gaetano, évoquer le lien avec Sandra pourrait être interprété par Ali comme une façon de se montrer en crédit⁴⁰¹ avec lui, en risquant d'alimenter des suspicions d'un intérêt quelconque derrière la relation.

Ainsi, non seulement Gaetano rentre à l'appartement sans pain, mais avec le souvenir d'une mauvaise interaction avec Ali. Souvenir qui va d'ailleurs participer à la boucle expérience-croyance,⁴⁰² car cette interaction vient renforcer la représentation négative que Gaetano a non seulement d'Ali, mais de tout un groupe au périmètre indéfini : « Putain, ils me cassent les couilles ceux-là ! (*Minchia quelli mi stanno sulle palle...!*) », s'exclame-t-il aujourd'hui à chaque fois que quelqu'un prononce le mot « kebab ».

⁴⁰¹ Le raisonnement étant que, à l'époque où le fils d'Ali fréquentait l'école, il est possible que Sandra ait rendu service à sa famille d'une façon ou d'une autre. Et que même si cela n'était pas le cas, Ali pourrait penser que Sandra et Gaetano demandent aujourd'hui un traitement spécial en raison de l'interconnaissance qui les lie à Ali.

⁴⁰² « Si l'on tient compte du temps, chaque épreuve doit être envisagée dans sa relation avec les épreuves qui l'ont précédée et avec celles qui lui succéderont. Or les différentes épreuves se lient dans une séquence par l'intermédiaire de la mémoire, mentale ou inscrite, que s'en donnent les personnes. La mémoire transporte en effet dans le présent, où s'accomplit l'épreuve actuelle, le souvenir des résultats obtenus à l'issue d'épreuves passées » (Boltanski 1990, p. 117)

Conclusion de la troisième partie : la parole essentialisante comme frein au raisonnement sociologique et à la politisation

Dans cette partie, nous avons vu que, à la différence de ce que nous avons observé à Béziers, sur le terrain Ragusain, les références ethno-raciales ne sont généralement pas traitées comme délicates, et cela même en présence de quelqu'un reconnu comme membre potentiel de la catégorie évoquée. Alors qu'à Béziers nous avons observé les habitants se rappeler l'importance de mettre en œuvre des opérations de dévoilement de stratégie pour bien repérer le « racisme » ou l'« hypocrisie » déguisés derrière des propos à l'apparence neutre, les habitants de Raguse peuvent s'inviter à ne pas placer trop d'importance sur les mots.

À ce propos, l'anthropologue linguiste Alessandro Duranti (2015) a montré que le fait d'attribuer des intentions et des stratégies à son interlocuteur est loin d'être universel. Dans notre cas, il ne s'agit pas de dire que les habitants de Raguse ne se livrent pas à ce genre d'opération de dévoilement : par exemple, comme nous l'avons vu, ils peuvent bien interpréter l'engagement en politique comme motivé par des intentions stratégiques et des intérêts personnels. Si les habitants de Raguse ont donc toutes les compétences pour faire des dévoilements de stratégie, il s'agit juste de dire qu'ils tendent à ne pas diriger ces compétences vers les références ethno-raciales.

Nous avons vu que cela ne signifie pas que les habitants de Raguse s'autorisent à dire « n'importe quoi » : les propos qui sont relevés comme exprimant de l'hostilité vis-à-vis des Autres sont soumis, eux, à des formes de réticence très proche de ce que l'on a observé à Béziers. Autrement dit, ce ne sont pas les mêmes épreuves qui permettent aux habitants de Béziers et de Raguse de déterminer la portée « raciste » d'un propos.⁴⁰³ Cela nous aura alors convaincus de l'importance de ne pas utiliser la qualification de « parole raciste » comme catégorie d'analyse : cette qualification est hautement indexicale, elle n'a pas de signification en dehors du contexte dans lequel elle est insérée.

À la différence du terrain biterrois, les habitants de Raguse tendent à se rappeler mutuellement l'importance de mettre en avant les appartenances ethno-raciales (des Autres tout comme des Nous). Ils relèvent notamment en quoi une conception d'autrui comme des individus indépendants et autonomes, propre au discours individualisant, ne correspond pas à l'expérience qu'ils croient faire de la réalité. Ainsi, on observe davantage de propension des habitants de Béziers à évoquer des groupes : si dans le cas biterrois, les habitants tendaient à se rappeler davantage les dangers du discours essentialisant, dans le cas ragusain les habitants tendent plutôt à se rappeler la fausseté d'une conception individualisante des individus et à adopter avec moins

⁴⁰³ Comme le résume bien le sociologue Jörg Potthast, « Laissez-moi analyser la manière dont vous organisez vos épreuves, et je vous dirai dans quelle société vous vivez » (2017, p. 375).

d'hésitation, même en public, le discours essentialisant au regard des « cultures d'origines », qui est jugé finalement plus acceptable. Autrement dit, par rapport à Béziers, dans l'espace public ragusain nous avons repéré moins d'attachement à l'idéal individualiste dans le rapport à autrui : on pourrait parler plutôt de « holisme normatif », en entendant par ce terme l'ensemble de normes de jugements et d'actions qui dispose à penser autrui et à se penser soi-même avant tout comme le membre d'un groupe (ethno-racial, communautaire, familial...) et à se comporter adéquatement à cette pensée.

Cela ne veut pas dire que les habitants de Raguse sont complètement satisfaits par les discours essentialisants. La portée naturalisante des raisonnements holistes n'est pas sans provoquer des tensions chez les acteurs qui aimeraient pouvoir agir sur ce qu'ils identifient comme des « problèmes ». De même, les habitants qui ont le plus de contact avec des membres de groupes ethno-raciaux différents ont parfois du mal à conjuguer la posture holiste essentialisante avec les variations individuelles qu'ils croient pourtant repérer dans leur expérience. Il n'en reste pas moins que la posture sociologique – en ce qu'elle se démarque tant des discours individualisants qu'essentialisants – peine à se faire une place dans la parole publique ordinaire de Raguse, mais pour des raisons différentes que ce que nous avons vu à Béziers.

Comment peut-on expliquer ces différences entre les deux terrains ? Certains analystes reprennent parfois à leur compte une explication par la différence *culturelle*. Duranti, par exemple, écrit qu'« il existe des préférences *culturelles* pour s'engager dans des interprétations particulières des actes de parole » (Duranti 2015, p.5). Cependant, la question reste de l'origine de ces différences « culturelles ». C'est ce point que la quatrième et dernière partie de cette thèse essayera de répondre.

Quatrième partie – De la configuration de la situation à la configuration de la nation

Dans les parties empiriques précédentes, nous avons tâché de décrire les conditions d'émergence de la réflexivité langagière au sujet des catégorisations ethno-raciales, en arrivant à identifier un lien avec la configuration des situations d'interaction. Sur les deux terrains, nous avons par exemple observé des différences entre les situations institutionnelles et celles plus ordinaires et informelles ; les situations publiques et privées ; les interactions entre inconnus ou entre amis ; ou encore, et de façon particulièrement importante, entre les situations reconnues par les participants comme hétérogènes d'un point de vue ethno-racial et celles reconnues comme homogènes.

Cependant, nous avons aussi remarqué que les variations situationnelles à elles seules n'arrivent pas à rendre compte des dynamiques plus générales qui distinguent les données recueillies sur les deux terrains. Dans le cas biterrois, par exemple, nous avons identifié une plus grande contrainte pour formuler des raisonnements individualisants, alors que sur le terrain ragusain les raisonnements en termes d'appartenance à des groupes ethno-raciaux étaient non seulement davantage acceptés, mais souvent même encouragés, y compris en public. De même, sur le terrain biterrois nous avons recueilli plusieurs situations informelles, relativement privées et (reconnues par les participants comme) homogènes d'un point de vue ethno-racial où les acteurs se rappelaient à l'ordre sur les effets potentiellement néfastes d'un usage non-distancié des références ethno-raciales. Cela nous a permis de voir en quoi l'Autre ne doit pas forcément être physiquement présent dans l'interaction pour que les participants se rappellent de faire preuve de réflexivité langagière. Sur le terrain ragusain, au contraire, nous avons observé des situations relativement formelles et (reconnues par les participants comme) hétérogènes d'un point de vue ethno-racial, où les participants ne s'adressaient pas les mêmes rappels à la prise de distance sur ces catégorisations. Les non-concernés par la catégorie ethno-raciale débattue pouvaient même *ignorer* les rappels à l'ordre exprimés par les participants (reconnus explicitement comme) appartenant à la catégorie. La présence de l'Autre dans l'interaction n'est dès lors ni *nécessaire*, ni non plus *suffisante* en soi pour enclencher la réflexivité langagière collective sur ces questions. Comment expliquer alors ces différences, qui dépassent visiblement le cadre de l'interaction ?

Beaucoup de travaux comparatifs recourent à la notion de « culture » pour expliquer les différences entre terrains. Une large partie de la littérature comparative sur les notions de « race » et d'« ethnicité », mais aussi sur la gestion de l'immigration ou sur les formes d'intégration et de citoyenneté, évoque des « variations culturelles » (Dobbin 1994), différentes « philosophies de

l'intégration » (Favell 1998), une diversité dans les « modèles culturels » (Brubaker 1992 ; Noiriel 1988), des écarts dans l'institutionnalisation des « catégories culturelles » (Meyer et al. 1997) ou l'existence de « répertoires culturels » différents (Lamont 1992 et 1995). Ces travaux ont permis de ne pas cantonner les comparaisons sociologiques internationales aux seules sphères macro-économiques et politiques en ouvrant la voie à l'étude des variations dans les schèmes interprétatifs ordinaires qui prévalent dans différents contextes territoriaux ou nationaux. Dans cette veine, conjuguant sociologie culturelle et sociologie de la morale, les travaux de Michèle Lamont ont par exemple démontré que tous les principes de justification⁴⁰⁴ ne sont pas également disponibles, par exemple, en France et aux États-Unis. Ces études ont également ouvert la voie à une analyse qui dépasse le cadre situationnel pour prendre au sérieux l'air de famille qui caractérise les raisonnements moraux dans un terrain donné par rapport à un autre (tout en rendant compte des variations internes dans la façon dont les individus utilisent ces *cultural tool-kits* en pratique (Swidler 1986)). Ainsi, par exemple, Lamont et Thévenot suggèrent que :

les répertoires culturels prévalant aux États-Unis rendent les références au marché plus facilement accessibles aux Américains et leur permettent d'y recourir dans un large éventail de situations, alors que les répertoires français rendent les principes de solidarité civique plus saillants et permettent à un plus grand nombre de Français d'y recourir dans toutes les situations, et souvent précisément dans les situations où les Américains auraient recours aux principes du marché. Cela ne signifie pas pour autant que les critères d'évaluation du marché sont absents des répertoires français, mais seulement qu'ils sont utilisés dans un nombre réduit de situations, par un nombre plus réduit de personnes (Lamont et Thévenot 2000, p. 9).

Si ces travaux peuvent avoir un très fort pouvoir prédictif, ils ne proposent pas une explication systématique des variations dans les répertoires culturels, se limitant à évoquer un « model causal multi-dimensionnel » (comprenant, par exemple, différentes « traditions nationales », la différente influence des organisations religieuses et des réseaux d'informations, différents systèmes éducatifs etc.) (voir aussi Lamont 1992).

À l'instar de cette littérature, nous avons mis l'accent sur les congruences qui caractérisent le système de parole de chacun des deux terrains. Malgré les variations internes dont nous avons également tâché de rendre compte, à Béziers et à Raguse, la réflexivité langagière au sujet des appartenances ethno-raciales paraît effectivement suivre des règles différentes. Cependant, la notion de culture (ou de répertoires culturels) ne nous paraît pas complètement satisfaisante. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'un air de famille au niveau de la réflexivité langagière sur chacun des deux terrains, mais de l'expliquer à son tour ; ce qui demande aussi de pouvoir expliquer ses transformations au fil du temps – en dépassant ainsi la tendance à la psychologisation et à

⁴⁰⁴ Dans le sens des « ordres de grandeurs », suivant la théorie de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991).

l'essentialisation des cultures nationales. Il nous faut donc pouvoir saisir le processus permettant de rendre compte des différences culturelles.

Dans un texte plus récent, Michèle Lamont et ses collègues (Lamont et al. 2016) détaillent le cadre analytique proposé pour expliquer les différences nationales dans la compréhension et dans les réactions des acteurs ordinaires à l'exclusion ethno-raciale. En reconnaissant que leur objectif n'a pas été de proposer une « analyse causale parcimonieuse » (*ibid.* p. 19), les auteurs introduisent un cadre explicatif contenant de très nombreux facteurs, regroupés en trois dimensions principales : (i) les « éléments historiques, socio-économiques et institutionnels », qui incluent la taille des groupes minoritaires, l'histoire des relations entre groupes ethno-raciaux, le niveau d'inégalité, la représentation des minorités ethno-raciales dans chaque classe socio-économique, la ségrégation spatiale, les réformes légales, et les transformations politiques ; (ii) les « répertoires culturels » disponibles dans chaque nation, qui incluent, entre autres, les « mythes nationaux », les différents modèles d'incorporation (tels que l'assimilation ou le multiculturalisme), les répertoires antiracistes nationaux ou internationaux (tels que le discours sur les droits de l'homme) et les idéologies politico-économiques (néolibéralisme, nationalisme etc.) ; et (iii) la « perception de groupe (*groupness*) », définie comme « la mesure dans laquelle les individus se considèrent comme faisant partie d'un groupe », ce qui comprend l'établissement de « frontières symboliques » entre *in-group* et *out-group* (*ibid.* p. 22). Les auteurs admettent que les répertoires culturels sont « eux-mêmes le produit de l'histoire » et que la perception de groupe est également connectée aux autres dimensions (*ibid.* p. 20). Autrement dit, ce cadre analytique semble accorder une priorité hiérarchique à la première dimension, à savoir les « éléments historiques, socioéconomiques et institutionnels ».

Nous souhaitons poursuivre dans cette même direction, en suggérant plus résolument que la dimension explicative principale est à chercher au niveau de la configuration sociale, et plus spécifiquement (pour le sujet qui nous intéresse ici) le degré d'hétérogénéité ethno-raciale, à la fois au niveau spatial et situationnel, et les transformations historiques de cette hétérogénéité. Tous les autres facteurs identifiés par Lamont et al. – les réformes légales, les transformations politiques, les répertoires culturels (et donc les modèles d'incorporation, les types de répertoire antiraciste et les idéologies politico-économiques auxquels les acteurs sont le plus attachés), ainsi que le type de groupe dans lequel les acteurs se constituent et les frontières symboliques qu'ils esquissent – sont rapportables à la configuration sociale. L'objectif de cette partie de la thèse n'est donc pas d'aller à l'encontre des explications proposées par Lamont, mais de proposer un modèle explicatif plus économe. Elle permet aussi de clarifier en quoi la simple « disponibilité » d'un certain répertoire discursif n'entraîne pas son « succès » auprès des acteurs : c'est le fait que ceux-ci s'en saisissent (ou pas) que nous souhaitons expliquer ici.

Du moment où les variations internes que nous avons observées au sein des deux terrains trouvent une explication dans la différente *configuration de la situation d'interaction*, il nous paraît possible en effet de faire l'hypothèse que la différence entre l'« air de famille » qui prévaut dans chaque ville soit lié à une différence dans *la configuration de chaque terrain* pris dans son ensemble. Plus précisément, nous avons vu que la réflexivité langagière des acteurs biterrois au sujet des catégorisations ethno-raciales était facilitée par les situations reconnues par les participants eux-mêmes comme hétérogènes au niveau ethno-racial. Nous avons toutefois observé qu'elle n'était pas limitée à ce genre de situation, les habitants de Béziers pouvant faire preuve de réflexivité langagière sur ces catégories y compris en l'absence d'une personne directement concernée. Sur le terrain ragusain, nous avons observé la tendance inverse. Cela laisse alors penser que tout ne dépend pas de la situation d'interaction, mais qu'une partie de l'explication doit se trouver au niveau du terrain plus généralement – au niveau de la ville, ou peut-être même de la nation. L'hypothèse configurationnelle qui découle de notre enquête est donc que, tout comme l'hétérogénéité de la situation d'interaction a un impact sur la réflexivité langagière des participants, l'hétérogénéité du terrain joue aussi un rôle là-dessus. En d'autres termes, nous suggérons que la plus grande présence d'une parole individualisante dans l'espace public biterrois et, au contraire, la plus grande présence d'une parole essentialisante dans l'espace public ragusain, est liée non seulement à la situation d'interaction, mais aussi à la configuration sociale de chaque terrain pris dans son ensemble. Configuration sociale qui, bien évidemment, n'est pas statique, mais toujours à appréhender d'un point de vue dynamique.

La comparaison des configurations sociales des deux terrains pourrait également nous aider à expliquer les différences vis-à-vis de la place accordée à la réflexivité sociologique dans les raisonnements ordinaires des habitants, ici en particulier au sujet des catégorisations ethno-raciales. Au cours des précédentes parties de cette thèse, nous avons vu en effet que des « élans » sociologiques, porteurs d'une réflexivité à la fois holiste *et* dénaturalisante, peuvent émerger sur le terrain biterrois comme sur le terrain ragusain. Mais nous avons vu aussi que ceux-ci peinent à trouver et à maintenir une place dans l'espace public, quoique pour des raisons différentes dans chacun des deux cas. Sur le terrain biterrois, le raisonnement holiste dénaturalisant propre à la réflexivité sociologique tend à être concurrencé par le raisonnement individualisant, qui privilégie la dénaturalisation au détriment du holisme. Sur le terrain ragusain, au contraire, la réflexivité sociologique tend le plus souvent à être concurrencée par les raisonnements essentialisants – autrement dit, par une réflexivité holiste essentialisante. Il s'agit donc de faire l'hypothèse que le *type* de réflexivité langagière qui tend à primer soit une conséquence à la fois de la configuration de la situation d'interaction et de la configuration sociale plus générale.

Cette hypothèse s'inspire en très grande part des travaux d'Émile Durkheim et de Norbert Elias, en particulier au niveau de la façon dont ils ont tous les deux essayé non seulement de proposer des explications du changement historique des comportements et des manières de penser, mais aussi d'objectiver ces changements au niveau de la *forme* des sociétés. Rentrer dans les détails de ces théories dépasserait largement le cadre de ce chapitre. Ici, il suffit de rappeler que ces auteurs proposent tous les deux une théorie historique explicative sur la façon dont la transformation de l'organisation sociale (ce que Durkheim appelle « morphologie » et Elias « configuration ») a une influence sur la transformation des façons d'agir, de s'auto-contraindre, de réfléchir et de formuler des idéaux des membres de ces sociétés. Autrement dit, la forme du lien social au sein d'une société donnée détermine les processus cognitifs et moraux de ses membres (Gardella 2023).

Le type de transformation sociale qui est à la base des deux théories est d'ailleurs très proche, bien que le vocabulaire qu'ils utilisent soit différent : Durkheim situe son explication au niveau des processus d'accroissement de la densité matérielle et morale⁴⁰⁵ ; Elias parle plutôt, pour sa part, d'accroissement des chaînes d'interdépendances et de différenciation interne à la société, ainsi que des transformations dans la balance des pouvoirs entre groupes majoritaire et minoritaires. Le point nodal de ces deux théories repose dès lors sur l'accroissement en volume de groupes différenciés, entretenant toujours davantage de rapport les uns avec les autres, et ceux à venir. De même, les deux auteurs arrivent à des conclusions très similaires concernant la tendance générale de ces processus historiques : Durkheim parle d'un essor progressif de l'« individualisme normatif », c'est-à-dire de la sacralisation de l'individu et de la protection de la personne en tant qu'idéal (Durkheim 2013 [1897] et 2010 [1898]). Elias voit quant à lui le développement de l'individualisme, ou plus précisément de la conception du rapport entre individus et société en tant que rapport dichotomique, comme le résultat d'une configuration particulière (Elias 1998 [1987]), ce qui lui permet d'ailleurs de proposer une explication configurationnelle de la naissance de la discipline sociologique (Elias 2022 [1984]).

Certes, les deux théories diffèrent aussi sur certains points. Durkheim fait porter sa démonstration sur la façon dont les groupes qui composent la société se rapportent à la totalité, en tendant ainsi à laisser dans l'ombre la dimension plus conflictuelle qui peut animer les relations entre couches sociales. Elias, au contraire, théorise le conflit social, mais ancre sa théorie de la différenciation et de l'intégration sociale dans une compréhension principalement fonctionnelle (autour des notions de contrainte, de stratégie et de pouvoir), laissant de côté l'aspect éminemment moral de ces

⁴⁰⁵ Entendue au sens d'intensification des échanges sociaux. Au critère de la simple densité démographique, entendue comme volume d'habitants dans un territoire donné, Durkheim ajoute en effet celui du « nombre des éléments en tant qu'ils sont rapprochés et communiquent les uns avec autres, et donc en tant qu'ils sont 'liés entre eux par quelque relation' » (Karsenti 2002, p. 44). Pour l'auteur de *La division du travail social*, la densité dynamique va donc avec « la dissolution progressive des divisions segmentaires qui structurent le corps social dans une solidarité de type mécanique » (ibid.), entraînant ainsi le passage à une solidarité de plus en plus organique.

transformations. Autrement dit, alors qu'Elias semble postuler que les changements dans l'organisation de la société reposent sur des logiques fonctionnelles, et pouvant alors résonner avec l'intérêt et la stratégie, la théorie durkheimienne met quant à elle l'accent sur le fait que les changements morphologiques font que les acteurs sont plus disposés à telle ou telle façon d'agir, ou de réfléchir, parce qu'ils y adhèrent moralement. D'un point de vue durkheimien – congruent avec l'approche pragmatique que nous avons adoptée dans cette thèse (Lemieux 2012) – les idéaux moraux ne sont donc pas des ersatz de l'intérêt, mais sont désirés pour eux-mêmes.

Nous proposons de nous inspirer d'une combinaison de ces deux théories, en retenant avant tout l'hypothèse d'explication historico-morphologique : les transformations dans la configuration sociale seraient à la base des transformations de la réflexivité langagière. Cette dernière partie de la thèse vise donc à proposer un lien entre les résultats des analyses micro-linguistiques et situationnelles des précédents chapitres avec le niveau plus macro de la configuration sociale de la ville, voire de la nation.

Chapitre 14 - Des configurations locales différentes

Introduction : trois processus entrelacés

Nous allons organiser notre analyse autour de trois processus entrelacés qui, dans une approche durkheimo-éliasienne, conditionneraient et rendraient prévisible le rapport que les acteurs entretiennent avec les références ethno-raciales. Plus précisément, le type de parole jugé adéquat pour se rapporter aux membres des groupes identifiés comme Autres, du point de vue ethno-racial, s'expliquerait par des degrés différents d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation sociale. Dans les prochaines pages, nous tâcherons alors de comparer l'organisation des deux terrains selon ces critères.

À un premier niveau, une comparaison *synchronique* entre Béziers et Raguse suffirait à tester notre hypothèse d'une correspondance entre forme du lien social et réflexivité langagière. Cependant, afin de ne pas tomber dans une réification des configurations actuelles, nous essayerons autant que possible de présenter ces éléments en perspective diachronique. Cela permettra de voir notamment que, par-delà leurs différences, les deux terrains sont néanmoins traversés par les mêmes processus.

Le premier aspect que nous allons aborder concerne l'hétérogénéisation sociale. À la fois Durkheim et Elias identifient la différenciation interne à la société comme étant à la base des leurs théories. Durkheim repère ce mouvement avant tout au niveau des professions, relevant de l'accroissement de la division du travail, qui n'est autre que le processus fondamental caractérisant le type de solidarité (mécanique ou organique) propre à une société. Elias regarde plutôt du côté des classes sociales, en s'intéressant aux mouvements de rapprochement et d'éloignement entre bourgeoisie et aristocratie (à la base du processus de « civilisation » (Elias 2003 [1939] et 2013 [1939])). En transposant la logique de ces théorisations à notre objet de recherche, nous allons nous intéresser à la présence grandissante de personnes reconnues comme Autres d'un point de vue ethno-racial, ce que nous appelons « hétérogénéisation ». Pour cela, nous reviendrons avant tout sur les processus migratoires qui ont intéressé les deux terrains, afin de montrer en quoi les groupes reconnus localement comme minoritaires dans les deux villes ne partagent pas le même degré d'« ancienneté sociologique » (Elias et Scotson 1994 [1965]) sur le territoire. Nous mettrons cela en rapport avec le degré de mobilité (ou immobilité) interne de la population majoritaire, en prêtant une attention particulière à la façon dont le marché du travail local facilite ou entrave la mobilité géographique des habitants. Cela nous permettra de tirer des premières conclusions quant au niveau de mobilité interne et de la relation des deux territoires au reste du pays, afin de rendre compte de la façon dont les processus d'urbanisation et de développement des voies de communication tendent à faciliter l'hétérogénéisation de la société.

Ensuite, nous nous pencherons sur la comparaison des formes d'agrégation au niveau familial et associatif. Au cours des précédents chapitres, nous avons déjà commencé à voir en quoi les liens sociaux tendent à être plus individualisés à Béziers qu'à Raguse, où les liens de type communautaire sont non seulement plus répandus, mais aussi plus valorisés. D'après la théorie de Durkheim, les formes d'agrégation constituent un aspect fondamental de la morphologie sociale. Nous pourrions alors tester l'hypothèse durkheimienne selon laquelle plus la taille des familles et les liens communautaires se réduisent, plus le processus d'individualisation des rapports sociaux s'accroît et plus on assiste à une poussée morale en direction de l'individualisme normatif. Si cela est le cas, cela nous permettra alors d'étayer l'un des principaux résultats des chapitres ethnographiques : la contrainte, dans le cadre public biterrois, à faire preuve d'individualisation et de distanciation vis-à-vis des appartenances ethno-raciales, tandis que sur le terrain ragusain ce type d'appartenances est plus facilement mobilisé et encouragé.

Pour terminer, nous aborderons les processus d'égalisation, en essayant de saisir les transformations dans la balance des pouvoirs entre groupes majoritaire et minoritaires. Au-delà de leur simple présence sur le territoire, nous regarderons le niveau de ségrégation ethno-raciale au niveau résidentiel et la fréquence des échanges quotidiens entre ces groupes. Nous nous pencherons ensuite sur le degré de pénétration des populations minoritaires au sein des secteurs professionnels locaux. Dans une perspective éliásienne, en effet, si les personnes reconnues comme « Autres » prennent davantage de place dans la division du travail, c'est qu'elles s'inscrivent dans des rapports d'interdépendance accrus vis-à-vis de la population reconnue localement comme majoritaire (Elias et Scotson 1994 [1965]). Nous nous intéresserons tout particulièrement à la présence de groupes minoritaires au sein du secteur public, notamment dans la politique et dans les fonctions d'État – qui, en perspective durkheimienne, représente l'organe réflexif de la société (Callegaro 2015). Au fil du raisonnement, nous verrons alors que, afin de saisir les processus d'égalisation entre groupes, nous ne pouvons pas nous cantonner à une analyse locale (le quartier, la commune, la région...), mais devons prendre en compte aussi la place occupée par les différents groupes ethno-raciaux au sein des configurations nationales, et donc l'intégration⁴⁰⁶ des différents groupes à une même nation.

⁴⁰⁶ Nous utilisons donc le terme « intégration » au sens éliásien, non pas comme un mouvement unidirectionnel par lequel un ou plusieurs groupe(s) minoritaire(s) s'intègrent à un groupe majoritaire, mais un mouvement symétrique, par lequel les différents groupes s'intègrent entre eux.

Hétérogénéisation : immigration et mobilité interne

En perspective durkheimienne, l'individualisation des rapports sociaux est un phénomène à mettre en lien direct avec la hausse de la population et la conséquente différenciation interne de la société (Durkheim 2007 [1893]), des processus qui favorisent la dénaturalisation des règles morales prévalant dans la société (Gardella 2023). Nous faisons ici la même hypothèse en nous intéressant aux effets des mouvements de la population sur l'évolution de la configuration sociale. En revanche, à la différence de l'approche durkheimienne, au lieu d'aborder cela du point de vue de la division du travail, nous nous pencherons plus spécifiquement sur la différenciation interne de la population d'un point de vue ethno-racial, ce que nous appelons hétérogénéisation.

Or, l'augmentation des résidents étrangers à Raguse est un phénomène relativement récent : un rapport de l'Institut italien de recherche socio-économique (CENSIS) de 2017 indique que le taux de croissance migratoire⁴⁰⁷ pour l'agglomération de Raguse est passé de -2,8% en 2000 à +7,7% en 2010 et à +27,1% en 2013 (avec des hausses jusqu'à +43,8% pour la commune). C'est donc surtout au cours des 20 dernières années que la population étrangère résidente dans la ville a commencé à augmenter considérablement (CENSIS et Diocesi di Ragusa 2017, p.14).

En revanche, la région de Béziers a longtemps été un lieu d'immigration, à une époque où Raguse était encore principalement concernée par des phénomènes d'émigration. Des études portant sur l'ancienne région administrative Languedoc-Roussillon⁴⁰⁸ montrent que, depuis au moins 1911, cette région comptait un pourcentage d'étrangers (en provenance essentiellement d'Espagne puis, notamment depuis 1968, d'Algérie et du Maroc) *supérieur* à la moyenne nationale.

⁴⁰⁷ À savoir, le rapport entre le solde migratoire et la moyenne de la population résidente, multiplié par 1000.

⁴⁰⁸ À laquelle Béziers appartenait jusqu'en 2016, avant que la région Languedoc-Roussillon ne fusionne avec Midi-Pyrénées, en devenant la région Occitanie.

PART DES DIVERSES POPULATIONS ENREGISTRÉES PAR L'INSEE

Populations	France	Lang.-Rouss.
Population totale	56 625 026 100,00 %	2 116 015 100,00 %
Français de naissance	90,54 %	88,47 %
Français de naissance nés en France	87,01 %	81,52 %
Français de naissance nés hors de France	3,53 %	6,95 %
Français par acquisition	3,13 %	5,25 %
Français par acquis. nés en France	0,86 %	1,18 %
Français par acquis. nés hors de France	2,27 %	4,06 %
Étrangers	6,33 %	6,29 %
Etrangers nés en France	1,31 %	1,04 %
Etrangers nés hors de France	5,02 %	5,25 %
Immigrés	7,29 %	9,31 %

Figure 13 – Source : Calvo Michel. *Démographie et données sociales sur l'immigration en Languedoc-Roussillon*. In: *Hommes et Migrations*, n°1169, octobre 1993.

Comme le montre l'étude de Michel Calvo (1993) dont est tiré le tableau ci-dessus, au début des années 1990 les « Français de naissance » en région Languedoc-Roussillon étaient moins nombreux que dans le reste de la France (et cela malgré un pourcentage bien plus élevé que la moyenne de « Français de naissance nés hors de France », dont notamment les « pieds-noirs⁴⁰⁹ », qui constituaient à l'époque 9% de la population de Béziers). Le taux d'immigrés de la région (9,31%) était à son tour supérieur à la moyenne nationale (7,29%), et ce pourcentage était encore plus important dans les grandes villes, dont Béziers (11%). Pourtant, le pourcentage d'étrangers dans la région (6,29%) était le même, voire légèrement inférieur, à celui de la France (6,33%)⁴¹⁰. Cela se comprend en considérant le taux de Français *par acquisition* qui habitaient la région (5,25%) et qui était nettement supérieur à la moyenne nationale (3,13%). Autrement dit, la région de Béziers au début des années 1990 non seulement avait déjà une très longue histoire d'immigration étrangère, mais comptait aussi un pourcentage considérable de citoyens français d'origine étrangère (voir aussi le tableau ci-dessous).

⁴⁰⁹ Citoyens français d'origine européenne installés en Afrique du Nord (notamment en Algérie) et rapatriés à partir des années 1960, suite à l'indépendance des anciennes colonies françaises.

⁴¹⁰ Même si ce pourcentage était plus élevé dans les grandes villes, dont Béziers (environ 8%).

ÉVOLUTION COMPARÉE DU NOMBRE ET POURCENTAGE D'ÉTRANGERS

Années	Étrangers en France		Étrg. en Lang.-Rouss.	
	Nombre	%	Nombre	%
1881			33 440	2,2
1886			34 720	2,3
1891	1 130 000	2,97	32 963	2,1
1896			35 434	2,3
1901	1 034 000	2,89	46 666	3,0
1906			43 533	2,8
1911	1 160 000	2,8	45 681	3,02
1921	1 532 000	3,92	113 723	7,64
1931	2 715 000	6,54	159 212	10,36
1936	2 198 000	5,30	129 088	8,53
1946	1 744 000	4,31	114 467	8,0
1954	1 765 000	4,11	94 783	6,52
1962	2 150 000	4,62	125 753	8,09
1968	2 662 000	5,37	147 346	8,63
1975	3 442 000	6,54	144 040	8,05
1982	3 680 000	6,77	134 832	7,0
1990	3 582 000	6,33	132 854	6,28

Source pour les années 1881 à 1906. Marcel Croze, tableaux démographiques INSEE, 1988, p. 74 et les divers recensements pour les années suivantes.

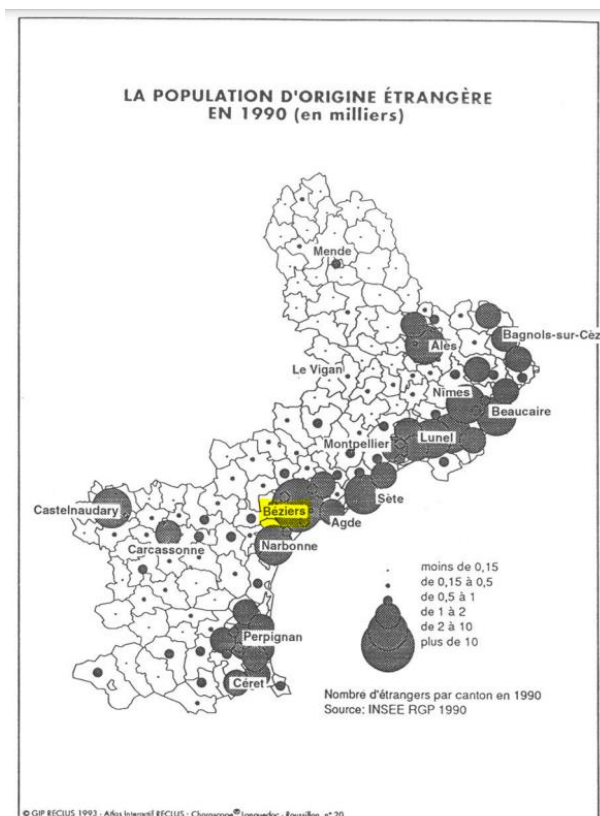


Figure 14 - Source : Calvo, 1993.

Il convient aussi de rappeler que déjà à partir des années 1970 on assiste – dans la région de Béziers comme ailleurs en France – à une montée des demandes de regroupement familial. On passe alors progressivement d'une immigration de main-d'œuvre, dont la régularisation est axée sur le fait d'avoir un contrat de travail, à une immigration plus familiale, qui protège contre l'éloignement du sol français les étrangers qui ont des *attaches* en France (Lochak 2006). C'est donc déjà à partir des années 1970 que l'immigration à Béziers prend un caractère plus durable, y compris aux yeux des « établis » (Elias et Scotson 1994 [1965]). Quant à la population reconnue localement comme gitane, dont la présence et l'importance symbolique en Occitanie est souvent soulignée (par ex., Le Petit Journal de l'Hérault 2015 ; Vincente 1994), elle est installée dans la région de Béziers au moins depuis le début du XIX siècle (Rubio 2015).

Les différences morphologiques entre les deux terrains se clarifient davantage lorsque l'on se tourne vers l'organisation des secteurs productifs, notamment afin de comprendre la façon dont le marché du travail local facilite ou entrave la mobilité géographique des habitants. Cela nous permettra de tirer de premières conclusions quant au niveau de brassage interne et de la relation des deux territoires au reste du pays.

Traditionnellement lié au secteur agricole, notamment à la viticulture, le territoire biterrois a connu un recul progressif du secteur primaire au cours des dernières décennies, comme le montre

le tableau ci-dessous. Les emplois liés à l'industrie et à la construction apparaissent, quant à eux, à peu près stables d'après les données agrégées, mais les analyses détaillées montrent que dans ce secteur aussi on observe « un recul du tissu industriel productif compensé par un développement de la construction » (RCT 2011 p. 48). Aujourd'hui, c'est le secteur tertiaire qui représente la majorité absolue des emplois, suite à une croissance progressive et particulièrement accentuée à partir des années 2000. Globalement, cela montre un changement important sur les 50 dernières années : alors que dans les années 1970 l'emploi productif représentait plus de la moitié des emplois, celui-ci est réduit aujourd'hui à moins d'un quart des emplois. Le tableau montre par ailleurs que, en 2011, une large partie du secteur tertiaire au niveau local est représentée par l'économie résidentielle⁴¹¹, avec des emplois liés aux services et au tourisme, ce qui comporte une surreprésentation du travail à temps partiel, précaire et saisonnier, particulièrement vulnérable aux aléas conjoncturels (RCT 2011, p.49).

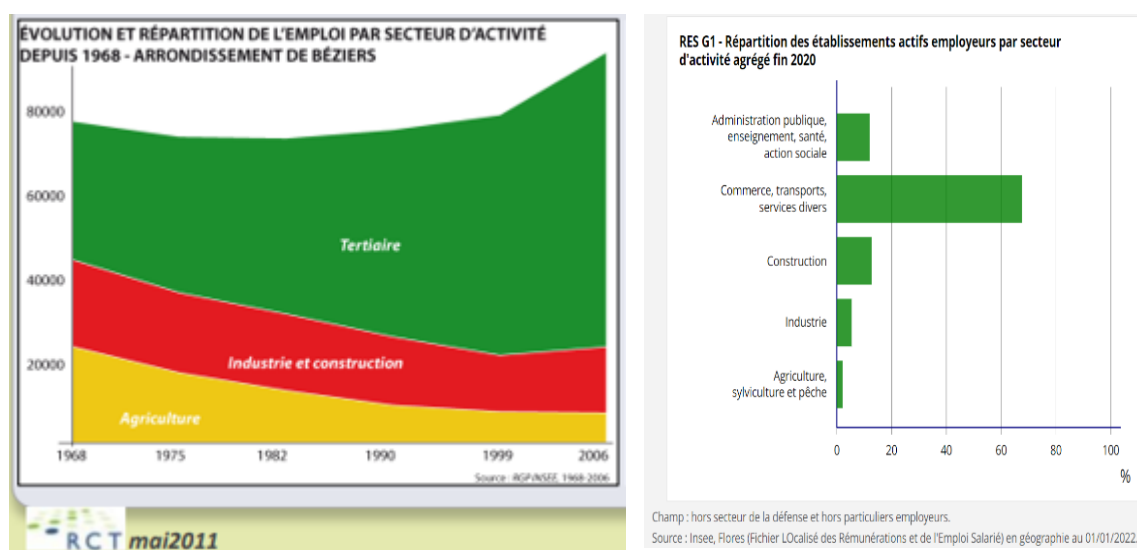


Figure 15 – Source: RCT 2011

Les tableaux suivants (RCT 2011, p.50) montrent de plus près l'évolution de la répartition de l'emploi salarié privé entre les années 1990 et 2019, avec une augmentation des secteurs de construction et des services à la personne, et une réduction au niveau de l'industrie (agro-alimentaire ou non), une tendance qui s'est prolongée jusqu'aux années 2020. Par ailleurs, la plupart des entreprises locales sont de type individuel et de très petite taille, la presque totalité des établissements employant moins de 10 salariés (INSEE 2021).

⁴¹¹ « La sphère de l'économie résidentielle contient principalement les services aux particuliers, la construction, la santé, l'action sociale, le commerce de détail, les activités financières et le transport de voyageurs. Pour ces activités de proximité, la localisation de l'emploi dépend des besoins de la population résidente ou de passage (touristes, déplacements professionnels journaliers). La sphère résidentielle repose sur les dépenses des populations résidentes ; elle capte également les revenus des personnes de passage (touristes, migrations alternantes) » (Jean 2008, p. 2).

EMPLOIS PAR ARRONDISSEMENT		Agriculteurs	Industrie & Construction	Tertiaire	Total
Béziers	1990	8784	16252	49164	74200
	2006	6987	15673	69891	92550

Figure 16 – source : INSEE 2023

Si ces données résument la situation des actifs, le tableau suivant montre qu'en 2020, dans la majorité des ménages biterrois, la personne de référence était soit retraitée (32,5 %), soit sans activité professionnelle (13,9 %) (INSEE 2023). La zone de Béziers est en effet caractérisée par un fort taux de chômage structurel, comme indiqué dans le graphique sur la droite (RCT 2011, p.51), outre que par un taux de pauvreté (environ 35% en 2018) nettement supérieur à la moyenne nationale (14,8%) (INSEE 2020 et 2023).

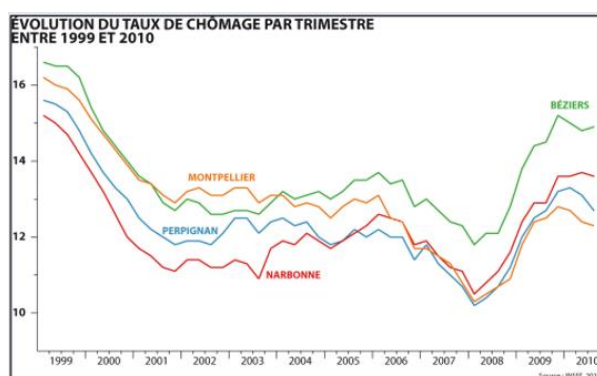


Figure 17 – source: RCT 2011

Notons aussi que si le niveau moyen de diplôme a continué d'augmenter au cours des dernières années, celui-ci reste bien inférieur à la moyenne nationale. En 2018, par exemple, plus de 28% des adultes⁴¹² n'avaient aucun diplôme et seulement 22% avaient un niveau d'études supérieur au Bac.

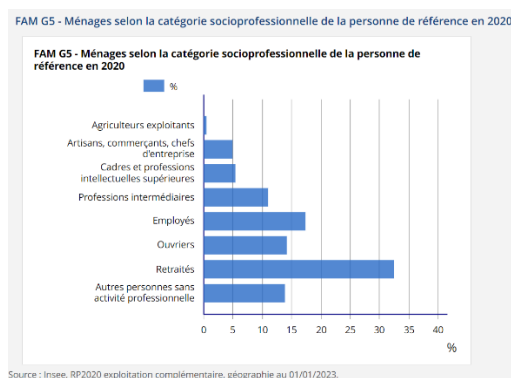
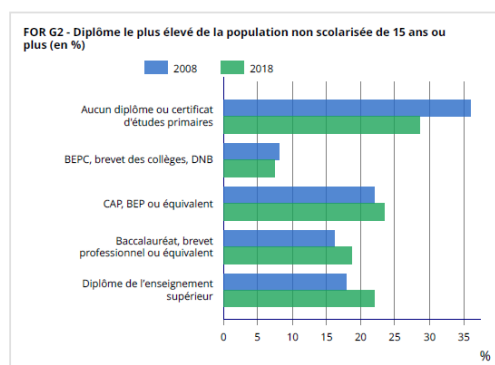


Figure 18 – source : INSEE 2020

⁴¹² Plus de 15 ans, hors personnes encore en cours de scolarisation.

En lien avec le nombre très élevé de retraités, le territoire biterrois est caractérisé par une surreprésentation des seniors et une sous-représentation des moins de 30 ans. D'après les statistiques INSEE, en 2006 le Languedoc-Roussillon faisait partie des régions les plus âgées de France, une tendance qui était déjà connue par le Biterrois depuis les années 70, ce qui explique par ailleurs le développement de l'économie résidentielle (RCT 2011, p. 61). En 2006, les plus de 60 ans représentaient 28,6% de la population du Biterrois (contre 21,4% en France), alors que les moins de 20 ans étaient 22,9% (contre 24,8% en France).

FOR G2 - Diplôme le plus élevé de la population non scolarisée de 15 ans ou plus (en %)



Note : Les modalités de réponse ayant évolué au cours des enquêtes de recensement, les valeurs ne peuvent être obtenues pour le millésime 2013.

Sources : Insee, RP2008, RP2018, exploitations principales, géographie au 01/01/2021.

Commune de Béziers (34032)

Figure 19 – source : INSEE 2018

Un dernier volet particulièrement important pour comprendre la structure socio-économique locale concerne la mobilité des résidents du territoire biterrois. Lorsque l'on analyse le lieu de résidence des habitants du territoire cinq ans auparavant, nous observons en effet que, si environ 45% résidaient déjà à Béziers, près d'un quart de la population résidait ailleurs. Une partie considérable de la population biterroise s'y est donc installée récemment en provenance du reste de la France. Il y a donc un mouvement de population considérable ce qui, en perspective durkheimienne, est une dynamique étroitement liée à l'individualisation des rapports sociaux (Durkheim 2007 [1893], p. 162-164).⁴¹³ Cela n'est également pas sans lien avec le fait que seulement une minorité des résidents à Béziers est propriétaire de son logement (42% en 2018) : un corollaire de la précarité économique, certes, mais sans doute aussi le signe d'un ancrage temporaire au territoire. La mobilité interne de la population est d'ailleurs facilitée par un réseau de transport routier et ferroviaire capillaire et en développement constant.⁴¹⁴ Tous ces éléments reviennent à ce que Durkheim appelle

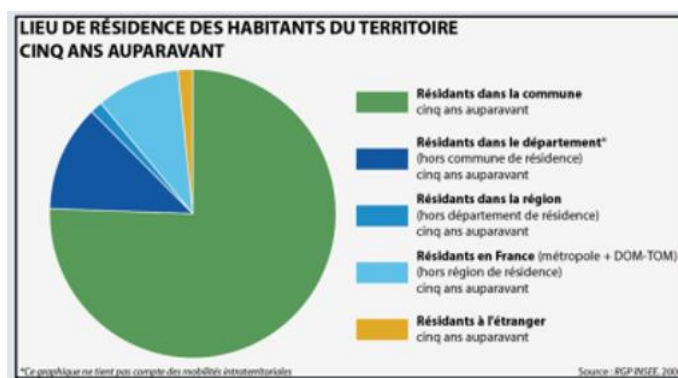


Figure 20 – source : INSEE 2006

⁴¹³ Pour Durkheim, l'« extension du milieu » dans lequel vivent les acteurs (par ex., du lieu de résidence aux autres villes et villages d'origine) favoriserait le passage d'une société à solidarité territoriale ou segmentaire à une société à solidarité organique, ce qui à son tour serait lié à la montée de l'individualisme normatif.

⁴¹⁴ L'un des objectifs de la Mairie de Béziers à ce propos a été de prolonger la ligne TGV qui connecte Béziers à Paris : si un train direct existe déjà entre les deux villes, la ligne grande-vitesse couvre actuellement uniquement le trajet Paris-Montpellier. En 2023, le prolongement de la ligne grande-vitesse entre Montpellier et Perpignan, en passant par Béziers, a été approuvé (SNCF Réseau 2023).

l'accroissement de la densité dynamique (ou morale), ce qui dans sa théorie est à la base de l'individualisation des rapports sociaux.

Parmi les nouveaux arrivants originaires d'autres régions, bien que la majorité soit composée par des personnes entre 20 et 54 ans, 53% sont inactifs ou retraités. Le territoire biterrois n'est en effet que moyennement attractif pour les actifs, en lien avec la situation économique décrite plus haut. Cependant, Béziers est un récepteur d'immigration interne importante à la fois en tant que lieu de retraite ou comme destination bon marché (et parfois temporaire) pendant une période d'inactivité professionnelle. Cela explique d'ailleurs pourquoi, d'après les indications qui nous ont été fournies par le service d'assistance sociale de l'agglomération de Béziers en 2021, une partie importante de ces flux en entrée sont constitués par des individus seuls et non par des familles.

Nouveaux arrivants originaires d'une autre région de France		Déjà présents en 2001
Effectif	21 607	171 117
Structure par âge		
5-19 ans	20,6%	17,4%
20-24 ans	6,4%	4,2%
25-54 ans	44,4%	35,6%
55-64 ans	17,9%	14,3%
67-79 ans	8,9%	19,9%
plus de 80 ans	1,9%	8,6%
Structure sociale		
Actifs	47,1%	39,2%
Chômeurs n'ayant jamais travaillé	0,6%	0,5%
Inactifs (hors retraités)	29,4%	27,1%
Retraités	23,0%	33,1%
Structure CSP des actifs		
Agriculteurs-exploitants	0,6%	4,2%
Artisans / Commerçants	7,4%	9,5%
Cadres	13,2%	7,7%
Professions intermédiaires	26,1%	19,3%
Employés	31,7%	34,6%
Ouvriers	21,0%	24,7%

Figure 21 – source : INSEE 2006

Ces données sont importantes dans la mesure où elles nous invitent à complexifier les analyses ordinaires quant au rôle explicatif qu'il convient d'attribuer au contexte économique. Bon nombre de travaux en sciences sociales s'intéressant au racisme font porter l'explication sur la compétition pour les ressources économiques (Berg 2015 ; Bergesen et Herman 1998 ; Kauffman 2003 ; Oliver et Wong 2003 ; Pardos-Prado 2011 ; Posner 2017). De même, il n'est pas rare que dans le discours ordinaire les phénomènes de « racisme » soient attribués à la concurrence avec les immigrés sur le marché du travail, ou que la réflexivité langagière soit indexée au niveau de scolarisation de la population. On pourrait alors se demander si la situation socio-économique représente en elle-même le principal facteur derrière les dynamiques langagières que nous avons observées dans les précédentes parties de cette thèse. Or, comme nous le verrons, la comparaison avec le terrain ragusain nous permet de nuancer la portée de ces hypothèses au profit d'une explication plus résolument morphologique, en voyant notamment en quoi c'est notamment les processus d'hétérogénéisation interne, dont le mouvement de population est un facteur fondamental, qui est susceptible d'expliquer les processus d'individualisation des rapports sociaux (Durkheim 2007 [1893], p. 162-164).

D'un point de vue productif, Raguse partage avec Béziers une longue tradition économique liée au secteur primaire. Le territoire ragusain est particulièrement connu pour sa production oléicole et laitière, et possède l'un des marchés de fruits et légumes les plus grands d'Italie. Il convient de

retourner ici sur un aspect de l'organisation agricole locale qui la distingue du reste de la région sicilienne : alors que les campagnes des autres agglomérations sont organisées en grandes propriétés foncières (*latifondi*), depuis l'instauration du système de l'emphytéose (*enfiteusi*), celle de Raguse est organisée en unités plus petites et relativement autonomes.⁴¹⁵ Si cela fait que presque chaque agriculteur est propriétaire de son terrain, aussi petit soit-il, cette situation amène aussi certains analystes à parler d'une « pulvérisation » de la propriété (Anfossi et al. 1959, p.93-4).

En 1951, 40,53% de la population ragusaine était employée dans l'agriculture, 25,6% dans le commerce et services, 19,5% dans l'industrie (surtout extractive liée à l'asphalte), et 13,4% dans l'administration publique (Anfossi et al. 1959). À partir de 1953, la découverte de gisements de pétrole et le développement d'une industrie de produits pétroliers changent temporairement cette répartition, avec un certain nombre de travailleurs qui passent de l'agriculture à l'industrie.⁴¹⁶ C'est notamment à partir de cette période que remonte le boom de l'immobilier local, dont les effets se ressentent encore aujourd'hui : la plupart des familles habitant dans la commune sont en effet propriétaires de leur logement, et possèdent aussi très souvent un, voire deux ou trois autres logements dans les environs, à la campagne ou près de la mer.

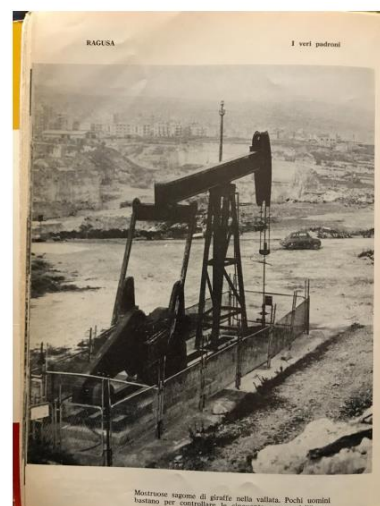


Figure 22 - Source: Morello 1959

Malgré ces changements, entre 1953 et 1957, à savoir les années où l'espoir d'une prospérité liée au pétrole était le plus fort, la répartition de la production locale ne subit pas de transformation profonde : en 1957, 53,4% du revenu local vient encore de l'agriculture (58% en 1952) et seulement 29,3% de l'industrie (28% en 1952) (Anfossi et al. 1959, p.92). À la fin des années 1950, la principale étude sociologique sur la ville de Raguse faisait état d'une organisation professionnelle « statique » et très peu différenciée (*ibid*, p. 164). La production pétrolière se révélera finalement moins prometteuse que prévu, et la compagnie principale du secteur, l'A.B.C.D., fermera définitivement ses portes en 1968.⁴¹⁷

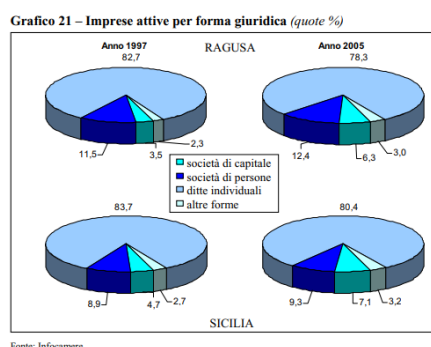
En 2011-2012, au sein de l'agglomération de Raguse l'agriculture fournit encore environ 12% du produit, un pourcentage bien supérieur à la moyenne régionale (4,3%), alors que l'industrie représente environ le 9% (SISTAN 2011, p. 42). L'agriculture est d'ailleurs à elle seule le secteur

⁴¹⁵ C'est par exemple pour garder une certaine indépendance au niveau de la disponibilité d'engrais que se développe historiquement l'élevage local : chaque agriculteur a son propre bétail pour subvenir aux besoins de son terrain (A,T,I 1959).

⁴¹⁶ Pendant cette période d'espoir économique, Raguse sera même rebaptisée localement « le Texas d'Italie ».

⁴¹⁷ Notons que la plupart du personnel qualifié avait été employé d'autres régions d'Italie et d'Europe, et quittera ensuite à nouveau Raguse à la fin du contrat.

d'activité de plus de 33% des entreprises actives en 2012 (LCCR 2013). Notons d'ailleurs que les entreprises locales sont caractérisées par une organisation en petites structures. Leur typologie juridique reste principalement ancrée dans la forme familiale et la gestion informelle (SISTAN 2011, p. 53), bien qu'il y ait une tendance croissante, faible, mais soutenue, vers la création de sociétés de capitaux au cours des dernières décennies :



Pourcentage d'entreprises enregistrées par forme juridique

	Provincia		
	2017	2012	2007
Società di capitali	21,9	15,9	11,7
Società di persone	13,0	14,2	15,2
Imprese individuali	59,9	64,7	68,1
Altre Forme	5,3	5,2	5,0
Totali	100,0	100,0	100,0

Figure 23 – sources : SISTAN 2011 p. 54 et Camera di commercio 2017

Le phénomène principal qui a caractérisé Raguse au cours des dernières décennies est toutefois surtout la tertiarisation de l'économie. En 2011, c'est en effet le secteur des services qui représente 71% du produit de l'agglomération (SISTAN 2011, p. 42). C'est aussi le secteur qui emploie localement la plupart de la population active, et le seul dont l'importance n'a cessé d'augmenter au fil des années. Parmi les emplois du secteur tertiaire, la plupart sont aujourd'hui représentés par les administrations publiques. Il s'agit là d'une caractéristique des chefs-lieux du Sud de l'Italie, où surtout entre les années 1950 et 1980 le nombre d'employés publics connaît une montée considérable (Costabile 1999).

Indicatore	1991	2001	2011
Incidenza dell'occupazione nel settore agricolo	9.5	9	8.6
Incidenza dell'occupazione nel settore industriale	23.7	23.4	17.9
Incidenza dell'occupazione nel settore terziario extracommercio	46.8	47.4	53.3
Incidenza dell'occupazione nel settore commercio	20.1	20.3	20.2

Figure 24 – source : Ottomilacensus 2013

Le faible développement industriel et la place limitée qu'occupe le tourisme parmi les secteurs productifs de l'agglomération (et qui représentait en 2005 seulement 6,5 % du total régional) peut en revanche être attribué à l'absence d'infrastructures de connexions efficaces entre Raguse et les autres villes de la région (LCCR 2013). En 2005, l'agglomération de Raguse était en dernière position en termes de dotation d'infrastructures de connexion, avec des pourcentages inférieurs de 40% à la moyenne nationale. Entre l'absence d'un aéroport international (le plus proche, celui de Catane, se situe à plus de 100km et une heure et demie de trajet) et l'absence d'autoroute,

Raguse est en effet connectée aux autres villes uniquement par des routes locales, souvent en mauvais état.

Il est intéressant de remarquer que la commune de Raguse peut en revanche vanter un taux de scolarisation très élevé : en 2011, le rapport entre adultes ayant un diplôme d'études supérieures ou universitaire sur ceux ayant uniquement un diplôme de collège était de 172,1 – un taux supérieur non seulement au reste de la Sicile (134,5), mais aussi à la moyenne nationale (164,5). Ce taux reste plus élevé que la moyenne également en ce qui concerne la scolarisation des femmes (OttomilaCensus 2013a). De même, le nombre d'analphabètes est inférieur aux moyennes régionale et nationale, comme le résume le tableau comparatif ci-dessous, relativement à l'année 2011 :

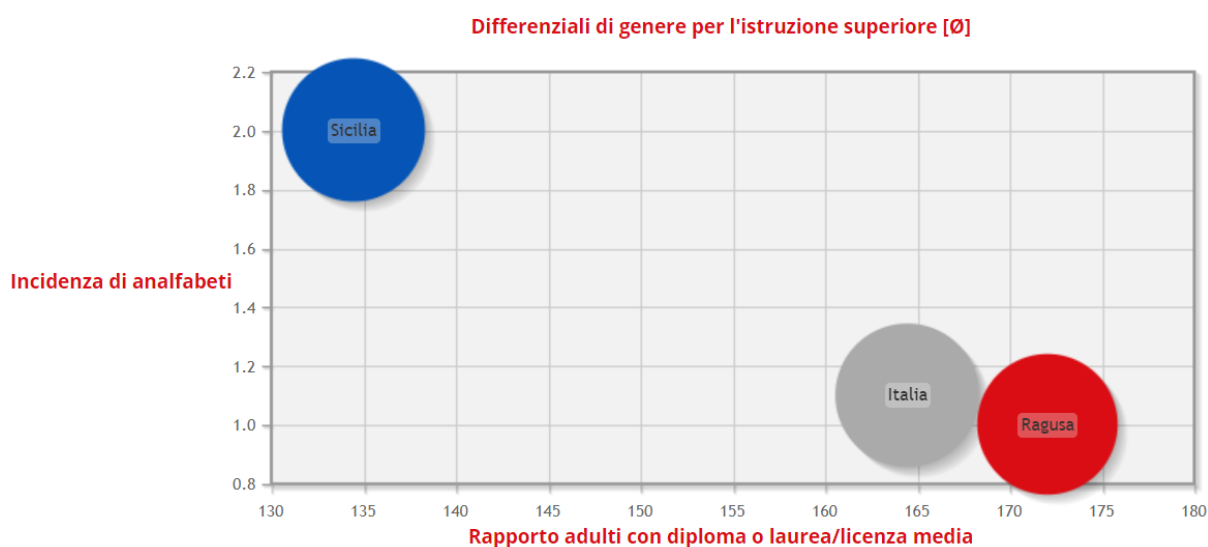


Figure 25 – source : OttomilaCensus 2011

Depuis plusieurs années, Raguse ressent toutefois les effets des crises économiques successives, et les enquêtes sur la pauvreté font état d'une situation complexe. Au cours des dernières décennies, le taux de chômage a progressivement baissé : il est passé de 27,7% en 1991 à 19,5% en 2017 en ce qui concerne l'agglomération, et de 23% en 1991 à 13,4% en 2011 pour la commune. Si ces taux sont légèrement inférieurs à la moyenne régionale (21,8%), ils restent cependant supérieurs à la moyenne nationale (11,4%) (OttomilaCensus 2011).⁴¹⁸ Des réserves sont toutefois souvent soulevées quant à la fiabilité de ces statistiques. En Italie en général, et en Sicile en particulier, les emplois peuvent être extrêmement précaires, avec des contrats de travail entre 1 et 4 mois. Non seulement ces travailleurs ne comptent pas parmi les chômeurs, mais ces contrats ne donnent pas droit à des allocations équivalentes à la situation française. La situation

⁴¹⁸ Ces rapports restent presque inchangés quand l'on considère le chômage parmi les jeunes, mais avec des valeurs plus élevées : Raguse : 35,9% ; Italie : 34,7% ; Sicile 53,7%.

des chômeurs ragusains diffère donc de celle de leurs homologues français. À cela s'ajoutent plusieurs formes de travail informel ou « au noir », particulièrement répandues en agriculture, qui brouillent ultérieurement la représentativité de ces données.

En ce qui concerne le taux de pauvreté, il faut tenir compte de plusieurs éléments. D'une part, Raguse détient le primat italien en termes de propriétés immobilières par habitant, en continuité avec le boom immobilier évoqué plus haut. La plupart des ménages sont propriétaire non seulement de son logement principal,⁴¹⁹ mais aussi d'un ou plusieurs logements secondaires. Cependant, aujourd'hui ces biens sont souvent vides, en mauvais état et source d'une imposition élevée, représentant ainsi une charge économique considérable en l'absence d'un marché immobilier dynamique.⁴²⁰ D'autre part, d'après une recherche du Ministère de l'Economie en 2016, Raguse serait la commune avec le revenu médian par habitant le plus bas de la Sicile (et, partant, parmi les plus bas d'Italie). Les salaires et les retraites ragusains seraient aussi parmi les moins élevées (OSCL 2018). Les statistiques de l'antenne locale de Caritas montrent par ailleurs que de plus en plus de familles (et, notamment, de familles italiennes) cherchent leurs repas aux services de charité des paroisses (en 2017, plus du 50% des assistés sont de nationalité italienne, à la différence d'il y a dix ans, voir Caritas Diocesana Ragusa 2018).⁴²¹ Ces données font état d'une dégradation socio-économique progressive.⁴²²

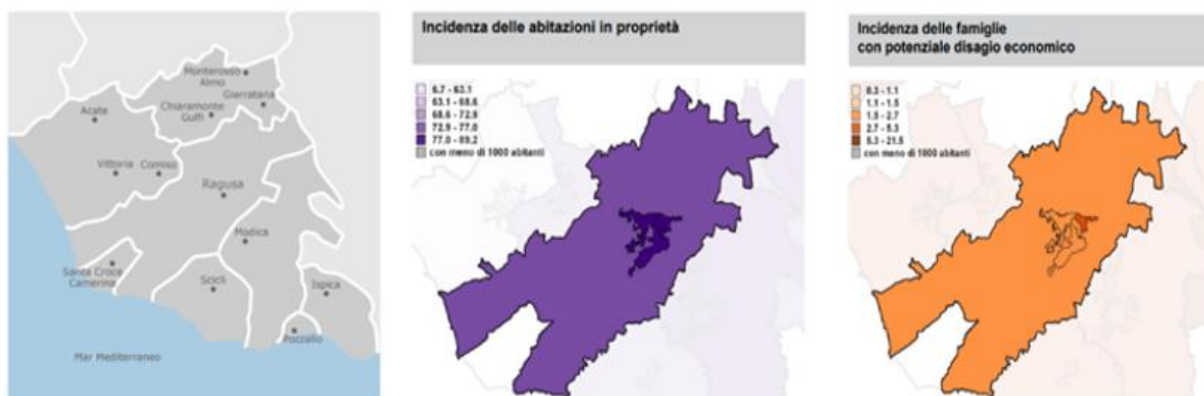


Figure 26 – (a) Carte de la Provincia de Ragusa ; (b) Logements de propriété (Commune de Raguse) ; (c) Familles en potentielle détresse économique (Commune de Raguse). Source : OttomilaCensus 2011.

⁴¹⁹ Ce qui est relativement courant dans le Sud de l'Italie (Pascuzzi 2015, p.141).

⁴²⁰ Taux d'imposition pour deuxième et troisième propriétés ?

⁴²¹ Notons qu'à la différence de Béziers, les problématiques socio-économiques à Raguse sont prises en charge presque exclusivement par les associations religieuses, notamment par le biais des paroisses.

⁴²² Bien que, comme nous l'avons vu, les habitants tendent à se rappeler en quoi la situation ragusaine reste parmi les meilleures de la Sicile, voire des régions du Sud de l'Italie en général (sans doute une conséquence aussi de la période de grande prospérité des années 1950-1960).

Ces éléments nous permettent surtout de comprendre les dynamiques de mobilité qui caractérisent l'agglomération ragusaine. En 2015, cette dernière figurait en dernière position en Sicile par taux d'attraction (à savoir, en termes de flux d'entrée dans le territoire pour raisons d'études ou de travail⁴²³) : 18,1%, bien au-dessous non seulement de la moyenne italienne (32,6%), mais aussi de la moyenne Sicilienne (24,7%). En parallèle, l'agglomération de Raguse figurait en première position en Sicile par taux d'auto-contention (c'est-à-dire le taux de résidents qui travaillent ou étudient dans la même commune⁴²⁴) : 68,8%, un résultat là aussi bien plus élevé que la moyenne italienne (51,5%) et régionale (60,8%). Rappelons encore une fois à ce propos les données sur la propriété immobilière : la quasi-totalité des résidents italiens à Raguse est propriétaire de leur logement, ce qui donne une indication du type d'ancrage de ces ménages sur le terrain (à comparer avec la situation à Béziers, où seulement environ 40% des résidents sont propriétaires).

Tavola 2. Indicatori di mobilità per provincia. Sicilia e Italia. Anno 2015 (valori percentuali)

Territorio	INDICE DI ATTRAZIONE	INDICE DI AUTOCONTENIMENTO
Trapani	20,2	60,4
Palermo	24,1	68,0
Messina	25,0	60,7
Agrigento	19,4	60,3
Caltanissetta	19,5	65,1
Enna	23,4	59,9
Catania	32,2	50,6
➡ Ragusa	18,1	68,8
Siracusa	21,7	59,1
➡ Sicilia	24,7	60,8
➡ Italia	32,6	51,5

Fonte: Istat, Sistema informativo AR.CHI.M.E.DE

Figure 27 – source : ISTAT 2015

Lorsque nous situons ces données au niveau national, nous voyons que les plus jeunes (18-24 ans) tendent à quitter l'agglomération de Raguse pour aller se former ou travailler ailleurs, souvent dans les régions du Centre-Nord ou à l'étranger, sans que Raguse n'attire en retour d'autres jeunes en provenance d'autres agglomérations. Le territoire ragusain attire en revanche un certain nombre de personnes de plus de 65 ans tout en restant, même relativement à ces classes d'âge, parmi les zones d'Italie avec le plus faible taux d'immigration interne.

⁴²³ Calculé ainsi : (Flux d'entrée dans le territoire pour raisons d'étude ou de travail + Flux de sortie du territoire pour raisons d'étude ou de travail + résidents qui travaillent ou étudient dans le territoire) * 100.

⁴²⁴ Calculé ainsi : (Flux de sortie du territoire pour raisons d'étude ou de travail + résidents qui travaillent ou étudient dans le territoire) * 100.

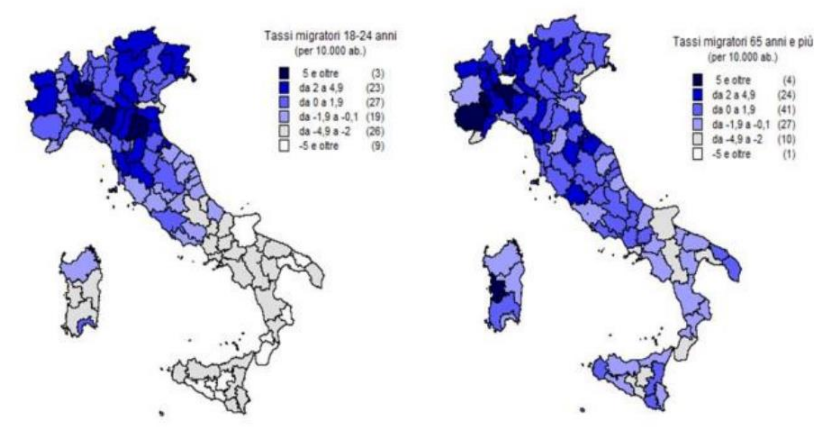


Figure 28 – source : ISTAT 2017

Ce court portrait socio-économique nous montre à la fois des similarités et des différences importantes entre les deux terrains. Dans les deux cas, la structure économique qui était traditionnellement ancrée dans le secteur primaire s'est progressivement re-axée sur le tertiaire, avec un très faible développement de l'industrie. Sur les deux terrains on observe une augmentation progressive du nombre d'entreprises, avec une prédominance forte d'entreprises individuelles et familiales. Les taux de chômage et de pauvreté sont également, dans les deux cas, plus élevés que la moyenne nationale. En lien avec la faible attractivité des deux territoires au niveau de l'emploi et l'absence d'un pôle universitaire fort, nous avons fait état d'une structure démographique similaire - malgré une différence très importante au niveau de la densité.

Ces similarités nous permettent d'écarter le niveau de revenu ou plus généralement la situation socio-économique ou démographique comme facteurs déterminant la réflexivité langagière : si cela était le cas, on aurait observé davantage de convergences à ce niveau entre les deux terrains. Il en va de même pour les explications qui mettent en avant le niveau d'études, à moins de conclure que la réflexivité langagière exprimée vis-à-vis des catégorisations ethno-raciales est inversement proportionnelle au niveau de diplôme, ce qui nous semble difficilement convaincant. Il ne s'agit pas d'écarter totalement ces facteurs de l'explication : nous savons en effet que des différences en termes d'*habitus* langagiers se recoupent avec des différences de classe socio-économique et de couche démographique. Nous avons vu d'ailleurs que les acteurs sur le terrain ne se privent pas non plus de ce genre de rapprochements. Mais il n'en reste pas moins que, par-delà les variations internes au sein des deux terrains, les contraintes à faire preuve de distanciation vis-à-vis de ces catégorisations étaient beaucoup plus fortes sur le terrain biterrois comparé au terrain ragusain. Or, du moment où le niveau de scolarisation est beaucoup plus élevé à Raguse qu'à Béziers, et que la structure socio-économique n'est pas très différente entre les deux, la portée explicative de ces facteurs se voit redimensionnée.

La différence morphologique majeure entre les deux terrains concerne plutôt le mouvement des populations, et plus spécifiquement les flux d'immigration interne de personnes en provenance d'autres régions du pays. De ce point de vue, le territoire ragusain apparaît beaucoup plus insulaire : l'immigration interne de personnes de moins de 65 ans est parmi les plus faibles du pays. Dans le cadre du territoire biterrois, nous avons au contraire observé un mouvement de population plus intense, la commune de Béziers étant relativement attractive non seulement pour les seniors, mais aussi pour les autres classes d'âge. Cet état de fait ne peut bien sûr pas être isolé de la structure socio-économique plus large : c'est par exemple grâce à un coût de la vie peu élevé que Béziers devient une destination privilégiée pour un certain nombre de personnes au chômage ou retraitées. Les conditions socio-économiques ne sont cependant pas à prendre comme facteur explicatif direct en elles-mêmes, mais le sont plutôt dans la mesure où elles contribuent à transformer l'organisation sociale du territoire.

Individualisation : cohésion familiale et liens communautaires

La famille – et notamment la famille *étendue* – occupe un rôle différent sur le terrain ragusain comparé au terrain biterrois. Avant même de rentrer dans l'aspect proprement morphologique, cela se retrouve, par exemple, dans l'importance « subjective » qui lui est accordée par les habitants, y compris chez les jeunes, sur le terrain ragusain. Un sondage réalisé par Caritas Diocesana en 2017 peut nous éclaircir à ce propos. Administré à 257 jeunes entre 18 et 28 ans inscrits au service civique dans différentes villes siciliennes (dont plus de 50% dans la commune de Raguse), le sondage demandait de sélectionner, à partir d'une liste de mots, les deux valeurs les plus importantes pour eux en ordre hiérarchique. Les résultats sont affichés dans le *word-cloud* suivant, où la taille de chaque mot correspond à sa fréquence relative dans les réponses.⁴²⁵

⁴²⁵ Le détail numérique n'est pas disponible dans le rapport Caritas Diocesana.



Figure 29 - Les réponses au-dessus de la ligne bleue correspondent au premier choix (« 1 scelta »), celles au-dessous de la ligne correspondent au deuxième choix (« 2 scelta »). Source : Rapporto Caritas Diocesana di Ragusa, Servizio Civile, 2017.

Le mot « Famille » remporte la majorité des voix en premier choix, largement au-dessus de tous les autres, les options « Dieu/Foi » et, en moindre mesure, « Amour » étant les seules à se démarquer. Notons que les expressions « Liberté », « Réalisation personnelle » et « Culture » sont à peine lisibles, ces concepts ayant remporté un nombre de voix très limité. En deuxième choix, nous remarquons une distribution des voix un peu plus homogène : avec « Amour », le mot « Famille » remporte toujours la majorité (ce qui suggère que la plupart des interviewés qui n'avaient pas sélectionné ce terme comme premier choix l'ont sélectionnée en deuxième), suivi par « Dieu/Foi » et « Amitié ». Encore une fois, « Réalisation personnelle », « Liberté », « Social » et « Culture » restent loin derrière.

Une autre question dans le même sondage demandait aux jeunes de s'exprimer sur leur vie associative. La plupart des interviewés (61%) répondent ne pas avoir d'engagement en ce sens. Plus de la moitié des réponses positives fait référence à un engagement de type religieux (46% auprès d'une paroisse, 6% dans les Scouts), comme l'indique la note en bas du diagramme. Il s'agit donc d'un type de vie associative particulier, lié à des appartenances « communautaires » plus qu'à un engagement individuel.⁴²⁶

⁴²⁶ Fra coloro che dicono di sì, più della metà fa riferimento all'impegno associativo in ambito ecclesiale (46% in parrocchia e 6% nello scoutismo), il 24% ad associazioni di volontariato (esperienze concentrate per metà nel campione di Ragusa) e l'8% fa parte di un gruppo musicale. Solo un giovane afferma di essere iscritto a un partito politico.

Associazionismo



Figure 30 – Vie associative. Le "Non" est indiqué en bleu, le "Oui" en rouge. La note en bas explique : « Presque un sur deux de ceux qui indiquent "oui" se réfèrent à la paroisse comme expérience associative. Très peu d'intérêt pour la politique ». »). Source : Rapporto Caritas Diocesana di Ragusa, Servizio Civile, 2017

S'il s'agit là d'un échantillon non-représentatif et d'une section spécifique de la population, à savoir les jeunes engagés dans le service civique, ces résultats sont cohérents avec les tendances qui émergeaient de l'enquête ethnographique, où nous avons remarqué à plusieurs reprises la façon dont les communautés familiale et religieuse étaient rendues pertinentes par les acteurs locaux, y compris par les jeunes. Comme nous l'avons vu dans la partie III de cette thèse, par exemple, lorsque les acteurs se rencontrent pour la première fois, les phases initiales de l'interaction contiennent souvent des efforts en ce sens, par exemple en s'interrogeant sur les relations qui lient la personne rencontrée avec d'autres connaissances ayant le même nom de famille.⁴²⁷ À ce propos nous avons remarqué non seulement une certaine homogénéité au niveau des patronymes, mais aussi que les habitants locaux identifient une large partie de ceux-ci comme « typiquement *ragusains* » (et non pas juste comme Siciliens ou Italiens). La tradition de la '*ngiuria*' (un sobriquet attribué localement à chaque famille étendue sur la base de traits physiques, du métier, ou d'événements marquants), que nous avons rencontré dans le chapitre 11, va dans cette même direction.

Cependant, nous remarquons aussi une transformation dans les pratiques et dans les discours *ragusains* à ce sujet. La disparition progressive de la '*ngiuria*', par exemple, suggère une

⁴²⁷ Cela arrive notamment entre habitants qui se reconnaissent mutuellement comme étant « Ragusains ». Si ce genre de rituel interactionnel ne se produit pas avec des personnes reconnues comme « étrangères », il m'arrivait souvent que les habitants, tout en reconnaissant rapidement de mon accent mon statut d'*outsider*, me questionnent à plusieurs reprises sur mes éventuels liens familiaux avec des habitants locaux. De même, afin de faciliter mon entrée en contact avec d'autres habitants, les acteurs locaux (souvent ceux âgés de plus de 40/45 ans, mais pas les plus jeunes) tendaient à me présenter à leurs connaissances en tant que « cousine » (une qualification suffisamment vague, jamais interrogée ultérieurement par les interlocuteurs, et qui n'était visiblement pas censée être prise à la lettre par aucun des présents, mais qui semblait néanmoins avoir une certaine efficacité : si personne ne croyait pas forcément à la vérité de ce lien familial, tout le monde se comportait *comme si* ce lien existait et qu'il était *pertinent* dans l'échange).

configuration sociale en voie de changement.⁴²⁸ De même, des études récentes attirent l'attention sur les changements dans les formes de sociabilité et les sentiments d'appartenance des plus jeunes. Ces derniers tendraient aujourd'hui à s'éloigner progressivement des pratiques religieuses telles que la fréquentation des églises ou l'engagement paroissial actif⁴²⁹, et à privilégier les centres commerciaux comme lieux de rencontre (Bova et Turco 2017). On peut donc faire l'hypothèse que des changements plus proprement morphologiques sont en cours.

En effet, ces éléments ethnographiques peuvent être rapportés à une morphologie sociale particulière, elle aussi en voie de changement. Les tableaux suivants, qui portent respectivement sur la *Provincia* (~agglomération) et sur la commune de Raguse (densité : 163,2 habitants/km²), montrent que la part de résidents vivants « en famille » constitue la majorité absolue.

Popolazione Provincia di Ragusa 2006-2015					
Anno	Residenti	Variazione	Famiglie	Componenti per Famiglia	%Maschi
2007	311.770	0,8%	120.837	2,58	49,1%
2008	313.901	0,7%	122.594	2,56	49,1%
2009	316.113	0,7%	124.421	2,54	49,1%
2010	318.549	0,8%	126.405	2,52	49,2%
2013	318.249	2,6%	126.689	2,50	49,2%
2014	318.983	0,2%	126.984	2,50	49,3%
2015	320.226	0,4%	127.862	2,51	49,4%
2017	321.356	0,4%	128.864	2,49	49,5%

Si acconsente all'utilizzo delle informazioni presenti nelle pagine web dell'ufficio Statistica, purchè venga citata correttamente la fonte: (Ufficio Statistica- Libero Consorzio Comunale di Ragusa). Ci si riserva di intraprendere le vie opportune per la tutela dei propri diritti.

Figure 31 - Population de la Provincia de Raguse (2007-2017). Source : Bureau des Statistiques – Libero Consorzio Comunale di Ragusa.

Les colonnes fléchées indiquent respectivement le nombre de familles nucléaires et le nombre moyen de membres par famille. En multipliant les deux, nous arrivons à la presque totalité des résidents (deuxième colonne du tableau). Notons néanmoins une diminution graduelle, faible, mais constante, du nombre moyen de membres de chaque famille, malgré l'augmentation progressive des résidents. Autrement dit, si la famille reste l'unité résidentielle principale et que le nombre de familles continue de s'accroître, la *taille* des familles tend à se réduire. Ces tendances se voient d'ailleurs confirmées à l'échelle de la commune. Dans le tableau ci-dessous, la ligne fléchée indique la population résidente en famille (hommes – femmes – total), ce qui correspond encore une fois à la presque totalité de la population résidente. Si l'unité familiale reste très importante, la réduction progressive de sa taille peut être lue comme un indicateur du degré

⁴²⁸ La famille et la religion ressortaient déjà comme les « valeurs fondamentales » à Raguse dans la principale enquête sociologique sur la ville effectuée, par questionnaires et entretiens, à la fin des années 1950 (Anfossi et al. 1959). Des données plus fines pourraient sans doute montrer des variations au niveau de la force relative de ces attitudes au fil du temps (et, sans doute, selon les classes sociales), mais nous devons nous contenter ici d'esquisser une tendance générale.

⁴²⁹ Quoiqu'en moindre mesure et moins rapidement que dans d'autres régions d'Italie ou d'Europe.

d'individualisation des rapports sociaux, et donc comme un sous-bassement morphologique d'une plus grande tendance à « individualiser » les rapports par rapport au passé.⁴³⁰

COMUNE di RAGUSA (2017)



Popolazione al 1° gennaio	35383	37930	73313
Nati	273	267	540
Morti	352	429	781
Saldo Naturale	-79	-162	-241
Iscritti da altri comuni	433	414	847
Iscritti dall'estero	241	181	422
Altri iscritti	83	41	124
Cancellati per altri comuni	434	373	807
Cancellati per l'estero	78	54	132
Saldo Migratorio e per altri motivi	230	198	428
Popolazione residente in famiglia	35342	37694	73036
Popolazione al 31 dicembre	35534	37966	73500
Numero di Famiglie	30767		
Numero medio di componenti per famiglia	2.37		

Figure 32- Population de la Commune de Raguse pour l'année 2017. Source : Caritas Diocesana Ragusa, Osservatorio Diocesano delle povertà e delle risorse, Rapporto "La povertà nella diocesi di Ragusa" (2018).

Dans le cas ragusain, la population reconnue localement comme majoritaire (ceux reconnus comme « Ragusains ») tend donc à être structurée autour des familles étendues et des liens paroissiaux, bien que cette tendance soit relativement à la baisse ces dernières années. Dans une perspective durkheimienne, la place occupée par la famille et par les liens communautaires nous renseigne sur le degré d'individualisation des rapports sociaux. Cela contraste avec les groupes reconnus localement comme minoritaires, notamment les demandeurs d'asile et réfugiés, souvent de jeunes hommes seuls en provenance de pays différents.

La situation se présente différemment sur le terrain biterrois où, au contraire, l'un des éléments le plus souvent évoqués par les professionnels du social était le très grand nombre de personnes seules, voire « isolées⁴³¹ » parmi les résidents de la commune. Le tableau ci-dessous montre par exemple qu'en 2018 à Béziers les ménages formés par une seule personne s'élevaient à plus de 43% de la population locale, en lien avec une tendance croissante dans cette direction au cours des dernières années. Les ménages avec famille de plus de deux composantes représentent en revanche moins de 20% de la population. Cela contraste d'ailleurs avec une densité résidentielle beaucoup plus élevée que dans le cas sicilien : 820,2 habitants/km² à Béziers en 2019 (contre 163,2 habitants/km² à Raguse en 2020) (INSEE 2023 et ISTAT 2021). Le lien entre densité

⁴³⁰ Il s'agit en ce sens de reprendre les théories durkheimiennes sur la réduction de la taille des familles, d'après lesquelles l'avènement de la famille conjugale serait un symptôme de transformations morphologiques fondamentales (Durkheim 1921)

⁴³¹ L'INSEE considère comme isolées les personnes n'ayant eu que quatre contacts ou moins d'ordre privé au cours d'une semaine de référence.

démographique et taille de la famille permet alors de commencer à tester l'hypothèse durkheimienne (Durkheim 1921 [1892]).

Couples - Familles - Ménages en 2018

Commune de Béziers (34032)

FAM T1 - Ménages selon leur composition

	Nombre de ménages						Population des ménages		
	2008	%	2013	%	2018	%	2008	2013	2018
Ensemble	33 704	100,0	34 529	100,0	36 332	100,0	70 036	72 515	75 373
Ménages d'une personne	13 749	40,8	14 077	40,8	15 664	43,1	13 749	14 077	15 664
Hommes seuls	5 276	15,7	5 561	16,1	6 563	18,1	5 276	5 561	6 563
Femmes seules	8 472	25,1	8 517	24,7	9 102	25,1	8 472	8 517	9 102
Autres ménages sans famille	1 044	3,1	1 037	3,0	713	2,0	2 484	2 525	1 658
Ménages avec famille(s) dont la famille principale est :	18 911	56,1	19 415	56,2	19 955	54,9	53 803	55 913	58 051
Un couple sans enfant	8 680	25,8	8 382	24,3	8 234	22,7	17 936	17 373	16 938
Un couple avec enfant(s)	6 561	19,5	7 048	20,4	7 104	19,6	26 130	27 858	28 680
Une famille monoparentale	3 670	10,9	3 985	11,5	4 618	12,7	9 736	10 681	12 433

Sources : Insee, RP2008, RP2013 et RP2018, exploitations complémentaires, géographie au 01/01/2021.

Si nous n'avons pas accès aux chiffres précis, la population reconnue localement comme minoritaire à Béziers semble en revanche être plus souvent constituée en familles. Une étude de 1988 sur l'ensemble de la population marocaine dans l'Hérault remarquait par exemple l'existence de parcours migratoires entre les communes héraultaises et des villes marocaines spécifiques (Miossec et Boumad 1988), et une recherche de 1992 concernant les « familles rejoignantes originaires du Maroc arrivées dans l'Hérault en 1990 et 1991 » confirme l'existence de ces filières d'immigration spécifiques. Ce sont par exemple surtout les familles en provenance des villes marocaines de Taourirt et de Taza qui s'installaient à Béziers (alors que, par exemple, celles originaires de Rif ou de Casablanca allaient principalement à Montpellier). Il est intéressant de remarquer que ces réseaux existent jusqu'à aujourd'hui, et que l'immigration marocaine à Béziers, pour la plupart constituée de familles, et non de personnes isolées, provient encore principalement de ces deux villes.

En ce qui concerne la vie associative aussi, la situation apparaît différente de celle du terrain ragusain. En 2018, la Maison de la Vie Associative de Béziers comptait plus de 700 associations

actives, ce qui correspond à presque une association tous les 100 habitants.⁴³² Notons que l'association comme structure d'agrégation sociale est différente de l'engagement paroissial car elle est fondée sur des liens électifs entre individus et non sur des liens communautaires. Il est donc un autre indice d'une organisation sociale relativement plus individualiste. Cela va alors aussi dans la direction d'une plus grande individualisation des identifications à Béziers par rapport à Raguse, même si ce processus est manifestement en cours aussi sur le terrain sicilien.

Pour résumer, cette première esquisse des formes prises par l'agrégation sociale sur les deux terrains nous permet déjà de pointer certaines différences morphologiques au niveau des liens familiaux et associatifs. Dans les deux cas, nous assistons à un double mouvement de rétrécissement de la taille des familles et d'affaiblissement des liens communautaires. Cependant, ce processus d'individualisation apparaît aujourd'hui plus poussé à Béziers qu'à Raguse. Selon un prisme durkheimien, cela commencerait alors à expliquer pourquoi l'individualisme normatif – la contrainte à faire preuve de distanciation vis-à-vis des appartenances ethno-raciales – est plus présent dans l'espace langagier biterrois.

La différence configurationnelle des groupes reconnus comme minoritaires sur les deux terrains est particulièrement intéressante au vu de ce que nous avons constaté au niveau ethnographique. À Raguse où la population immigrée est constituée en large partie d'individus isolés, la population majoritaire tend à les concevoir (et à encourager leur propre auto-identification) comme des *communautés* ethno-raciales. À l'inverse, à Béziers, alors que nous constatons l'existence de réseaux familiaux étendus et bien enracinés sur le territoire, l'injonction était plutôt de se rendre descriptibles comme des individus (le « communautarisme » étant vu principalement comme un danger⁴³³). Cela montre bien en quoi c'est la configuration de la société d'arrivée – beaucoup plus que le type de population immigrée – qui détermine la façon dont le phénomène migratoire va être géré, et quels idéaux seront mis en avant.

⁴³² D'après un entretien mené avec la secrétaire de la Maison de la Vie Associative, en février 2018. Il s'agit donc uniquement du nombre d'associations formellement enregistrées.

⁴³³ La perception de ce danger est d'autant plus intéressante que, comme les données présentées dans ce chapitre le démontrent, et comme Calvès le relevait aussi, dans le cas français, la constitution d'« identités communautaires » propres fait face à plusieurs obstacles : « L'absence de structures de socialisation spécifiques, le taux insuffisant de ségrégation géographique et la puissance des mécanismes d'assimilation culturelle sont autant de freins à la constitution d'identités collectives spécifiques et dotées d'une certaine stabilité dans le temps. Transmission de la langue des parents, maintien des pratiques religieuses dominantes dans les pays d'origine, taux d'unions endogames, développement de structures associatives ou politiques autonomes... : pour les entrepreneurs d'identité, la plupart des indicateurs sont au rouge » (Calvès 2005, p. 182).

Égalisation : interactions et ségrégations ordinaires

Les précédentes sections ont fourni une première indication des différences dans l'organisation sociale sur les deux terrains. Il convient toutefois de compléter cette présentation en s'interrogeant plus spécifiquement sur la place occupée par les groupes reconnus localement comme « Autres » d'un point de vue ethno-racial sur chacun des deux terrains. En effet, sur le terrain ragusain, la séparation socio-spatiale entre ces groupes est très nette, à la fois en termes de quartiers de résidence, de lieux de sociabilités, de lieux de travail et même, comme nous le verrons, d'éducation des enfants. On pourrait contester qu'à Béziers aussi les personnes issues de l'immigration sont surreprésentées dans certains quartiers, dans certaines professions et dans certaines écoles. Ces séparations sont toutefois beaucoup plus marquées à Raguse où, très concrètement, il est possible pour les membres de ces groupes de ne presque jamais avoir à se croiser (à l'exception de situations spécifiques ou de certaines figures professionnelles).⁴³⁴ À Béziers, dans une certaine mesure, ces populations sont *obligées* d'interagir de façon quotidienne, même si ce n'est pas forcément en tissant des relations profondes. Cela passe notamment par le milieu professionnel et les associations où, par ailleurs, des personnes issues de l'immigration (ou appartenant à des groupes minoritaires) peuvent occuper des postes de responsables ou de fondateurs.⁴³⁵ Cela ne se produit que très rarement à Raguse, où les professions sont beaucoup plus cloisonnées, la vie associative est très faible (remplacée par le bénévolat à caractère religieux), et les personnes issues de l'immigration dans des postes de responsabilité sont extrêmement rares.⁴³⁶ De même, alors qu'à Béziers les séparations entre ces groupes tendent à être problématisées (en tant qu'indices tantôt de « communautarisme » tantôt de « discrimination »), à Raguse comme, nous l'avons vu dans le chapitre 8, cette situation est largement normalisée.

Commençons par rappeler la situation d'un point de vue quantitatif. Après avoir longtemps été un pays d'émigration, avec environ 26 millions d'Italiens (dont un large pourcentage de Siciliens) ayant quitté le pays entre 1871 et 1970 (Volpe 2014, p.47), l'Italie est progressivement devenue aussi un pays d'immigration. Cette évolution est donc relativement récente : c'est seulement à partir des années 1970, et encore plus en 1980-90 que les flux migratoires vers l'Italie

⁴³⁴ À Raguse, par exemple, il y a une seule école élémentaire où est concentrée la presque totalité des enfants d'origine étrangère, y compris ceux résidant dans d'autres quartiers. Si les enseignants de cette école ont des interactions quotidiennes avec les populations d'origine étrangère, le personnel des autres écoles n'en a presque aucune.

⁴³⁵ Nous l'avons vu dans les cas de Bilal et de Gino, par exemple.

⁴³⁶ À Raguse depuis désormais 20 ans, Irina, qui est de nationalité albanaise et travaille dans une pâtisserie renommée, remarque les commentaires fréquents de la part des clients, qui montrent de trouver bizarre (que ce soit en négatif ou en positif) qu'une « étrangère » puisse avoir un travail prestigieux ou, tout simplement, une position d'autorité et ou bien rémunérée.

s'intensifient.⁴³⁷ Il s'agissait initialement de migrations temporaires liées au travail : la configuration des groupes d'immigrés était très déséquilibrée en genre et en âge (il s'agissait surtout d'hommes jeunes), et le nombre de regroupements familiaux et de permis de séjour indéterminés était à l'époque très limité (IDOS et UNAR 2013). Cette situation commence à changer au début des années 2000, avec une hausse de l'immigration dite « de peuplement ».

Grafico 1. *La popolazione straniera in Italia (1971-2012)*

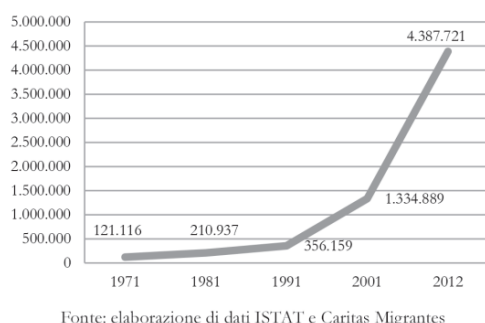


Figure 33 - *La population étrangère en Italie (1971-2012)* – source : Volpe 2014

En ce qui concerne Raguse, le graphique suivant fait également état d'une augmentation considérable du nombre d'immigrés résidant dans l'agglomération au cours des dernières années, avec un effectif qui a presque doublé entre 2002 et 2007, puis à nouveau entre 2008 et 2017. Le tableau à côté montre par ailleurs qu'une large partie de ces personnes résident dans la commune elle-même.⁴³⁸ Soulignons que ces données recouvrent uniquement les personnes légalement résidentes. Les étrangers présents sur le territoire de façon irrégulière ne sont donc pas comptabilisés.

⁴³⁷ C'est d'ailleurs seulement à partir des années 1980 que les instituts de statistique italiens commencent à s'intéresser de façon systématique à l'immigration étrangère (Bonifazi et Strozza 2005, p.188 ; voir aussi Gabrielli et Bisogno 1998), ce qui diffère considérablement de l'intérêt scientifique et plus particulièrement statistique porté en France vis-à-vis du même phénomène (voir par exemple Sauvy 1927). Par ailleurs, si les organismes internationaux tels que les Nations Unies et la Commission Européenne prônent pour une harmonisation des définitions et des critères d'enquête statistique, la quantité de données disponible dans les deux pays varie considérablement. En Italie, plusieurs chercheurs regrettent particulièrement la fragmentation des bases de données, les retards dans la communication des relevés statistiques et le manque d'harmonisation au niveau des méthodologies auprès de différentes institutions, ce qui rend difficile d'évaluer la fiabilité des données sur certains aspects (Acocella 2015 ; Bonifazi et Strozza 2005 ; Bisogno 2011). Tout cela contribue à montrer en quoi, pendant longtemps, le phénomène migratoire en Italie n'a pas fait l'objet d'un intérêt institutionnel spécifique et systématique, à la différence de la situation française.

⁴³⁸ Notons par ailleurs que le pourcentage d'étrangers résidents dans l'agglomération de Raguse (8,9% en 2017) se rapproche progressivement du pourcentage des « personnes nées et grandiées dans cette *provincia*, et qui sont émigré à l'étranger » (9,2% en 2017). En effet, si le nombre de migrants en entrée de l'étranger continue à monter, le nombre de citoyens italiens en sortie vers l'étranger augmente aussi progressivement (il a presque triplé entre 2011 et 2016, en passant de 243 à 711 unités, d'après une élaboration de donnée ISTAT du CNA de Raguse). Soulignons aussi qu'il s'agit là de données non exhaustives, du moment où elles considèrent uniquement les personnes ayant signalé officiellement leur déménagement auprès du registre des Italiens à l'étranger (AIRE).

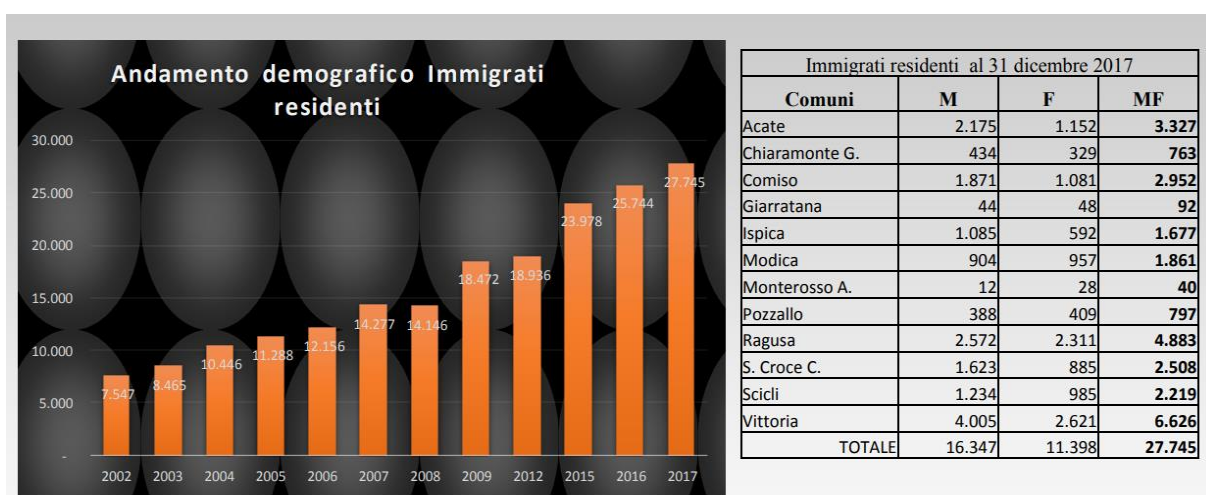


Figure 34 – source : Ufficio statistica Libero consorzio comunale di Ragusa

L'augmentation des résidents immigrés ne peut pas être attribuée uniquement à un nombre croissant de nouveaux arrivants, mais doit être interprétée aussi en fonction du taux de natalité de ces populations. En 2017, le taux de croissance⁴³⁹ des étrangers résidant dans la commune de Raguse était de 242 ‰, le plus haut de toute l'agglomération. Concrètement, cela suggère que, parmi les résidents étrangers, une partie considérable est constituée de personnes nées à Raguse (nous reviendrons sur ce point).



Figure 35 – source : Ufficio statistica Libero consorzio comunale di Ragusa

Quant à la situation biterroise, le nombre de personnes immigrées a aussi augmenté au cours des dernières années, avec une accélération particulière au cours des années 2010 : dans la seule commune de Béziers, il passe d'environ 8300 en 2009 à environ 11600 en 2019. Précisons qu'en France la catégorie statistique d' « immigré » se réfère aux personnes nées à l'étranger et dont la nationalité *d'origine* est étrangère : ces chiffres comprennent donc, parmi les résidents biterrois, à la fois les citoyens actuellement de nationalité étrangère et les personnes nées étrangères ayant

⁴³⁹ Calculé comme : taux de natalité – taux de mortalité + taux migratoire.

acquis la nationalité française au cours de leur vie. Lorsque nous comparons le nombre d'immigrés avec le nombre d'étrangers présents sur le territoire, nous nous apercevons toutefois que la part des personnes ayant acquis la nationalité au cours de leur vie est une minorité (environ 1100 personnes en 2009 et 1700 en 2019). Autrement dit, la plupart des immigrés à Béziers est représentée par des citoyens de nationalité étrangère, donnant lieu – en apparence – à une situation proche du cas ragusain (INSEE 2023).

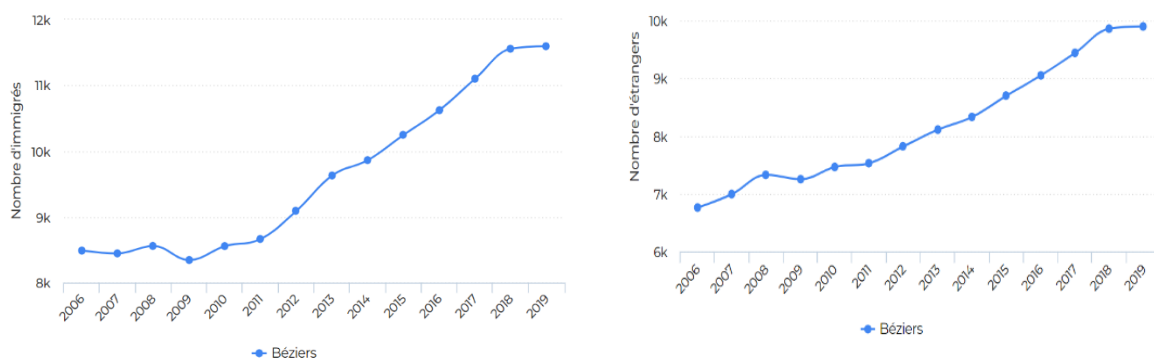


Figure 36 – source : INSEE 2023

Plusieurs clarifications sont toutefois nécessaires à ce stade. En premier lieu, si nous comparons les données biterroises avec celles de Raguse pour l'année 2017, nous constatons que les étrangers à Béziers représentent 12,2% de la population totale, alors que les étrangers à Raguse représentent 6,6% de la population totale. Même en admettant une présence irrégulière (et donc non comptabilisée) très importante, le taux ragusain reste donc nettement inférieur. La population de Raguse est donc moins hétérogène que Béziers en ce qui concerne la présence d'étrangers et d'immigrés.

Deuxièmement, la différence entre les deux territoires devient encore plus marquée lorsque l'on abandonne la catégorie statistique « étrangers » pour prendre en compte aussi ce que l'on appelle souvent dans le langage ordinaire les « deuxièmes générations ». En France, ce terme désigne les citoyens nés français en France de parents étrangers. Il s'agit donc d'une partie de la population qui n'est pas comptabilisée dans les données présentées dans les graphiques précédents, mais qui représente néanmoins une portion considérable de la population française, et biterroise plus particulièrement. Or, le cas italien est différent, du moment où un enfant né en Italie de parents étrangers ne peut en aucun cas être de nationalité italienne depuis sa naissance (bien qu'il puisse l'acquérir, voir chapitre 15). Très concrètement, cela suggère que les statistiques biterroises sur la présence d'immigrés couvrent seulement une partie des individus susceptibles d'être reconnus localement comme appartenant à une minorité ethno-raciale, tandis que les données ragusaines sur le nombre d'immigrés/étrangers fournissent un portrait plus exhaustif sur cet aspect. Nous reviendrons sur ce point plus en détail dans le prochain chapitre.

Au-delà des données concernant la simple présence numérique des personnes d'origine étrangère, ce qui nous intéresse dans cette section est d'évaluer la fréquence d'*interactions* concrètes qui existent, dans les deux cas, entre la population majoritaire et les groupes reconnus localement comme différents du point de vue ethno-racial. En effet, si le concept éliasien d'interdépendance ne se réduit pas aux interactions (on n'a pas forcément besoin de voir et d'interagir directement avec le Roi pour savoir qu'il existe...), ces dernières jouent néanmoins un rôle important dans le type de configuration et surtout dans la *conscience* qu'ont les acteurs de ces interdépendances. Ainsi, l'un des critères à considérer dans l'étude de l'organisation sociale est « le nombre de contacts de routine qu'entretiennent les individus de [groupes] différents, comparé à un autre niveau de l'évolution sociale » (Elias 1985, p.249). Cela rejoint d'ailleurs les critères durkheimiens de l'intensification des échanges sociaux et du degré d'hétérogénéité de ces échanges, deux dimensions centrales pour l'étude de la densité dynamique.

*

Les mots « ségrégation », « apartheid » et « ghetto » apparaissent dans les politiques françaises depuis les années 1970 (Oberti et Préteceille 2016). Ces termes sont souvent employés en suggérant des rapprochements avec la situation des villes états-uniennes, marquée par une forte séparation raciale entre Noirs et Blancs. Toutefois, comme Oberti et Préteceille le soulignent, « il n'y a pas de définition absolue de la ségrégation, que l'observation révélerait comme une évidence » (2016, p.12). En France, plusieurs auteurs ont cherché à montrer que le « communautarisme » souvent reproché aux populations identifiées comme maghrébines ou gitanes est en effet aussi (voire plus) prononcé chez les Blancs des classes supérieures (Mohammed et Talpin 2018 ; Pinçon et Pinçon-Charlot 1989 et 2009), que certaines catégories d'immigrés subissent des discriminations dans l'accès au logement, y compris le logement social (Kirszbaum et Simon 2001 ; Tissot 2005 ; Pan Ké Shon 2010), ou encore que la supposée auto-ségrégation des minorités répond souvent à des contraintes économiques ou à des soucis de protection. De façon plus générale, Oberti et Préteceille rappellent que « la concentration d'un type de population dans un quartier particulier ne dit rien sur sa présence dans d'autres quartiers, ni sur l'ensemble de ses relations aux autres groupes sociaux dans la ville » (2016, p.10). Étudier la ségrégation urbaine (que ce soit à partir d'une focale ethnique, économique ou autre) est donc une affaire complexe, qui demande une étude globale sur l'ensemble de la ville. Si nous n'avons pas pu trouver des données précises sur Béziers à ce sujet, dans le cas de plusieurs villes françaises, les études historiques montrent que la ségrégation ethno-raciale tend, au contraire, à *diminuer* depuis plusieurs décennies (voir, notamment au sujet de l'Île-de-France, Préteceille 2009).

Au fil de l'enquête ethnographique sur le terrain biterrois, nous avons remarqué à plusieurs reprises les problématisations ordinaires à l'égard de la ségrégation spatiale (réelle ou supposée) de certaines populations. Or, une différence claire avec le terrain ragusain se trouve dans le fait que la séparation socio-spatiale entre groupe ethno-raciaux ne suscitait pas du tout le même niveau de problématisation. Pourtant, les cartographies suivantes montrent bien que dans le cas ragusain les résidents étrangers sont très inégalement distribués à la fois au niveau de la commune et du centre-ville :

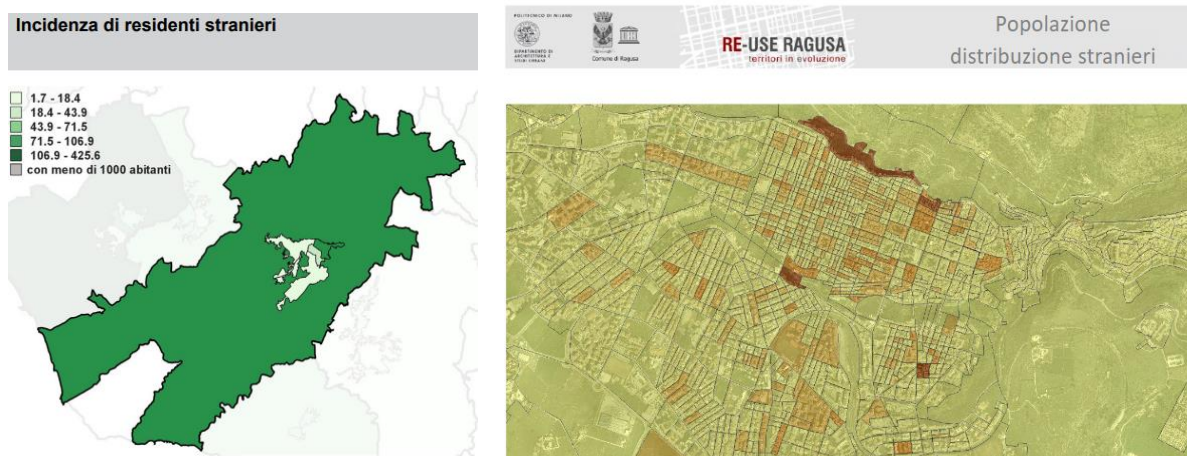


Figure 37 - source : OttomilaCensus, Commune Ragusa Figure 38 – source : Protezione civile, centre-ville Ragusa, 2018

Comme cela a émergé à plusieurs reprises dans la partie III de cette thèse, sur le terrain ragusain ce genre de séparation était vu comme « naturel », voire même « souhaitable » : rappelons-nous que c'était plutôt les propositions encourageant la mixité qui tendaient à être sanctionnées en interaction, y compris dans un idéal anti-raciste (pensons par exemple à la discussion entre bénévoles associatifs détaillée dans le chapitre 9 où, en réaction au questionnement de Sofia pour plus de mixité, Giampiero et les autres bénévoles rétorquaient que « ce serait dangereux pour eux [les migrants] ! Ils se perdraient ! Ils se perdraient ! »). De même, la ségrégation spatiale et l'existence de commerces ou des lieux de sociabilité distincts au niveau ethno-racial n'étaient généralement pas soulevés en tant que problème par les habitants, y compris dans les entretiens avec les personnes reconnues localement comme appartenant à des minorités. Nous avons remarqué des exceptions, notamment au niveau de l'école F. Petrarca (chapitre 10), où certains enseignants et parents d'élèves pouvaient se plaindre du manque de mixité, ou de sa diminution progressive. Mais cette école était justement reconnue par les habitants eux-mêmes comme une « exception ». Ainsi, la sensibilité à la ségrégation spatiale et sa problématisation ne sont pas les

mêmes sur les deux terrains. Notre hypothèse est qu'elles sont elles-mêmes liées aux différentes configurations sociales des deux terrains.⁴⁴⁰

En suivant l'avertissement d'Oberti et Preteceille cité plus haut, la situation résidentielle n'est toutefois pas le seul élément à prendre en compte pour évaluer le degré de contacts routiniers entre groupes. L'intégration professionnelle des minorités nous paraît très importante aussi de ce point de vue, ayant à l'esprit encore une fois, d'une part, le concept durkheimien de densité dynamique et, d'autre part, la notion éliásienne de démocratisation fonctionnelle.

Les données statistiques italiennes à ce propos ne sont pas faciles d'accès. La variable de « citoyenneté » a été intégrée aux statistiques nationales sur l'emploi seulement depuis 1992, suite à la progressive transformation de l'Italie de pays d'émigration à pays d'immigration. De nombreuses difficultés dans la récolte des données ont par la suite affecté la fiabilité des informations officielles à propos de la population étrangère (Volpe 2014). Malgré ces difficultés, plusieurs études montrent que les personnes issues de l'immigration en Italie occupent très majoritairement des professions spécifiques et peu qualifiées (Ambrosini 2001). D'après les données de l'Institut national d'assurance contre les accidents au travail (INAIL), en 2009 les travailleurs immigrés résidant en Sicile se concentraient surtout dans l'agriculture (21,1%), le commerce (14,5%), l'hôtellerie et la restauration (12,6%), le bâtiment (10,8%) et l'industrie (10,1%).⁴⁴¹ Les acteurs locaux tendent d'ailleurs à associer les personnes reconnues localement comme « immigrés » à ces professions (s'étonnant par exemple lorsque des cas individuels viennent contredire ces régularités).⁴⁴² La présence de personnes issues de l'immigration est en revanche négligeable dans les professions libérales et dans le secteur public.

Sur le terrain biterrois, en revanche, bien qu'il y ait des professions où les groupes issus de l'immigration⁴⁴³ tendent à être davantage représentés (notamment des professions manuelles et disqualifiées), ces personnes travaillent aussi dans d'autres professions. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises dans les chapitres ethnographiques, ces résidents peuvent occuper des postes impliquant un contact direct, soutenu et quotidien avec le reste de la population, tout comme des postes de responsabilité, y compris dans le secteur public et dans les administrations. Le tableau

⁴⁴⁰ Lien avec les travaux de Wirth (1980 [1928]) sur le ghetto juif, qui « est perçu comme un espace protecteur lorsque la société extérieure est hostile..., mais si cette hostilité se dilue, l'enfermement dans le ghetto est perçu comme un obstacle au développement personnel » (p.74-75).

⁴⁴¹ Ces données ne tiennent pas compte des citoyens étrangers qui ne sont pas enregistrés officiellement et qui travaillent illégalement sur le territoire. Les estimations de ce phénomène concernant l'agriculture et l'élevage sont particulièrement élevées, mais elles présentent plusieurs inconnues, notamment en raison de la forte mobilité et du caractère saisonnier qui caractérisent ces flux de main-d'œuvre (SISTAN 2011).

⁴⁴² La répartition est souvent liée au pays d'origine (par ex, les ressortissants de la Tunisie tendent à travailler en agriculture ; ceux d'Albanie ou Roumanie dans l'assistance à la personne, etc.), ainsi qu'au genre.

⁴⁴³ Souvent des personnes que l'INSEE classe en revanche comme « français de naissance ».

suivant, qui représente la population de Béziers en 2013 en fonction de la catégorie socioprofessionnelle et de la nationalité, étaye nos données ethnographiques :

NAT3B - Population par catégorie socioprofessionnelle et nationalité									
	Agriculteurs exploitants	Artisans, commerçants, chefs d'entreprise	Cadres et professions intellectuelles supérieures	Professions intermédiaires	Employés	Ouvriers	Retraités	Autres personnes sans activité professionnelle	Ensemble
Français de naissance	121	1 795	2 287	5 295	8 947	5 335	17 629	21 764	63 173
Français par acquisition	9	190	94	234	503	537	759	1 199	3 525
Portugais	0	3	0	7	13	42	11	35	110
Italiens	0	3	1	3	3	14	45	54	124
Espagnols	3	10	9	21	40	64	283	349	779
Autres nationalités de l'UE (à 27)	0	14	23	35	63	48	89	161	434
Autres nationalités d'Europe	0	0	3	7	29	33	29	214	315
Algériens	3	17	5	26	81	131	123	369	755
Marocains	40	108	10	50	275	586	391	2 163	3 623
Tunisiens	0	22	8	5	8	30	16	57	146
Autres nationalités d'Afrique	0	26	1	17	57	26	0	202	329
Turcs	4	58	5	16	25	249	20	715	1 093
Autres nationalités	0	17	3	24	34	39	27	266	409
Ensemble	180	2 264	2 451	5 740	10 077	7 134	19 422	27 547	74 815

Source : Insee, RP2013 exploitation complémentaire.

Figure 39 - Dossier "Etrangers-Immigrés en 2013" pour la Commune de Béziers ; source: INSEE 2016

Notons que les citoyens étrangers et les citoyens français par acquisition sont représentés, quoiqu'inégalement, dans chaque catégorie socio-professionnelle. Il ne s'agit pas de nier des distributions inégales dans les différentes professions : le pourcentage de français par acquisition dans la catégorie « cadres et professions intellectuelles supérieures », par exemple, est de 2,7%, un taux inférieur à celui qui concerne les Français de naissance (3,6%). Ce taux diminue drastiquement d'ailleurs dans le cas des personnes de nationalité marocaine (0,3%), ces dernières étant majoritairement employées dans le secteur agricole. Notons aussi que, dans le cas des Français de naissance, le tableau n'indique pas l'éventuel background migratoire : autrement dit, il ne nous renseigne pas sur la situation des « deuxièmes générations ». Même avec ces données incomplètes, tous les secteurs d'activité émergent comme hétérogènes du point de vue ethno-racial. D'ailleurs, nous avons vu que les quelques milieux professionnels reconnus au contraire comme davantage homogènes, tels que par exemple le secteur viticole ou la police municipale,

sont *remarqués* par les habitants, et peuvent faire l'objet de critiques ou de justifications (revoir par ex. chapitres 3 et 7).

Ces données suggèrent donc que les interactions reconnues comme hétérogènes d'un point de vue ethno-racial sur le terrain biterrois sont plutôt courantes, voire presque inévitables, alors qu'elles sont plus rares sur le terrain ragusain. Dans ce deuxième cas, les acteurs reconnus localement comme appartenant à différents groupes ethno-raciaux peuvent bien se croiser dans l'espace public et partager des lieux (comme un jardin, un café ou un supermarché, par exemple), mais la nécessité d'instaurer et soutenir une interaction directe est beaucoup plus limitée qu'à Béziers. Au-delà des opportunités de contacts routiniers, ces données nous renseignent sur les différences en termes de statut de participation des différents groupes sur les deux terrains. Dans le cas biterrois, ces données suggèrent qu'il n'est pas rare qu'une personne issue d'une minorité soit, au moins formellement, dans une relation « de collègue à collègue » avec une personne reconnue comme appartenant à la population majoritaire (voire parfois, qu'elle occupe une position hiérarchique supérieure). Il s'agit donc d'une hétérogénéité sociale qui ne se limite pas à la simple *présence* de personnes issues des minorités au sein des différentes professions, mais où les statuts de participation respectifs sont pour le moins variables. Relever ce point ne revient pas à nier des réalités d'inégalité et de discrimination par ailleurs.⁴⁴⁴ Il s'agit simplement de dire que, bien que des asymétries continuent d'exister, les situations très asymétriques ne sont pas exclusives.

Le cas ragusain est encore une fois différent : les situations dans lesquelles des groupes reconnus localement comme différents du point de vue ethno-racial interagissent au niveau professionnel tendent à être caractérisées d'une façon quasi exclusive par une certaine asymétrie, au niveau formel tout autant que pratique (type d'emploi, statut, salaire etc.). Au cours des dernières années, on observe cependant une augmentation lente, mais soutenue des entreprises étrangères⁴⁴⁵, ainsi que d'une présence grandissante, quoique toujours très faible, d'étrangers et immigrés dans presque tous les secteurs économiques :

⁴⁴⁴ Les études françaises qui font état de disparités dans le processus de recrutement et d'évolution des carrières en fonction des origines ethniques sont très nombreuses. Certains travaux récents, dont par exemple l'enquête d'Eberhard et Simon sur l'égalité professionnelle à la Mairie de Paris, arrivent toutefois à des résultats particulièrement intéressants : non seulement la condition des descendants d'immigrés européens se rapproche progressivement de celle de la population majoritaire, mais même la condition des « minorités visibles » devient plus égalitaire en fonction de l'ancienneté de l'entrée de ces groupes dans l'organisation (Eberhard et Simon 2014). S'il s'agit de résultats préliminaires, et limitée dans ce cas à la Mairie de Paris, cette étude fait donc état d'une intégration progressive de différents groupes d'immigrés.

⁴⁴⁵ Selon la définition de la Chambre de Commerce italienne, les sociétés étrangères sont toutes les sociétés dans lesquelles la participation totale de personnes non nées en Italie dépasse 50%.

Pourcentage d'incidence des entreprises étrangères par secteur économique

	<u>2011</u>	<u>2015</u>	<u>2017</u>
<i>Agriculture</i>	3,7	5,1	5,7
<i>Industrie manufacturière, énergie, mines</i>	2,8	3,3	3,4
<i>Construction</i>	3,7	4,2	4,5
<i>Commerce</i>	9,9	12,2	12,0
<i>Tourisme</i>	4,9	4,8	5,4
<i>Transports et Expéditions</i>	1,2	1,6	2,1
<i>Assurances et Crédit</i>	2,4	2,0	1,9
<i>Services aux entreprises</i>	4,1	3,9	4,2
<i>Autres secteurs</i>	3,8	4,0	3,7
<i>Total</i>	5,4	6,6	6,8

Figure 40 : Notre élaboration à partir des données de la Camera di Commercio 2011, 2015, 2017

Ce tableau montre que les personnes étrangères à Raguse commencent graduellement à occuper différents secteurs professionnels. Au niveau ethnographique, nous avons vu aussi des acteurs reconnus localement comme « Autres » du point de vue ethno-racial qui exerceraient des professions socialement reconnues. Ces situations peuvent être interprétées comme un premier pas vers davantage d'hétérogénéité socio-professionnelle, bien qu'à l'heure actuelle elles tendent encore à être évaluées par les acteurs locaux comme exceptionnelles. Les données montrent que ces cas sont néanmoins en hausse, ce qui montre que Raguse est aussi intéressée par le même processus d'égalisation relative que nous observons à Béziers, quoique sans doute avec un rythme plus lent.⁴⁴⁶

Un dernier élément important à prendre en compte pour comprendre la différence configurationnelle au niveau local est aussi l'hétérogénéité ethno-raciale dans les institutions et dans les organismes de prise de décision collective. Reprenons encore les analyses d'Elias, qui écrit ici à propos du développement de gouvernements fondés sur les partis politiques à base nationale :

L'équilibre du pouvoir entre les groupes ayant accès à des postes leur permettant de prendre des décisions sur la vie des autres et les groupes n'ayant que peu ou pas accès à ces décisions n'est plus aussi inégal qu'il ne l'était aux stades antérieurs du développement social. La réciprocité de la dépendance des gouvernements à l'égard de ceux qu'ils gouvernent et des gouvernés à l'égard des gouvernements, bien qu'encore assez inégale, est devenue moins inégale qu'elle ne l'était auparavant (...)

⁴⁴⁶ Notons que l'intégration dans les secteurs professionnels n'empêche pas les phénomènes de discrimination ou de « racisme ». Au contraire, on peut imaginer que cela entraîne une montée de la concurrence. Mais cela n'empêche pas de faire état d'un mouvement d'égalisation relative en acte.

[L]'interdépendance fonctionnelle entre ses régions et ses couches sociales ainsi que ses niveaux hiérarchiques d'autorité et de subordination devient suffisamment grande et suffisamment réciproque pour qu'aucun d'entre eux ne puisse ignorer complètement ce que les autres pensent, ressentent ou souhaitent (1972 p. 6)

Si Elias se réfère ici à l'équilibre des pouvoirs entre nobles et bourgeois, le même raisonnement peut s'appliquer à l'intégration de groupes reconnus comme différents d'un point de vue ethno-racial. Encore une fois, nous voyons là des différences majeures entre les deux terrains, qui recourent d'ailleurs aussi des différences plus fondamentales entre Italie et France.

Sur le terrain biterrois, nous avons vu par exemple que plusieurs acteurs reconnus localement comme appartenant à un groupe ethno-racial minoritaire avaient un rôle dans les institutions locales. Cela pouvait aller d'une simple présence dans les dispositifs de démocratie participative (comme dans le cas des conseils citoyens ou dans les comités de quartier) à leur cooptation par les collectivités locales (dans le cas des « adultes relais »), en passant par l'invitation de groupes associatifs à base ethno-raciale à participer aux phases de concertation collective par les instances politiques locales ou nationales (par ex. l'association Gitans de Méditerranée, invitée à participer au comité de pilotage d'un centre d'animation municipale, chapitre 3 ; ou plusieurs associations reconnues localement comme étant liées principalement à l'immigration maghrébine et cooptées dans les conseils citoyens de leurs quartiers respectifs).⁴⁴⁷

Cette présence dans les instances de démocratie participative, ainsi que l'invitation de représentants des minorités ethno-raciales de la part des services publics (municipaux, départementaux et nationaux) ne date d'ailleurs pas d'aujourd'hui. Différents dispositifs de ce type existent depuis plusieurs années à Béziers, tout comme plus généralement en France. Pensons par exemple aux « Grands Frères » depuis la fin des années 1980.⁴⁴⁸ Il ne s'agit pas d'idéaliser ces dispositifs, sur lesquels plusieurs travaux sociologiques – ainsi que beaucoup d'acteurs ordinaires, comme nous l'avons vu – ont soulevé des critiques (Duret, Augustini et Gras 1995 ; Duret 1996), mais de relever simplement la façon dont, y compris à Béziers, des membres des groupes ethno-raciaux minoritaires ont été inclus depuis un certain temps, quoique de façon inégale et pas toujours formalisée, dans des instances de politique publique.

Aujourd'hui, des personnes reconnues localement comme issues des minorités siègent en conseil municipal, y compris au sein de la majorité. En 2014, par exemple, en correspondance des élections municipales, le quotidien local *Midi Libre* écrivait :

⁴⁴⁷ Des actions publiques de discussion sur les différences ethno-raciales, en présence de représentants institutionnels et encadrées par des sociologues, ont d'ailleurs lieu à Béziers depuis plusieurs années (Poulet-Goffard 2008)

⁴⁴⁸ Même si, justement au nom de l'idéal républicain, ces rôles étaient formellement des simples « emplois jeunes ». Il n'existe d'ailleurs aucun texte de loi ou fondement législatif qui parle explicitement de « grands frères », un rôle qui n'a jamais été qualifié explicitement d'un point de vue ethno-racial. Cela étant, des traces de ce dispositif – et de ses soubassements ethno-raciaux – permanent dans la presse et dans la mémoire des acteurs (voir par ex. Faure 2016).

Robert Ménard se défend d'avoir voulu chercher des représentants de milieux ou communautés. "Il y a aussi un Turc, un Maghrébin ou un gitan, mais ils ne sont pas là pour leurs origines. Juste parce qu'ils sont Biterrois. Depuis toujours ou depuis peu..."

La tête de liste a ainsi salué Benoît d'Abbadie et Henri Fabre-Luce, "deux descendants de grande famille biterroise", puis Adil Choukri, "Espagnol d'origine marocaine, arrivé depuis peu", Norbert Folco, 85 ans, "et pieds-noirs comme moi", Anthony Pham, "qui a fui le régime communiste dans les années 70" ou Nourredine Abid, "harki, qui sait ce que veut dire être Français".

Objectif de cette équipe, a-t-il ensuite déclaré : « Mettre fin au clientélisme, au communautarisme, à l'affairisme. » (Trabuchet 2014)

En 2020, lors des élections municipales suivantes, dans la liste du Maire sortant, « Choisir Béziers », figuraient aussi des personnes reconnues localement comme « Maghrébin », « Gitan », « Turque » et « Harki » (Le petit journal de l'Hérault 2020), dont plusieurs seront effectivement élues. De même, des acteurs reconnus localement comme issus de groupes ethno-raciaux minoritaires figurent depuis longtemps aussi sur les listes d'opposition, souvent en position éligible et parfois en tête de liste.

Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur les motivations derrière l'inclusion de personnes issues des minorités sur les listes électorales ni de déterminer en quelle mesure cela découlerait d'un idéal de mixité ou d'une simple « stratégie » électorale. La présence d'un élu appartenant à un groupe minoritaire n'invalide bien évidemment pas les réalités d'inégalité qui peuvent caractériser la vie sociale des acteurs sur le terrain. Il s'agit simplement de relever que, ne serait-ce qu'au niveau formel, le poids social de ces groupes est de plus en plus difficile à ignorer, et cela même si l'on considère que leur inclusion sur une liste vise uniquement à saisir des voix. Aujourd'hui, davantage de personnes issues de ces couches accèdent à des postes de représentation politique. Au niveau national aussi, il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il y a aujourd'hui en France des Maires reconnus localement comme gitans (Michel Soulès, maire de Berriac) ou issus de l'immigration maghrébine (par ex. Mohamed Boudjellaba, maire de Givors ; Azzedine Taïbi, maire de Stains ; Marième Tamata-Varin, maire de Yèbles...).⁴⁴⁹

Comparons cela avec la situation sur le terrain ragusain. Ici, en 2022, aucun des 25 élus du conseil municipal n'appartient à une minorité ethno-raciale.⁴⁵⁰ Au contraire, la totalité des élus est reconnue localement comme étant originaire *de Raguse* (l'homogénéité des noms de famille, reconnus par les habitants comme étant pour la plupart typiquement « ragusains », en atteste).

⁴⁴⁹ Même si nous pouvons bien considérer, avec Giblin et Garbaye (2005), que la représentation politique des populations immigrées et de leurs descendants en France est moindre que dans d'autres pays européens, tels que le Royaume-Uni.

⁴⁵⁰ Tant que l'on entend par ce terme des personnes d'origine étrangère. Il y a une hétérogénéité relativement majeure si l'on prend une définition plus émiqque de la différence ethno-raciale, du moment où il y a eu des conseillers municipaux reconnus localement comme originaires d'autres villes siciliennes et, quoiqu'en moindre mesure, d'autres villes italiennes, preuve s'il en est d'une intégration croissante à ce niveau.

Cela ne concerne pas non plus uniquement les personnes effectivement *élues* : même en regardant les listes électorales, comprenant donc aussi les candidats non éligibles, l'homogénéité ethno-raciale, sur les listes de droite comme de gauche, est frappante. Cette homogénéité caractérise la vie politique ragusaine depuis longtemps, comme nous avons pu le constater en analysant la composition des conseils municipaux antérieurs, en remontant jusqu'au 1993 (Comune di Ragusa s.d.).⁴⁵¹ Au cours de notre terrain, nous n'avons repéré aucun cas où les instances politiques locales auraient sollicité ne serait-ce que l'avis ou la participation d'acteurs reconnus localement comme issus de groupes ethno-raciaux minoritaires. Cela est sûrement à mettre aussi en relation avec le fait que, de façon plus générale, les dispositifs de concertation publique et de démocratie participative sont beaucoup plus rares à Raguse par rapport à Béziers (voire même entre Italie et France). Mais il donne également une indication sur le niveau d'intégration de ces groupes dans les processus décisionnels.⁴⁵²

Conclusion : du local au national

Dans ce chapitre, nous avons vu que les configurations locales des deux terrains diffèrent sur plusieurs points. Au niveau d'hétérogénéité, la population d'origine immigrée à Béziers n'a pas le même degré d'ancienneté sociologique sur le territoire par rapport à la population immigrée présente à Raguse. De même, en lien aussi avec le marché du travail et le développement des voies de communication, la population majoritaire à Raguse est beaucoup plus insulaire que la population biterroise, qui a un degré de mobilité interne à la France beaucoup plus élevé. Si les deux terrains sont pris dans des processus d'hétérogénéisation, la comparaison synchronique montre que ce processus est actuellement plus poussé à Béziers. Cela va de même pour le processus d'individualisation. Nous avons vu qu'à Raguse, actuellement, les liens de type familial et communautaire sont beaucoup plus répandus et plus valorisés qu'à Béziers. Cela veut dire que, paradoxalement, le « communautarisme » en vient à être considéré un problème au fur et à mesure que le poids des communautés, en réalité, diminue – et que le processus d'individualisation s'accroît. Enfin, nous avons vu que, si les deux villes assistent à un mouvement d'égalisation relative dans la balance des pouvoirs entre groupes reconnus comme différents d'un point de vue ethno-racial, ces groupes restent aujourd'hui beaucoup plus ségrégués à Raguse qu'à Béziers – que

⁴⁵¹ Il n'y a pas de raison de croire que la composition du conseil municipal était plus hétérogène avant cette date.

⁴⁵² Il s'agit cependant toujours de processus en évolution constante. Lors des dernières élections municipales en mai 2023, pour la première fois deux candidats à conseillers municipaux étaient reconnus localement comme « Tunisiens » : Najla Hassen, candidate indépendante avec le Mouvement 5 étoiles, et Ramzi Msalmami, sur une liste réunissant des partis de centre-droite et extrême-droite.

ce soit dans les lieux de résidence et de scolarisation des enfants, dans les milieux professionnels ou même simplement au niveau des interactions quotidiennes.

Nous avons vu également que les deux terrains diffèrent en ce qui concerne la présence de membres des groupes minoritaires dans les instances publiques et politiques locales. Si nous considérons que la politisation ne se résume pas au vote, la démocratisation des sociétés ne correspond pas tant à une définition juridique (par exemple, l'accès à des élections libres), mais au fait que de plus en plus de groupes participent à l'élaboration et à l'évaluation des politiques publiques. Sous ce prisme, nous pouvons alors voir une différence majeure entre les deux terrains, qui ne se réduit pas à une simple question de représentation électorale et de participation de différents groupes à la prise de décision publique : la différence, qui émergeait déjà en creux dans les parties ethnographiques de cette thèse, est aussi d'un ordre « cognitif », c'est-à-dire qu'à mesure de l'avancement de ces processus d'intégration dans un même Nous national, davantage de personnes en viennent à se penser – et à penser les Autres – comme appartenant à une même collectivité. Autrement dit, la plus ou moins forte présence de l'État détermine une plus ou moins grande tendance à adopter le point de vue de la généralité, donc à adopter un point de vue distancié sur les phénomènes vécus. Nous sommes alors amenés à poursuivre notre analyse en nous interrogeant sur le degré d'institutionnalisation de ce processus d'intégration nationale.

Cela implique avant tout de rappeler que les deux villes n'ont pas tout à fait le même degré d'intégration à la nation – car il s'agit là d'une des différences majeures entre nos deux terrains. Comme nous l'avons vu au fil des chapitres précédents, l'État français est très présent dans la vie sociale biterroise, non seulement par tous les services de base (santé, police, transports, école, assistance sociale, etc.), mais aussi par la panoplie de dispositifs invitant activement la population à faire appel à l'État dans la gestion du quotidien (par exemple, les services de médiation, les conseils citoyens, les comités de quartier, la gestion urbaine de proximité, etc.). Nous avons vu que l'État est aussi très présent dans les réflexions quotidiennes des habitants de Béziers et dans leur façon de gérer d'éventuels problèmes de « vivre ensemble » : non seulement nous les avons vus faire appel à différents dispositifs publics et se référer régulièrement à « la loi française », mais même lorsqu'ils réfléchissent spécifiquement à comment il faudrait parler des problèmes, et à quelles entités devraient être tenues pour responsables de faire respecter un système de parole donné, nous les avons vus régulièrement se référer à des instances étatiques. Pour ne citer que quelques exemples, repensons aux acteurs qui se rappellent qu'il ne faudrait pas utiliser la catégorie « Arabe » pour se référer à des citoyens *français* ; aux acteurs qui se rendent descriptibles comme « Gitans », mais qui évitent les références à la « communauté gitane » en public, en référence à l'idéal républicain ; aux enseignantes qui, en essayant de gérer le moment du repas à la cantine sans tensions, s'interrogent sur comment honorer le principe de laïcité propre à « l'école

de la République » ; ou encore aux habitants qui, au sujet des propos qu'ils qualifient de « racistes », m'indiquent en entretien que « le racisme est un délit en France ». Tous ces exemples pointent vers des acteurs qui tendent à penser eux-mêmes et les autres du point de vue de l'État français, de ses lois et de ses idéaux (y compris pour les contester).

Dans les exemples ragusains, nous avons déjà vu que l'État est beaucoup moins présent dans la vie quotidienne des habitants. Commençons par rappeler non seulement que, d'un point de vue administratif, l'État italien est organisé de façon moins centralisée que la France, mais que la Sicile est une région à statut spécial, ce qui lui confère de larges pouvoirs législatifs et une considérable autonomie administrative. Le niveau régional est en effet beaucoup plus présent dans la vie quotidienne des habitants que le niveau national – bien que, nous l'avons vu aussi, il y ait aussi des indications fortes d'une progression du processus d'intégration nationale. Dans les chapitres ethnographiques, nous avons observé les habitants de Raguse se rappeler régulièrement de ne pas compter sur les institutions et les services publics, y compris pour les services de base comme la santé ou les transports (et cela, bien qu'ils ne cessent de se rappeler qu'ils sont les mieux lotis de la région Sicile, voir chapitre 8). Nous avons aussi relevé la quasi-absence de services publics d'assistance sociale, qui tend plutôt à être assurée localement par des associations religieuses et des réseaux paroissiaux. Globalement, même dans la façon de parler et de se penser soi-même et les autres, nous avons vu que les prises de parole à Raguse tendent à suggérer des habitants qui se pensent plutôt du point de vue du groupe familial, communautaire, ou éventuellement local (chapitres 8 et 9).

De même, alors que les habitants de Béziers se réfèrent souvent aux quartiers de la ville en utilisant des catégories institutionnelles étatiques (QPV, QPN, ZEP, REP, etc.), cela n'est pas du tout courant à Raguse. La seule exception au niveau urbain concerne la reconnaissance du quartier historique de Ragusa Ibla comme patrimoine UNESCO et les lois sur la préservation du paysage qui en découlent – et qui représente plutôt une catégorisation supranationale. À Raguse, le niveau européen est en effet relativement plus présent au quotidien que le niveau national. L'Union Européenne est régulièrement évoquée par les habitants, notamment en lien avec les lois sur les pesticides en agriculture, les financements communautaires aux entreprises locales et les directives de Dublin sur la prise en charge des demandeurs d'asile. Le niveau national est néanmoins présent en creux, lorsque les habitants évoquent la « question méridionale », à savoir la faiblesse socio-économique du sud de l'Italie en comparaison aux régions du Nord, ce qui sert d'appui à des discussions sur la marginalisation de la Sicile de la part de l'État italien. Ces éléments pointent donc dans la direction d'acteurs qui se pensent avant tout au niveau local et régional et qui tendent à se rappeler plutôt la faiblesse de leur intégration à la nation.

Chapitre 15 : L'institutionnalisation des processus configurationnels

Introduction : le rôle du droit

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que, bien que la configuration actuelle des deux terrains diffère, Béziers et Raguse sont prises dans de mêmes processus d'accroissement d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation. À la fin du chapitre, nous avons vu en particulier que ces processus affectent la capacité des acteurs à se penser eux-mêmes et les autres comme appartenant à un même « Nous national » (pour le dire avec Elias, les processus de « sociogenèse » sont étroitement liés aux processus de « psychogenèse »). Nous sommes alors amenés à passer du cadre local de la ville au cadre national. Plus précisément, cela nous amène à voir en quoi le processus d'intégration nationale recoupe les trois autres processus identifiés.

Dans ce chapitre, nous poursuivons alors la comparaison internationale à partir des cadres juridiques sur lesquels peuvent s'appuyer les acteurs dans les deux pays. À l'instar de l'approche durkheimienne, nous prenons le droit comme critère d'objectivation des processus configurationnels analysés – en tant que l'une des formes dans lesquelles ces processus sont institutionnalisés, et par lesquelles l'intégration sociale s'exprime dans une intégration normative. L'hypothèse est que les transformations du droit correspondent aux transformations morphologiques. Il ne s'agit donc pas d'adopter une approche juriciste, qui prendrait les évolutions du droit comme *explication* des transformations sociales sur le terrain. Il s'agit plutôt de voir comment le droit a évolué pour répondre aux changements sociétaux, toujours à la fois pratiques et moraux. Les changements dans les lois sont donc à prendre comme le résultat, toujours fragile et révocable, des changements dans les configurations (sans nier le fait que les lois exercent aussi une contrainte, ne serait-ce que partielle et pour une période donnée, sur l'évolution des configurations dont elles sont le produit, et qu'elles peuvent être également un appui pour produire des changements (Israël 2009 ; Rennes 2011)).

En partant des trois processus que nous avons identifiés plus haut, nous allons alors aborder l'évolution de trois types de jurisprudence. En ce qui concerne le processus d'hétérogénéisation (i), nous allons comparer le droit sur l'acquisition de la citoyenneté dans les deux pays. L'appartenance juridique à la nation ayant déjà émergé comme un critère fondamental pour expliquer la conscience que les acteurs ont des interdépendances avec les Autres, nous consacrons la première partie de ce chapitre à ces analyses. Ensuite, pour ce qui est du processus d'individualisation (ii), nous allons comparer le droit sur la liberté d'expression, dont le périmètre en France, depuis quelques années, « ne cesse d'être remis en cause » (Bleich 2016). L'analyse de l'évolution de cette branche du droit pourra nous renseigner sur l'avancée (ou le recul) des processus de sacralisation de la personne. Enfin, une comparaison du droit dans la lutte aux

discriminations⁴⁵³ nous permettra d'aborder d'encore plus près les processus d'égalisation (iii). S'agissant de mesures se donnant explicitement un objectif d'atteinte de l'égalité (au moins, au niveau des *chances*), l'évolution de cette branche du droit est étroitement liée aux processus d'égalisation.⁴⁵⁴

Hétérogénéisation : le droit d'acquisition de la citoyenneté

Avant d'analyser la façon dont un citoyen étranger peut acquérir la citoyenneté française⁴⁵⁵, il est essentiel de rappeler que cette dernière est attribuée à la naissance soit par filiation ou *jus sanguinis* (au moins un parent de nationalité française, y compris si résidant à l'étranger, sans limite de générations) soit par *double jus soli* : les enfants nés en France dont au moins un parent est né en France (même si étranger) naissent Français.⁴⁵⁶ Dans ces cas, on ne parle donc pas d'*acquisition* de nationalité, puisque cette dernière est attribuée automatiquement à la naissance. Comme nous le verrons, cette règle constitue une première différence fondamentale entre la législation française et la législation italienne.

En ce qui concerne spécifiquement l'*acquisition* de nationalité en France, on distingue trois modalités : (i) l'acquisition de plein droit (ou par « déclaration anticipée ») concerne les enfants nés en France de parents immigrés (c'est à dire nés étrangers à l'étranger). Dans ce cas, si l'enfant a résidé en France (de manière continue ou *discontinue*) pendant au moins 5 ans depuis ses 11 ans, il devient Français de plein droit à 18 ans. Une loi précédente, de 1993, demandait que l'enfant « manifeste la volonté » de devenir Français, mais la loi de 1998 a supprimé cette procédure. Encore une fois, comme nous le verrons, bien que cette modalité d'acquisition de nationalité existe en Italie aussi pour les enfants nés en Italie de parents immigrés, dans le cas italien les critères à remplir sont beaucoup plus restrictifs. La deuxième modalité, (ii) l'acquisition de nationalité par déclaration, concerne les étrangers qui se marient avec une personne de nationalité française (*jus*

⁴⁵³ Une telle analyse ne peut bien sûr couvrir que les formes de discrimination manifeste et institutionnalisée. Cela devrait néanmoins permettre d'avoir une idée du processus social en cours, tout en ne visant évidemment pas l'exhaustivité en la matière.

⁴⁵⁴ Cette division est bien sûr partiellement artificielle : les lois sur l'acquisition de la citoyenneté peuvent aussi, par exemple, être vues comme participant aux processus d'égalisation des groupes. Plus généralement encore, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre 12, ces trois processus sont étroitement liés les uns avec les autres : si nous séparons leur analyse ici, ce n'est que par souci de clarté.

⁴⁵⁵ Nous choisissons d'analyser cette branche du droit, et non par exemple tout simplement les lois régulant l'immigration, car ce qui nous intéresse est moins l'hétérogénéisation « temporaire », une simple présence légale sur le même territoire, mais ce qui institutionnalise une hétérogénéisation permanente et effective, avec l'acquisition des mêmes droits que les nationaux.

⁴⁵⁶ La population « Gitane » à Béziers se voit régulièrement attribuée, et revendique souvent pour elle-même, une identité ethno-raciale particulière vis-à-vis de la population majoritaire. Il convient cependant de souligner que cette population est composée presque exclusivement – à Béziers comme dans le reste de la France – de citoyens français, nés Français en France.

conubii). Enfin (iii), l'acquisition par décret (ou « naturalisation ») consiste en l'attribution de la nationalité par l'autorité publique suite à la demande du citoyen étranger, sous condition d'une résidence d'au moins 5 ans dans le pays (indépendamment du pays d'origine, ce qui diffère – comme nous le verrons – de la législation italienne). À cela s'ajoutent des conditions de revenu, de connaissance de la langue française et de connaissance des « principes et valeurs de la République », un point sur lequel nous reviendrons. Des facilitations existent pour les ressortissants des anciennes colonies françaises, notamment pour les citoyens Algériens.⁴⁵⁷

D'après Patrick Weil, historien spécialiste des questions d'immigration et de citoyenneté, le droit français en matière de naturalisation « est aujourd'hui l'un des plus ouverts d'Europe » (Weil 2005). Si historiquement la France a été le premier pays à instaurer la transmission héréditaire de la nationalité par *jus sanguinis*, elle a été aussi le premier pays d'immigration en Europe à introduire, dès la moitié du XIX^e siècle, le critère du *double jus soli* et du *jus soli tempéré*⁴⁵⁸. La législation a connu différentes modifications au cours des années, reflétant différentes sensibilités politiques, ce qui démontre d'ailleurs l'intérêt que les questions d'immigration revêtent dans la société et dans la jurisprudence françaises depuis plus d'un siècle. Dans tous les cas, les analystes s'accordent à dire que, depuis 1898, le *jus soli* a été « au cœur de la législation française de la nationalité » (Weil et Spire 2006, p. 189).

Si l'acquisition de plein droit et celle par déclaration se déroulent de façon presque automatique⁴⁵⁹, l'acquisition de la nationalité par naturalisation en France est une procédure non-automatique et souvent qualifiée de « discrétionnaire » (Hajjat 2013). De nombreux auteurs ont relevé la façon dont le dispositif tend à cadrer la naturalisation comme « une faveur », qui peut être accordée ou non, plutôt que comme un « droit » (Mazouz 2012 ; Hajjat 2013 ; Fassin et Mazouz 2007). De même, plusieurs analystes ont critiqué la façon dont les procédures françaises de naturalisation présupposent une condition d'« assimilation culturelle » dans le pays, évaluée par un test de langue, ainsi que par un entretien individuel où le candidat est censé démontrer sa connaissance de l'histoire française et son adhésion aux valeurs de la République. En effet, des critères d'assimilation sont présents dans la législation des naturalisations en France depuis 1927 (Weil et Spire 2006). Il a d'ailleurs été démontré que le pays d'origine et la religion, tout autant que la catégorie socio-professionnelle et le niveau de diplôme, sont des variables qui affectent considérablement les chances de naturalisation (Fougère et Safi 2005), certaines catégories de

⁴⁵⁷ Plusieurs historiens considèrent en effet que les débats sur le droit de la nationalité en France ne peuvent être compris qu'en référence à la guerre d'Algérie (Stora 1992 ; Weil 2002 ; Calvès 2004).

⁴⁵⁸ On parle de *jus soli tempéré* car la nationalité des enfants nés en France de parents immigrés est attribuée à la majorité, et non directement à la naissance comme par exemple dans le cas des États-Unis.

⁴⁵⁹ Dans le cas de la naturalisation par mariage, il y a des conditions à remplir concernant la durée du mariage, la naturalisation pouvant d'ailleurs être refusée au cas où le couple ne pourrait pas justifier d'une véritable « communauté de vie », ainsi qu'en cas de condamnation pénale ou de connaissance insuffisante de la langue française de la part du demandeur.

migrants se voyant favorisées dans l'acquisition de la nationalité en fonction de leurs capacités d'assimilation supposées (Spire 2005).

La nationalité en France tend donc à faire l'objet d'une *culturalisation*, mais aussi – par le même mouvement – d'une relative *dénaturalisation*. Beaucoup soulignent, à juste titre, qu'il s'agit là de restreindre l'accès à la nationalité en naturalisant l'incompatibilité culturelle de certains groupes, ainsi que leur impossibilité à adopter les traits civilisationnels de l'Occident (Duyvendak et Sloomman 2017 ; Guiraudon 2006). Ainsi, par exemple, les « droits de l'homme » ou le « respect des femmes » deviennent dans cette conceptualisation des traits occidentaux, voire éminemment français. Autrement dit, certains aspects propres à l'individualisme normatif sont transformés en traits culturels propres au pays, devenant en cela une façon de limiter l'acquisition. La culturalisation est donc loin d'être une dénaturalisation totale – au contraire, c'est ce qui fait parler plusieurs auteurs d'une reconfiguration du racisme en racisme *culturel* (Chua 2017 ; Giroux 1994 ; Grillo 2003 ; Modood 2017 ; Taguieff 1990). Il n'en reste pas moins qu'une telle conception de la nationalité française diffère de celle d'une nationalité héréditaire et fondée principalement sur un système de transmission biologique, comme cela est le cas dans la législation italienne.

La loi qui régit l'acquisition de la nationalité italienne date de 1992 (la précédente était de 1912). Comme plusieurs juristes le relèvent, l'Italie est caractérisée par une conceptualisation héréditaire de la nationalité et par un « modèle familiste » (Walzer 2013 [1983] ; Zincone 2006 ; Arena et al. 2006 ; Volpe 2014), qui privilégie le principe de descendance (*jus sanguinis*) et de mariage (*jus conubii*) et défavorise les critères liés à la naissance (*jus soli*⁴⁶⁰) et à la résidence dans le pays (*jus domicilii*).

Concernant les immigrés (citoyens nés étrangers à l'étranger), la loi italienne adopte des critères très restrictifs pour la naturalisation, en imposant notamment des conditions de résidence légale qui varient selon l'origine de la personne. La durée minimale de résidence légale en Italie est fixée à 3 ans, mais cela concerne uniquement les étrangers ayant un ascendant italien; elle monte à 4 ans pour les citoyens d'un autre pays de l'Union Européenne; à 5 ans pour les apatrides et les réfugiés ; et à 10 ans pour tous les autres étrangers. La « préférence » pour certains types d'étrangers est donc assumée et inscrite dans le droit de façon beaucoup plus nette que dans le cas français. Notons aussi que la condition de résidence de 10 ans représente l'un des délais les plus longs au niveau européen et est considérée par la Convention européenne sur la nationalité comme le délai maximal qu'un État peut imposer pour l'acquisition de la nationalité *jure domicilii*

⁴⁶⁰ Le *jus soli* entendu comme l'attribution automatique de la citoyenneté à la naissance est appliqué uniquement dans le cas d'enfants nés en Italie de parents apatrides ou inconnus, et représente donc un nombre de cas statistiquement négligeable.

(STCE n.166, Strasbourg, 6 novembre 1997).⁴⁶¹ Sachant que l'on estime que plus de 50% des étrangers extra-européens résidant légalement en Italie ont un passé de résidence irrégulière (ce temps n'étant pas comptabilisé dans le cadre d'une demande de naturalisation), les délais effectifs pour l'obtention de la nationalité italienne pour ces personnes sont souvent bien plus longs que 10 ans. Dans tous les cas, la naturalisation se fait par demande explicite, elle n'est pas automatique et n'est pas considérée comme un droit subjectif, mais comme un « intérêt légitime » de la part du citoyen étranger (Volpe 2014, p.40). De même, une fois la demande de naturalisation déposée, bien que la réponse soit techniquement censée parvenir dans les 730 jours (2 ans) suivants, en pratique les temps d'attente atteignent souvent près de 6 ans (Zincone et Basili 2013, p.2).

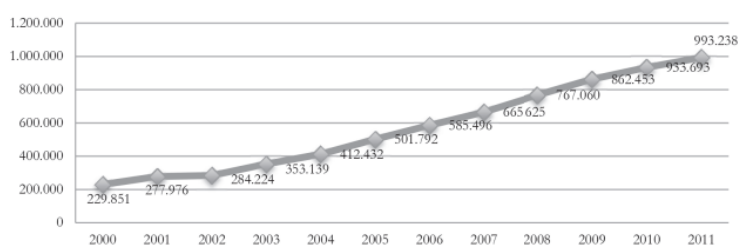
Quant aux citoyens étrangers *nés sur le territoire italien*, ces personnes peuvent obtenir la citoyenneté italienne une fois la majorité atteinte, à condition d'en faire la demande⁴⁶², de pouvoir démontrer une permanence régulière *et continue* sur le territoire italien *depuis la naissance*, et de manifester la volonté d'obtenir la citoyenneté italienne. La procédure peut être lancée uniquement dans un délai d'un an depuis la majorité. La naturalisation des étrangers nés en Italie n'est donc pas du tout facilitée : la manifestation de volonté pouvant être présentée uniquement dans l'année suivant la majorité (c'est-à-dire uniquement entre ses 18 et ses 19 ans), plusieurs ayants droit finissent par ne pas exercer ce droit par dépassement du délai. Par ailleurs, puisque la loi ne prévoit aucun type d'automatisme et, jusqu'à très récemment, aucun type de communication institutionnelle à ce propos, plusieurs ayants droit ne déposent pas de demande de naturalisation car ils ignorent l'existence même de cette possibilité (Volpe 2014). C'est seulement depuis 2013 que les autorités ont l'obligation de communiquer aux personnes concernées, lors de leur 18ème anniversaire, la possibilité d'exercer ce droit dans un délai d'un an. Si les statistiques depuis 2013 suggèrent que cette innovation a eu un impact positif sur le nombre d'acquisitions de citoyenneté italienne de la part d'étrangers de deuxième génération (Caritas et Migrants 2012, p. 114), la réglementation demeure très restrictive. Concrètement, comme indiqué plus haut, environ la moitié des étrangers extra-européens résidents en Italie ont un passé de résidence irrégulière; or, jusqu'au 2013, l'éventuelle période d'irrégularité des parents pesait également sur le dossier de naturalisation des enfants, au sens où les années d'irrégularité des parents n'étaient pas comptabilisées non plus aux fins de la naturalisation des enfants. Si la loi de 2013 a assoupli cette condition, on estime toujours que, chaque année, entre 35 et 37% des jeunes ayant droit à la citoyenneté italienne *jure soli* ne peuvent pas y accéder à cause de ces prérequis (Morozzo della Rocca 2015, p.137).

⁴⁶¹ Ces critères sont d'ailleurs encore plus restrictifs que ceux contenus dans la loi de 1912, qui permettait à tout étranger d'obtenir la nationalité italienne à condition de résider « depuis au moins cinq ans dans le Royaume » (art. 4, co. 2)

⁴⁶² Il n'y a aucun automatisme en ce sens, à la différence du cas français.

Une fois majeurs, les étrangers non-communautaires nés en Italie sont sujets aux mêmes normes qui s'appliquent à tout autre étranger adulte présent sur le territoire italien (et cela jusqu'à leur éventuelle naturalisation). Le fait qu'ils soient nés en Italie et qu'ils aient grandi dans ce pays ne fait pas de différence à ce niveau : ils devront demander un titre de séjour (*permesso di soggiorno*), à renouveler régulièrement, avec par ailleurs l'enregistrement des empreintes digitales à chaque renouvellement (cela depuis la loi Bossi-Fini, n.189 du 30 juillet 2012). À défaut, ces personnes risquent d'être « rapatriées dans le pays d'origine », alors même qu'elles n'ont souvent aucun lien linguistique ou socio-culturel avec les pays d'origine de leurs parents (Colombo et al. 2009). Soulignons aussi que les résidents extra-européens, même lorsqu'ils détiennent une carte de séjour à durée indéterminée, ne jouissent d'*aucun* droit politique, y compris au niveau local, tout en étant sujets aux obligations contributives. Le nombre de personnes dans cette situation a été en augmentation constante au cours des dernières années. Depuis les années 2000, on assiste en Italie à l'augmentation des résidents étrangers et, avec eux, des enfants nés en Italie de parents étrangers résidant en Italie. L'incidence des enfants de « deuxième génération » sur le total des naissances est passée de 4,0% en 1999 à 15% en 2012 (ISTAT 2013). De même, le nombre d'enfants étrangers résidents dans le pays a quintuplé au cours de la décennie 2000-2010.⁴⁶³

Grafico 3. *Minori stranieri residenti in Italia (2000-2011)*

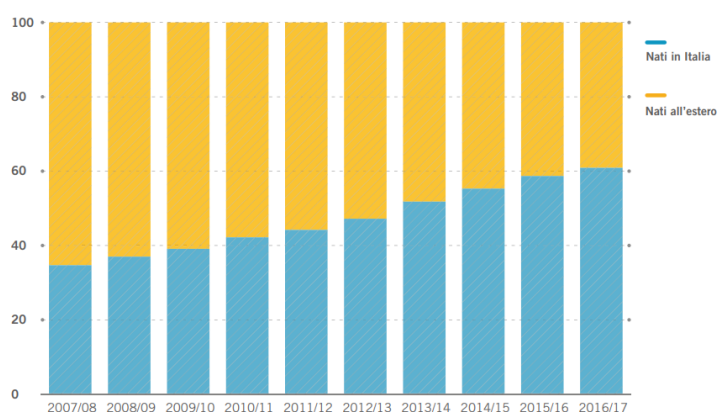


Fonte: Elaborazione Cittalia su dati ISTAT

Figure 41 - Mineurs étrangers résidents en Italie (2000-2011). Source : Volpe 2014

⁴⁶³ Un point à part mérite d'être fait concernant le statut légal des populations Rom et Sinti, dont seulement une minorité est de nationalité italienne : d'après le rapport statistique du Sénat au sujet de la « population Gitane, Sinti, Rom et Caminanti » en Italie, des 170,000 individus concernés, environ 70,000 seraient de nationalité italienne ; environ 90,000, immigrés en Italie autour des années 1990 en provenance des Balkans, seraient de nationalité extra-européenne (bien qu'environ deux tiers de ce groupe soient nés en Italie) ; et un plus petit groupe, de migration plus récente, serait formé de citoyens européens, pour la plupart de nationalité roumaine (Baldoni 2012, p.171-2). Pour les nés en Italie, reste la possibilité de demander la nationalité entre la 18ème et la 19ème année de vie, avec toutefois la difficulté de prouver leur résidence légale pendant ces 18 ans, particulièrement difficile pour les habitants des campements (« campi nomadi »), qui représentent aujourd'hui un tiers de la population Rom et Sinti en Italie (Enwereuzor et Di Pasquale 2009). Les campements restent en effet la solution la plus commune employée par les autorités italiennes afin de loger cette population, dont le « nomadisme par nature » et l'« identité nomade » sont autant supposés que naturalisés par les politiques italiennes en matière (Dell'Agnese et Vitale 2007 ; Sigona 2007 ; Enwereuzor et Di Pasquale 2009 ; Baldoni 2012, p. 179). Bien que la Stratégie nationale d'inclusion des Rom, Sinti et Caminanti, approuvée par le gouvernement italien en 2012, prévoit la participation active des associations Rom avec un rôle de concertation, l'Associazione Nazione Rom dénonce le non-respect de cette directive dans les faits : presque aucune des instances de concertation régionales ne prévoit la présence de représentants de la communauté Rom (Baldoni 2012 ; Cillo 2016).

Figura 32. Incidenza dei nati in Italia sul totale degli alunni stranieri.



Anni scolastici dal 2007-2008 al 2016-2017. Valori percentuali.

Fonte: Caritas e Migrantes. XXVII Rapporto Immigrazione 2017-2018. Elaborazione su dati MIUR.

Figure 42 - Incidence des nés en Italie sur le total des élèves étrangers ; source : Caritas et Migrantes, Rapporto Immigrazione 2017-2018

Les critères très restrictifs en matière de naturalisation des étrangers nés en Italie contrastent avec la facilitation des naturalisations *jure sanguinis* pour les descendants d'émigrés italiens à l'étranger. La législation du 1992, comme celle du 1912, prévoit en effet que l'acquisition de la citoyenneté s'effectue avant tout par descendance. Par rapport à celle du 1912, la loi du 1992 renforce d'ailleurs ce principe en ce qui concerne la reconnaissance et la re-acquisition de la citoyenneté de la part d'étrangers pouvant prouver un lien de sang avec le pays. Concrètement, des descendants de deuxième, troisième ou quatrième génération (voire plus) d'émigrés italiens à l'étranger peuvent acquérir la citoyenneté italienne en bénéficiant d'un parcours facilité par rapport à celui qui est prévu en cas de naturalisation ordinaire : il suffit de démontrer la descendance directe d'un ascendant italien et l'absence d'interruption dans la transmission de la citoyenneté ; au cas où ce deuxième critère ne soit pas rempli, les étrangers d'ascendance italienne peuvent acquérir la citoyenneté avec 3 ans de résidence dans le pays (voire 2 si cela se passe avant la majorité), ce qui correspond aux délais de naturalisation *jure domicilii* les plus brefs prévus par la loi italienne.⁴⁶⁴

Par comparaison avec le droit français, nous constatons donc non seulement que la citoyenneté en Italie est fondée sur des critères familistes et héréditaires, mais aussi en quoi elle en ressort

⁴⁶⁴ Lors de notre retour sur le terrain en 2022, nous avons remarqué l'existence d'une communauté croissante de ressortissants d'Amérique Latine séjournant temporairement à Raguse afin de remplir les conditions de résidence dans le pays et faire la demande de nationalité. Si ce phénomène n'est pas nouveau en Italie, il semblerait être relativement nouveau pour Raguse, facilité sans doute par l'instauration du télétravail suite à la pandémie de Covid-19, qui rend parfois la permanence à l'étranger, même de longue durée, plus facile pour certains professionnels.

profondément *naturalisée et biologisée*, d'une façon qui la rend proche d'une conceptualisation raciale. L'acquisition de citoyenneté italienne depuis l'étranger confère d'ailleurs aux personnes concernées plusieurs droits civiques, notamment le droit de vote et de représentation politique en Italie, ainsi que de libre circulation dans l'Union Européenne⁴⁶⁵, tout en ne leur imposant pas les mêmes devoirs auxquels sont sujets les étrangers résidant dans le pays (tels que l'obligation d'impôts).

Or, comprendre ces différentes configurations légales permet de comparer correctement les données statistiques en matière d'acquisition de la citoyenneté dans les deux pays, sans tomber dans une comparaison « terme à terme » qui ne tiendrait pas compte des particularités structurelles qui expliquent ces données (Schultheis 1989, p. 224). En effet, sur la base des données agrégées, nous pourrions initialement être tentés de conclure que le taux de naturalisation dans les deux pays soit relativement similaire. Rappelons avant tout que les deux pays ont une population nationale et étrangère résidente comparable : sur une population globale respective de 60.6 et 65.0 millions, en 2010 l'Italie et la France comptaient respectivement 7,5% et 5.9% de résidents étrangers.

Si l'on regarde l'ensemble des acquisitions de citoyenneté pour les deux pays, le nombre d'acquisitions de citoyenneté italienne est aujourd'hui supérieur à celui des acquisitions de citoyenneté française. Depuis plusieurs années, les données publiées par Eurostat placent en effet l'Italie en première position en Union Européenne par nombre de « nouveaux citoyens ». Par exemple, le rapport Eurostat 2020 indiquait que : « La plupart des nouvelles citoyennetés en 2020 ont été accordées par l'Italie (131 800, ou 18 % du total de l'Union Européenne) », alors que la France était en quatrième position, avec 86,500 nouveaux citoyens, soit 12% du total européen. Ces données sembleraient d'ailleurs confirmées sur la durée : si la tendance a longterm était inverse, depuis 2013 le nombre d'acquisitions de citoyenneté italienne est supérieur aux acquisitions de citoyenneté française, comme indiqué dans le tableau ci-dessous.⁴⁶⁶

Total number of acquisitions of citizenship, 2009-2020 (1 000)												
	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
EU*	566.1	619.8	607.1	626.9	771.7	762.1	721.7	843.9	700.6	672.3	706.4	729.0
France	135.9	143.3	114.6	96.1	97.3	105.6	113.6	119.2	114.3	110.0	109.8	86.5
Italy	59.4	65.9	56.2	65.4	100.7	129.9	178.0	201.6	146.6	112.5	127.0	131.8

Figure 43 – Nombre total d'acquisitions de citoyenneté (2009-2020). Source: Eurostat (*migr_acq*)

⁴⁶⁵ Ainsi que des formes d'assistance économique via le réseau consulaire, voir note de bas de page 37 dans Volpe 2014, p.53.

⁴⁶⁶ Une baisse considérable des naturalisations se registre en France depuis 2011, lorsque la procédure qui était auparavant gérée au niveau national est confiée uniquement aux Préfectures, donnant lieu à un déséquilibre entre régions.

Il est toutefois nécessaire de prendre en compte les *modalités* d'acquisition de la citoyenneté dans les deux pays. Les chiffres en détail montrent que le nombre d'acquisitions de citoyenneté italienne depuis l'Italie pour des raisons différentes du mariage continue de monter, preuve s'il en est que la présence étrangère dans le pays est désormais stable. Cependant, le nombre de naturalisations *depuis le territoire italien* est souvent inférieur au nombre d'acquisitions de citoyenneté italienne *depuis l'étranger*. En 2010, par exemple, 77.000 étrangers ont acquis la citoyenneté italienne depuis l'étranger vis-à-vis des 66.000 acquisitions depuis l'Italie (Caritas et Migrants 2012). En regardant de plus près, nous verrons que la plupart des acquisitions depuis l'étranger ont concerné des citoyens Argentins (29.454) et Brésiliens (18.412), deux des principaux pays d'émigration italienne : il s'agit donc d'acquisitions de citoyenneté *jure sanguinis*. En comparaison, parmi les acquisitions de citoyenneté italienne en Italie *jure domicilii*, les nations étrangères les plus représentées sont le Maroc et l'Albanie, avec un nombre de naturalisations bien inférieur non seulement à celui d'Argentine et Brésil, mais aussi au nombre de Marocains et d'Albanais légalement résidents dans le pays (pour le Maroc, 6.952 naturalisations sur 454.424 résidents réguliers, soit le 1,5%; pour l'Albanie, 5.628 naturalisations sur 482.627 résidents, soit le 1,16%).

Tabella 3. *L'origine geografica dei nuovi cittadini in Italia e all'estero (2010)*

	Marocco	Albania	Romania	Perù	Brasile	Tunisia
Acquisizioni cittadinanza in Italia (ex artt. 5 e 9) Tot: 40.223	6.952 (resi- denti 452.424)	5.628 (resi- denti 482.627)	2.929 (resi- denti 968.576)	1.377 (resi- denti 98.603)	1.313 (resi- denti 46.690)	1.215 (resi- denti 106.291)
	Argentina	Brasile	Canada	USA	Australia	Croazia
Acquisizioni cittadinanza all'estero Tot: 76.874	29.454	18.412	4.255	3.950	2.288	1.759

Fonte: Ministero dell'interno, Ministero degli esteri, ISTAT

Figure 44 - Origine géographique des nouveaux citoyens, depuis l'Italie et depuis l'étranger (2010). source: Volpe 2014

Aujourd'hui, le nombre d'étrangers en Italie est proche de celui des Italiens à l'étranger (respectivement 7,4% et 7,8% de la population totale en 2012 / ISTAT dati et demo istat). De ces derniers, presque 25% résident en Argentine et au Brésil. Soulignons que, entre 2002 et 2012, la

popolazione italiana residente à l'étranger a augmenté d'environ 18%, dont 45% résidant entre Argentine et Brésil (sans qu'il y ait aucune indication d'une augmentation de l'émigration italienne dans ces pays). De même, entre 1998 et 2004, Argentine et Brésil ont représenté plus de 60% des naturalisations italiennes depuis l'étranger (Volpe 2014 ; Bonifazi et Strozza 2005).

Les tableaux suivants fournissent une visualisation utile des conséquences des politiques d'acquisition de la citoyenneté dans différents pays. Si l'on compare l'Italie à la France, nous voyons clairement que l'incidence de personnes nées à l'étranger (ici indiquées comme « *foreign-born* ») ou de parents étrangers (« *foreign background* ») sur la population globale résidente est plus importante en France qu'en Italie (Figure 12). Cependant, l'Italie est le pays ayant le taux d'étrangers le plus élevé dans ces deux catégories (Figure 13), alors qu'il s'agit en France pour la plupart de citoyens français.

Tavola 1: Stranieri, “foreign-born” e persone con “foreign background” in alcuni paesi (Censimento anni 1999-2001)

Paese	Stranier		Foreign-born		Persone con 'foreign background'	
	Val. ass.	% su pop.resid.	Val. ass.	% su pop.resid.	Val. ass.	% su pop.resid.
Italia	1,334,889	2.3	2,240,045	3.9	1,620,671	2.8
Francia	3,258,539	5.6	4,306,094	7.4	5,615,020	9.6
Svezia	477,169	5.4	889,401	10.0	1,162,084	13.1
Stati	18,917,920	6.8	29,984,675	10.8	45,377,355	16.4
Paesi Bassi	661,391	4.1	1,488,697	9.3	2,869,820	18.0
Svizzera	1,495,549	20.5	1,636,398	22.5	2,135,451	29.3
Canada	1,358,870	5.7	5,302,710	22.2	7,321,790	30.6

Fonte: Censimento della popolazione (Current Population Survey negli Stati Uniti), anni 1999-2001

(a) I dati del Canada si riferiscono alla popolazione maggiore di 15 anni.

Figure 44 - Étrangers, « *foreign-born* » et personnes ayant « *foreign background* » dans certains pays, source : Bisogno 2011

Figura 3: Incidenza percentuale degli stranieri in diversi gruppi di persone con background straniero (Censimento anni 1999-2001)

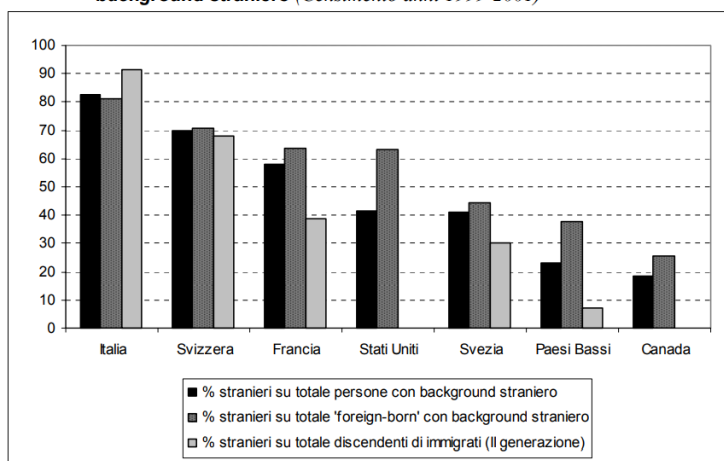


Figure 45 – Incidence d'étrangers dans différents groupes de personnes ayant background étranger – source: Bisogno 2011

Autrement dit, comparée à la France et à d'autres pays d'immigration, autour des années 2000 l'Italie était le pays où les « deuxièmes générations » avaient le taux de naturalisation le plus bas (Bisogno 2011). La différence avec la France devient d'autant plus importante si l'on considère que les données concernant ce pays n'incluent pas les personnes de parents étrangers, dont au moins un né en France, qui – rappelons-le – sont *citoyens français depuis la naissance* (selon le principe du double *jus soli*).

La citoyenneté en Italie apparaît alors comme fondée sur une conception héréditaire et ethno-raciale, ce qui contraste avec la conceptualisation plus « culturelle » de la citoyenneté en France. De façon encore plus fondamentale, ces données montrent que la législation française des dernières années s'est interrogée sur les critères à utiliser pour inscrire dans le droit l'hétérogénéisation croissante de la population du pays. À l'inverse, le législateur italien s'est préoccupé avant tout de préserver l'« italianité » des descendants des ancêtres émigrés à l'étranger, ce qui ne contribue en rien à institutionnaliser l'hétérogénéisation de la population *en Italie*.

La situation n'est évidemment pas stabilisée : des poussées en différentes directions sont toujours repérables. En Italie, d'après un sondage de l'ISTAT en 2011, 72,1% des interviewés se disent favorables à la reconnaissance de la citoyenneté italienne par naissance aux enfants nés en Italie de parents étrangers (ISTAT 2012), bien que le gouvernement actuel ait déjà affirmé son opposition à l'introduction du *jus soli* en Italie. Une proposition de loi a récemment été formulée en proposant de changer les critères de naturalisation pour les personnes ayant fréquenté l'école en Italie : sous le nom de *jus scholae* (ou *jus culturae*), cette proposition de loi visait justement à axer le concept de citoyenneté sur des critères plus « culturels ». La proposition a toutefois été rejetée au Parlement en juillet 2022 : la loi reste donc inchangée pour l'instant. Cependant, le fait même que cette proposition ait été formulée suggère que la sensibilité vis-à-vis de ces sujets est en train de changer, et laisse penser que d'autres démarches en ce sens pourraient émerger à l'avenir : c'était par exemple un des sujets abordés dans la campagne électorale pour les élections politiques nationales de septembre 2022 et, après son élection, la Première Ministre actuelle, Giorgia Meloni, a évoqué la possibilité de l'introduction d'un *jus culturae*, bien qu'avec des critères beaucoup plus restrictifs que ceux qui avaient été proposés par les oppositions. En France aussi, certains groupes politiques demandent de rendre l'acquisition de citoyenneté plus difficile, voire d'abroger le droit du sol ou d'étendre les cas d'application de la déchéance de nationalité, tandis que d'autres dénoncent des procédures discrétionnaires et une législation insuffisante pour éviter une conception de la nationalité comme un gradient (d'après lequel on pourrait être plus ou moins Français).

Dans tous les cas, bien que ces débats ne soient pas arrêtés et qu'il est toujours possible théoriquement d'assister à un renversement de tendance à l'avenir, les réformes juridiques qu'ont eu lieu en France comme en Italie au cours des dernières décennies signalent plutôt une intégration progressive de l'hétérogénéité ethno-raciale dans la conception juridique de la nation. À l'heure actuelle, cette hétérogénéisation est toutefois plus clairement inscrite dans le droit français que dans le droit italien.

Individualisation : le droit sur les discours de haine et la liberté d'expression

Si la liberté d'expression et la liberté d'opinion sont au fondement du projet des démocraties libérales – inscrites dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme déjà en 1948⁴⁶⁷ -, à partir de la seconde moitié du XX siècle les pays d'Europe de l'Ouest commencent à pénaliser les discours de haine et les propos racistes ou négationnistes – définissant ainsi des limites à ces libertés. Nous n'avons pas l'ambition ici de fournir un compte-rendu détaillé des différentes dispositions légales prises par les deux pays au cours des dernières décennies. Il s'agira plutôt de proposer une esquisse des tendances générales qui caractérisent le droit français et italien – mais aussi, plus largement, européen – sur ces questions, ainsi que d'évoquer les principaux points de discussion publique dans les deux pays.

Comme le résume Erik Bleich dans son étude comparative sur les démocraties libérales, « de manière générale, il est devenu beaucoup plus risqué d'exprimer des opinions racistes (ou d'agir en fonction de telles opinions) dans des démocraties multiraciales, pluriethniques, et marquées par la diversité religieuse » (2016, p. 36). S'il est possible d'émettre une telle évaluation générale, c'est que les législations nationales ne peuvent pas être comprises en isolement du droit international. Le Pacte international sur les droits civils et politiques, adopté en 1966 par l'Assemblée générale de l'ONU, établit par exemple que « tout appel à la haine nationale, raciale ou religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence est interdit par la loi » (art. 20 § 2). De même, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, adoptée par l'ONU en 1966 (et entrée en vigueur en 1969), impose aux États qui l'ont ratifiée – dont la France et l'Italie – de « déclarer délits punissables par la loi toute diffusion d'idées fondées sur la supériorité ou la haine raciale, toute incitation à la discrimination raciale, ainsi que tous actes de violence, ou provocation à de tels actes, dirigés contre toute race ou tout groupe de personnes d'une autre couleur ou d'une autre origine ethnique » [article 4 (a)].

⁴⁶⁷ Et en Angleterre, déjà depuis le *Bill of Rights* du 1689.

Déjà dans ces deux textes internationaux, nous observons donc une conception du rapport entre la parole et les actes. Par ailleurs, bien que les deux ne soient promulgués à peu près au même moment, nous observons un léger décalage du périmètre de la législation : le Pacte sanctionne des propos non pas à cause de leur caractère haineux *per se*, mais en raison de leur caractère dangereux, afin de *prévenir* des actes punis par la loi (discrimination, hostilité, violence). La Convention, en revanche, considère aussi les *idées* présupposant une hiérarchie entre les prétendues « races » comme intrinsèquement dangereuses, bien que le danger soit toujours entendu en termes de menace pour l'ordre public et la paix civile (Calvès 2015).

Au fil des années, on assiste à une expansion constante de ces normes. Depuis les années 2000 notamment, que ce soit auprès de l'ONU ou du Conseil de l'Europe, la catégorie « discours de haine » a commencé à inclure de plus en plus d'actes expressifs. Comme l'écrit le juriste Tarlach McGonagle au sujet des normes européennes, le « discours de haine » qualifie aujourd'hui « un large spectre de discours très dévalorisants, allant de la haine à l'incitation jusqu'à l'insulte et à la diffamation, en passant peut-être par des formes exacerbées de préjugés et de prévention » (McGonagle 2013 cité dans Calvès 2015, p. 62). Au niveau international, le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, établi par l'ONU en correspondance de la Convention de 1966, a progressivement étendu l'article 4[a] : de *l'incitation* à la violence et la *diffusion* d'idées fondées sur la supériorité raciale, la norme en vient à déclarer déni punissable aussi l'injure raciste délibérée (en 2000), l'offense involontaire (2003) ou encore les propos stigmatisant ou stéréotypant (2004).

Ces élargissements progressifs du périmètre des « discours de haine » est particulièrement intéressant pour notre analyse dans la mesure où, comme le souligne Gwénaél Calvès, ils signalent un déplacement de perspective : « L'interdiction des 'discours de haine' tend à être envisagée non plus tant d'un point de vue objectif de protection de l'ordre public, que du point de vue subjectif de ceux qui en sont la cible, et s'en trouvent atteints dans leur dignité, leur estime de soi, voire leur sensibilité » (2015, p. 64). Ces évolutions dans les conventions internationales peuvent alors être lues comme la conséquence de poussées progressives des processus de sacralisation de l'individu. Autrement dit, si auparavant l'interdiction des discours de haine était conceptualisée comme un *moyen* pour prévenir des conséquences dangereuses (la violence, la discrimination...), elle est désormais une fin en soi, dans le fait de protéger l'individu (ou le groupe) cible.

Ces dynamiques – européennes et internationales – suggèrent déjà que les processus d'individualisation n'intéressent pas uniquement tel ou tel cadre national, mais qu'il s'agit de poussées plus générales se déployant dans toutes les démocraties libérales contemporaines. Il n'en reste pas moins que ces préconisations ne sont pas également appliquées ou respectées par

tous les pays et que les cadres juridiques nationaux régissant les limites à la liberté de parole ne sont pas tout à fait les mêmes dans les deux pays.

Dans le cas français, la loi qui vient mettre la législation française en conformité avec la Convention internationale de 1966 est la loi Pleven de 1972. Celle-ci sanctionne, outre l'incitation à la haine, aussi la diffamation et l'injure raciste (plus précisément lorsqu'elles visent une personne ou un groupe de personnes « à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée »).⁴⁶⁸ Dans cette même veine, en 1990, la loi Gayssot criminalise les propos négationnistes, notamment les opinions révisionnistes concernant l'existence de l'Holocauste. Elle sera suivie par d'autres lois du même type, dites « mémorielles », comme celle de 2001 sur le génocide arménien de 1915. Le 3 février 2003 voit l'adoption de la « loi Lellouche » visant à aggraver les peines punissant les infractions à caractère raciste, antisémite ou xénophobes. Ensuite, en 2004, la France adopte également une modification ultérieure des lois concernant l'injure et la diffamation publiques : alors que celles-ci sont normalement prescrites après trois mois, ce délai est porté à un an dans les cas où elles ont été proférées en raison de l'ethnie, de la nation, de la race ou de la religion (loi Perben).

Au-delà de ces mesures, plusieurs poussées pour davantage de pénalisation des discours de haine et de la parole raciste ont eu lieu. En 2017, le Parlement français adopte un amendement visant à imposer une peine complémentaire d'inéligibilité publique pour toute personne condamnée de délit d'injure ou de violence à caractère raciste, antisémite ou homophobe, d'apologie du terrorisme, de négationnisme ou de participation à des associations dissoutes. Le Conseil constitutionnel juge toutefois que cette disposition porte une atteinte disproportionnée à la liberté d'expression et la déclare inconstitutionnelle. Une autre proposition dans le même sens est néanmoins avancée en novembre 2021, lorsqu'un groupe de députés présente à l'Assemblée Nationale une proposition de résolution visant à « lutter contre la banalisation des discours de haine dans le débat public ». Plus modestement que l'amendement de 2017, cette proposition invite le garde des Sceaux à « préciser aux juridictions compétentes les conditions d'application de la loi à l'encontre de tout responsable politique ou de toute personne partie prenante du débat politique qui se rendrait coupable des délits [d'injure ou de violence à caractère raciste] et d'examiner la possibilité de retenir la peine complémentaire d'inéligibilité » (Proposition de résolution n°4660).

En 2020, la proposition de loi Avia essayera également d'introduire des sanctions pour les contenus haineux sur internet. Cette proposition visait, entre autres, à obliger les opérateurs de

⁴⁶⁸ Jusqu'alors, « la diffamation ou l'injure, commise envers un groupe de personnes appartenant, par leur origine, à une race ou une religion déterminée » ne pouvait être réprimée que lorsqu'elle avait eu « pour but [...] d'exciter à la haine entre les citoyens ou les habitants » (décret-loi Marchandeau du 21 avril 1939).

plateformes en ligne et les moteurs de recherche à retirer dans un délai de 24 heures, après notification par une ou plusieurs personnes, tout contenu manifestement illicite tel que les incitations à la haine et les injures à caractère raciste. Le Conseil Constitutionnel estime cependant que cet aspect de la proposition serait contraire à la liberté d'expression et de communication⁴⁶⁹ et que d'autres dispositions législatives sont déjà censées permettre de prévenir et de réprimer la diffusion de ce type de propos. Ces dispositions sont donc retirées de la loi. À l'issue de cette proposition, un « Observatoire de la haine en ligne », placé auprès du Conseil supérieur de l'audiovisuel et chargé du suivi et de l'analyse de l'évolution des contenus haineux, sera néanmoins créé.

Ces propositions de pénalisation des discours de haine, tout comme les lois mémorielles, sont loin de faire l'unanimité au sein du débat public et politique français. Ces dispositions ont été accompagnées par de nombreuses polémiques et leur adoption a fait l'objet de plusieurs débats au sein des organes législatifs eux-mêmes. De même, certains remarquent que ces lois sont finalement peu appliquées : elles donnent lieu à très peu de condamnations (Hajjat et al. 2019) et, le cas échéant, imposent des sanctions relativement légères, finissant alors par avoir une fonction purement symbolique (Bleich 2016). Cela étant, les évolutions juridiques des dernières années montrent que de plus en plus de protections sont tout au moins *réclamées* à l'encontre des discours de haine, dans un mouvement d'expansion progressive⁴⁷⁰ (Calvès 2015). De même, si la CNCDH⁴⁷¹ observe « une hausse des actes et discours à caractère raciste » en France (2019) et estime qu'une large partie de ces actes reste non déclarée, échappant ainsi à la Justice, elle remarque néanmoins qu'au cours des dernières années, en lien avec la création de dispositifs facilités, le nombre de signalements a considérablement augmenté (c'est le cas notamment des signalements de contenus haineux en ligne, voir CNCDH 2019, p. 17). Cela suggère donc que, en parallèle d'une évolution de la jurisprudence, nous assistons aussi à une évolution – ne serait-ce que partielle – dans le recours au droit sur ces questions en France.⁴⁷²

Dans le cas italien, l'article n.21 de la Constitution établit que le droit de manifester sa pensée sous quelque forme que ce soit est libre, sauf en cas de délit tel que l'injure, la calomnie, la diffamation, le dénigrement, l'incitation au crime, et cetera.⁴⁷³ Cependant, alors que le délit d'injure faisait autrefois l'objet d'une sanction pénale (avec la possibilité d'une peine de prison jusqu'à 6 mois),

⁴⁶⁹ Remarquant également que : « Cette atteinte serait également disproportionnée dans la mesure où la brièveté du délai laissé aux opérateurs pour procéder à ce retrait, couplée à la difficulté pour eux de déterminer si des propos sont ou non manifestement illicites, les incitera à retirer tout contenu signalé comme potentiellement illicite. »

⁴⁷⁰ D'autres protections juridiques similaires se sont ajoutées au cours des dernières années à l'encontre du même type de propos tenus à raison du sexe, de l'orientation sexuelle ou du handicap (2004), de l'identité sexuelle (2012), puis de la « précarité sociale » (proposée en mars 2015 mais finalement pas approuvée par le Sénat en juin de la même année).

⁴⁷¹ Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme

⁴⁷² Et possiblement une augmentation de la sensibilité générale sur ces questions.

⁴⁷³ « *Tutti hanno diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione* » (Constitution italienne, article 21).

depuis 2016 (*Decreto svuota carceri*), ce délit a été dépénalisé, faisant désormais l'objet d'une simple sanction civile.

Comme nous l'avons dit, l'Italie a ratifié la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale de 1966. La loi qui vient mettre la législation italienne en conformité avec cette Convention est la *Legge Reale* de 1975, criminalisant la propagation d'idées fondées sur la supériorité ou la haine raciale ou ethnique, l'incitation à commettre ou la commission d'actes de discrimination, ainsi que l'incitation à la violence ou les actes de provocation à la violence pour des motifs raciaux, ethniques, nationaux ou religieux (avec une formulation qui rappelle de très près celle de la Convention). Il faut toutefois attendre jusqu'au 1993 (*Legge Mancino*) pour que les manifestations extérieures et l'affichage d'emblèmes et de symboles racistes soient criminalisés et qu'un fondement racial, ethnique, national ou religieux soit reconnu comme une circonstance aggravante pour tout délit. De même, ce ne sera pas avant 2008 (voire 2016 pour l'approbation définitive) que le négationnisme de l'Holocauste et d'autres génocides soit reconnu comme circonstance aggravante des délits punis par la loi de 1975. En 2011, l'Italie signe le Protocole additionnel à la Convention de Budapest sur la criminalité informatique, qui invite les États à ériger en infraction pénale la diffusion informatique de matériel raciste et xénophobe, au moins dans les cas où ce matériel encourage ou incite à la violence ; les menaces et insultes racistes et xénophobes ; la négation, la banalisation, l'approbation ou la justification d'un génocide ou de crimes contre l'humanité. La ratification de ce Protocole est néanmoins toujours en attente.

Cette courte esquisse de la législation italienne en matière de parole raciste et discours de haine montre que l'Italie manifeste des tendances similaires à la France dans les processus d'évolution juridique – qui, comme nous le rappelions plus haut, sont communes à la plupart des démocraties libérales. Cependant, nous pouvons aussi remarquer des différences. D'une part, la législation italienne en matière a eu tendance à changer plus lentement que la législation française. D'autre part, des différences de fond persistent : alors que la loi Gayssot (1990) établit le négationnisme comme un délit à part entière, la loi italienne de 2008 le considère une simple circonstance aggravante. De même, l'abrogation du délit d'injure du code pénal en 2016 fait que l'injure, même lorsqu'elle est aggravée par un but de discrimination et/ou proféré en raison de haine raciale, n'est plus un délit (ce qui a été confirmé par une décision de la Cour de Cassation en 2019)⁴⁷⁴ – tandis qu'en France l'injure raciste reste un délit pénal (article R.625-8 du code pénal).

L'Italie est donc intéressée par les mêmes poussées d'individualisme normatif, y compris au niveau juridique, mais à un degré moindre que la France. Nous pouvons en effet voir la progression

⁴⁷⁴ La discrimination, la diffamation et la *propagande* de racisme ou de haine raciale, en revanche, relèvent toujours du droit pénal.

de la législation sur la parole raciste et les discours de haine à partir de deux focales : d'une part, nous l'avons dit, il s'agit d'une expansion de la sphère de protection de l'individu, en lien avec la théorie durkheimienne de la sacralisation de la personne ; d'autre part, il s'agit d'affirmer que le processus de sacralisation dépasse toute frontière ethno-raciale : il est, autrement dit, propre à la *personne* et non au *citoyen*. Il s'agit donc à la fois d'une reconnaissance de l'hétérogénéisation de la société et une poussée d'égalisation entre les groupes qui la composent.

Égalisation : le droit contre les discriminations

Comme dans le cas de la législation sur les discours de haine, le droit à la non-discrimination figure parmi les droits fondamentaux reconnus par les conventions internationales : de la Déclaration universelle des droits de l'homme jusqu'à la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, en passant par la Charte des droits fondamentaux de l'Union Européenne (art. 21) et le Traité sur le fonctionnement de l'Union (art. 10). La législation pour la lutte aux discriminations inclut à la fois l'interdiction d'actions discriminatoires et la diffusion d'idées ou l'incitation aux comportements discriminatoires (dont font partie aussi les articles contre les discours de haine et la parole raciste, analysés plus haut).

En France, l'article premier de la Constitution de 1958 dispose que « la République (...) assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race ou de religion » et l'article 225-1 du code pénal qualifie de discrimination « toute distinction opérée entre les personnes physiques à raison de leur origine, de leur sexe, [...] de leur handicap, [...] de leur orientation ou identité sexuelle, de leur âge, [...] de leur appartenance ou de leur non-appartenance, vraie ou supposée, à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée ».

Jusqu'à environ les années 1990, les politiques antidiscriminatoires françaises étaient axées sur l'acquisition de la citoyenneté française. Comme beaucoup d'auteurs le remarquent, le fondement de la politique officielle française a longtemps été une forme de républicanisme assimilationniste : « les immigrés sont censés devenir français par l'accès égal aux institutions neutres de la République (par exemple les écoles), par leur insertion dans le marché du travail et leur participation dans les organisations sociales » (Guiraudon 2006, p. 270). Plusieurs organismes consultatifs sont créés au fil des années 1980 pour systématiser la conception française de l'intégration, dont notamment la Commission de la nationalité (1988) et le Haut Conseil à l'intégration (1991). Ce dernier formula la définition suivante :

L'intégration consiste à susciter la participation active à la société tout entière de l'ensemble des femmes et des hommes appelés à vivre durablement sur notre sol en acceptant sans arrière-pensées que subsistent des spécificités notamment culturelles,

mais en mettant l'accent sur les ressemblances et les convergences dans l'égalité des droits et des devoirs, afin d'assurer la cohésion de notre tissu social. [...] Elle postule la participation des différences à un projet commun et non, comme l'assimilation, leur suppression ou, à l'inverse, comme l'insertion, la garantie protectrice de leur pérennisation. (HCI 1993, p. 8).

La notion d'intégration en France est ainsi étroitement liée à un objectif d'égalisation (Guiraudon 2006) et de cohésion nationale. Il ne s'agit donc pas de reconnaître, protéger ou (encore moins) célébrer la différence, mais de prôner, au moins en public, pour la mise en avant des « ressemblances et des convergences » (les spécificités ethno-raciales devant rester dans la sphère privée, comme l' « affaire du foulard » en 1989 avait déjà fini par l'affirmer). Jusqu'à ce moment, la responsabilité de l'intégration pèse uniquement sur les individus immigrés.

Déjà dans la deuxième moitié des années 1980, suite aussi à la marche pour l'égalité (ou « marche des Beurs ») qui s'était déroulée au niveau national entre le 15 octobre et le 3 décembre 1983, de premières poussées contre des décisions politiques vues comme discriminatoires commencent à avoir lieu. En 1985, par exemple, le conseil municipal de Paris introduit une allocation réservée exclusivement aux citoyens français visant à assurer un congé parental d'éducation pour le troisième enfant. Très rapidement, cette décision est contestée et annulée par le tribunal administratif de Paris. En 1989, en appel, le Conseil d'État confirmera cette annulation, soulignant l'importance de respecter strictement le principe d'universalité des droits. En janvier 1990, le Conseil Constitutionnel annule une nouvelle mesure visant à étendre l' « allocation adulte handicapé » aux seuls ressortissants de l'Union européenne (mais pas à tous les étrangers). Cette mesure est encore une fois annulée car interprétée comme une discrimination incompatible avec les principes constitutionnels d'égalité. De même, en 1992, on assiste à la création d'une Commission nationale consultative des gens du voyage afin d'assurer leur insertion dans la communauté nationale.

Vers la fin du XX siècle et au début des années 2000, en lien avec l'adoption des directives européennes, que le paradigme de l' « intégration » laisse la place à celui de l'anti-discrimination (Fassin 2002). Dès 1997, le gouvernement français place « la réduction des discriminations au premier plan de la politique d'intégration de la France » (Guiraudon 2006, p. 281). En 1999, la Ministre du Travail de l'époque, Martine Aubry, reconnaît et condamne officiellement les discriminations ethno-raciales au travail comme une violation du principe d'égalité défendue par la République française. La même année voit la création des Commissions départementales d'accès à la citoyenneté (CODAC), ayant pour tâche de protéger les personnes issues de l'immigration de toute discrimination notamment en matière d'embauche (Bertossi 1999), et le Groupe d'étude sur les discriminations (GED), qui sera rapidement rebaptisé Groupe d'étude *et de lutte contre* les discriminations (GELD) et qui consacre ses premières études aux discriminations

dans l'accès à l'emploi et au logement – à la fois en ce qui concerne le secteur privé et public.⁴⁷⁵ En 2000, les ministres français – avec leurs homologues italiens et belges – demandent à leurs gouvernements respectifs l'adoption rapide des propositions de la Commission européenne dans le domaine de la lutte contre la discrimination, afin de « promouvoir une Europe diversifiée, multiculturelle, avec une égalité des chances pour tous les citoyens, sans discrimination sur la base du sexe, de l'origine, de la race, de la religion, de l'opinion, de l'âge ou d'un handicap » (Aubry 2000). Ce changement de paradigme – de l'intégration à la non-discrimination – fait que la responsabilité se voit transférée des individus immigrés à la société d'accueil : les institutions et les citoyens français sont responsables de la situation des immigrés (Fassin 2002, p. 407).

Entre 2001 et 2008, le gouvernement français passe plusieurs lois contre la discrimination en lien direct avec les normes européennes 2000/43/EC et 2000/78/EC. Le 16 novembre 2001, la France adopte la loi relative à la lutte contre les discriminations au travail. La même année, le « Fond d'action sociale pour les travailleurs immigrés et leurs familles » devient le « Fond d'action et de soutien pour l'intégration *et la lutte contre les discriminations* ». Très rapidement, le droit de la non-discrimination est progressivement étendu aux rapports locatifs et à la relation de soin (17 janvier et 4 mars 2022). C'est d'ailleurs « la notion même de discrimination qui se trouve progressivement étendue » (Calvès 2008), avec l'introduction de la « discrimination indirecte⁴⁷⁶ » en 2002.⁴⁷⁷ S'agissant de juridictions civiles, les personnes estimant être victimes de discrimination en matière d'emploi ou d'accès au logement n'ont plus à prouver la discrimination : c'est au bailleur ou à l'employeur de prouver l'absence de discrimination. En matière pénale, c'est en revanche encore la victime qui doit prouver la discrimination (directe et intentionnelle), même si Calvès remarque que depuis le début des années 2000 les juridictions « accueillent de plus en plus volontiers la technique du *testing*⁴⁷⁸ » (2008, p. 36).

Le 9 mars 2004 voit l'adoption de la « loi Perben II », qui alourdit les sanctions pénales auxquelles s'exposent les auteurs de discrimination. En 2004, la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE) est créée en tant qu'autorité administrative indépendance, bien que certains auteurs soulignent la faiblesse de moyens qui sont accordés à ces

⁴⁷⁵ Bien que leur mission soit principalement d'étude et/ou de récolte de signalements et de diffusion des informations sur les procédures judiciaires, sans véritable prise en charge des problèmes signalés.

⁴⁷⁶ Une norme ou une pratique qui, dans son contenu, ne distinguent pas entre les individus sur la base d'un critère illégitime, mais qui se révèle discriminatoire dans ses effets, parce qu'elle désavantage les personnes d'une certaine origine. Par ailleurs, « que le responsable de la mesure ait eu ou non l'intention d'exclure ou de défavoriser les personnes concernées importe peu : c'est l'impact objectif de la mesure qui détermine le constat de discrimination » (Ringelheim 2018, p. 89).

⁴⁷⁷ Et de nombreuses autres mesures qui interdisent les discriminations en fonction de l'orientation sexuelle, l'apparence physique, l'âge, le patronyme (2001), les caractéristiques génétiques (2002), la grossesse (2006), etc.

⁴⁷⁸ Méthode pour constater les discriminations consistant à comparer les réactions d'un tiers envers deux individus présentant des caractéristiques similaires (telles que le niveau d'éducation, l'expérience professionnelle, les compétences interpersonnelles, etc.), mais différant par une variable spécifique (susceptible d'engendrer une discrimination potentielle, comme l'origine ethnique, le handicap, la religion, l'âge, le sexe, l'orientation sexuelle, etc.).

instances (Guiraudon 2006). Au cours de ces années, le leitmotiv des propositions de modernisation de l'administration publique tourne autour d'une institution « à l'image de la population », c'est-à-dire reflétant la « diversité » de la population française (Calvès 2005). La loi sur l'égalité des chances est adoptée en 2006. Puis, en 2008, une autre loi est adoptée intégrant diverses dispositions d'adaptation au droit communautaire dans le domaine de la lutte contre les discriminations (Calvès 2008). Cette même année, le 11 janvier 2008, le Président Nicolas Sarkozy évoque même une révision du préambule de la Constitution pour permettre l'extension de la logique de quotas pour permettre de la discrimination positive sur des fondements ethniques. Cette proposition sera finalement rejetée par le rapport rendu par le comité d'étude présidé par Simone Veil, qui jugera « impossible d'élaborer un système de critères acceptables des origines , familiales ou plus généralement biographiques », en ajoutant qu'une telle politique risquerait d'entraîner des effets pervers : « au mieux un affaiblissement du vivre-ensemble; au pire une montée des tensions et des ressentiments communautaires » (cité dans Van Eeckhout 2008).

L'une des particularités de la législation anti-discriminatoire en France est en effet son interaction avec la philosophie *colorblind* qui caractérise la tradition républicaine (Simon et Sala Pala 2010). Si celle-ci « ne prend pas en considération la race, l'ethnicité, la religion ou l'origine nationale pour définir les termes de l'appartenance à la communauté politique », cela implique un espace public « délibérément aveugle à ce type de différences » (Sabbagh 2004, p. 116). Comme nous l'avons déjà évoqué⁴⁷⁹, cela a longtemps été compris comme l'interdiction ne serait-ce que de « nommer » les groupes discriminés (Ringelheim 2018), dans l'esprit de défendre l'égalité entre les citoyens et l'unité de la nation en invisibilisant ces différences (Calvès 2002 ; Schnapper 1994). Le paradigme *colorblind* a donc eu un impact important dans la mise en œuvre des politiques anti-discriminatoires, du moment où la tentative a été d'assurer l'égalité des chances tout en évitant de cibler (explicitement) de groupes spécifiques à partir de critères ethno-raciaux.⁴⁸⁰

L'un des exemples les plus éloquents est celui des « politiques de la ville » qui, dans leurs différentes déclinaisons au fil des années, se rapprochent de ce que l'on pourrait appeler des politiques de discrimination positive (Calvès 2004 ; Sabbagh 2004). Cependant, le critère sur la base desquels les destinataires de ces politiques sont identifiés n'est pas l'appartenance ethno-raciale, mais le lieu de résidence : c'est donc les habitants des zones défavorisées d'un point de vue socio-économique qui bénéficient de financement public supplémentaire. Officiellement, les immigrés et leurs descendants ne sont donc pas ciblés. Cela à la différence des femmes, par exemple, qui peuvent faire l'objet d'un système explicite de quotas. Cependant, étant donné que les critères qui sous-tendent la définition d'une zone comme « défavorisée » coïncident souvent

⁴⁷⁹ Dans l'introduction, puis notamment dans les chapitres 3 et 6.

⁴⁸⁰ On est donc à l'opposé du cas, par exemple, des États-Unis, où l'utilisation officielle des catégories raciales a précédé de 300 ans la législation anti-discriminatoire (Morning et Sabbagh 2005)

avec les groupes d'immigrés ou de descendants d'immigrés, les bénéficiaires de ces politiques sont – quoiqu'indirectement et implicitement – des groupes ayant des propriétés ethno-raciales spécifiques (Calvès et Sabbagh 1999 ; Sabbagh 2004).

L'efficacité de ces mesures pour contrer les discriminations fait encore aujourd'hui l'objet de beaucoup de débats en France. Concernant les politiques publiques, plusieurs analystes regrettent par exemple que le discours officiel tend à invisibiliser les discriminations ethno-raciales au profit des seules discriminations socio-économiques (Escrafé-Dublet et Hamidi 2023). D'autres évoquent la difficulté, dans le cas français, d'honorer pratiquement le principe de non-discrimination, car : « le passage à une phase d'action centrée sur des actions positives s'attaquant aux discriminations systémiques (...) réclame des outils qui ne sont pas disponibles dans le contexte français. En particulier, il faut pouvoir identifier les populations potentiellement discriminées et construire des statistiques montrant leur situation dans les différents domaines de la vie sociale » (Simon 2015, p. 88).

En 2000, la juriste Gwénaél Calvès faisait état d'un mouvement officiel-officieux qui aurait été en train d'ébranler « profondément » la composante *colorblind* du modèle républicain. Elle écrivait que : « La rupture symbolique est incontestable : au nom de la lutte contre le racisme, la prise en compte par les pouvoirs publics d'un critère naguère innommé et innommable – le critère ethnique – est en voie de légitimation » (Calvès 2000, p.79). La suite des modifications juridiques a plutôt eu tendance à suggérer l'inverse. En juillet 2019, par exemple, les députés français décident à l'unanimité de supprimer le mot « race » du premier article de la Constitution, au motif que le terme est « scientifiquement infondé », suggérant ainsi un attachement encore très fort à l'idéologie *colorblind*.

Plusieurs auteurs font alors remarquer à juste titre que les politiques anti-discriminatoires annoncées dans les premières années 2000 n'ont pas forcément été suivies d'actions réelles. Les « chartes de la diversité » (ou « de l'égalité ») au sein des entreprises, par exemple, ne peuvent pas suffire à redresser les discriminations systémiques en l'absence de données chiffrées pouvant objectiver les situations d'inégalité (Simon 2015). En 2015, l'article 24 de la loi « Égalité des chances » imposant aux entreprises de plus de cinquante salariés de recruter par CV anonyme est abrogé. Les émeutes de 2005 ont recadré le débat public en termes de risques de communautarisme, tout comme les attentats terroristes de 2015 ont eu tendance à le re-axer autour de programmes de déradicalisation, impliquant une nouvelle inversion de tendance de la responsabilisation de la société à la responsabilisation des groupes marginalisés (Simon 2015 ; Escrafé-Dublet et Hamidi 2023). Une « régression » de la législation française semblerait donc être à l'œuvre, bien que certains acquis paraissent très difficiles à remettre en cause :

Les fantasmes de retour à une société d'avant les migrations postcoloniales se diffusent : renverser les courbes, infléchir les évolutions, sortir du mouvement du monde. Déporter massivement les Musulmans répond Éric Zemmour qui ne craint pas de franchir le point Godwin. Redistribuer les budgets publics et les aides sociales en priorité aux petits Blancs ajoute le Front national et les défenseurs de la France périurbaine. Revenir sur le droit du sol, interdire les doubles nationaux, dénaturaliser les délinquants et les Musulmans radicalisés rêve la droite républicaine. *Personne n'est vraiment dupe de la faisabilité de ces projets réactionnaires* dont l'enjeu consiste essentiellement à rétablir les hiérarchies, construire des frontières intérieures dans la citoyenneté, assigner des positions subalternes en fonction de l'origine et de la couleur et maintenir dans les marges les habitants des quartiers populaires (Simon 2015, p. 95, c'est nous qui soulignons).

Le 24 août 2021 voit aussi la promulgation d'une loi confortant le respect des principes de la République ayant pour objectif de lutter contre le séparatisme et les atteintes à la citoyenneté. Entre autres, la nouvelle loi vise à renforcer la « laïcité » et la « neutralité » au sein des services publics, et introduit un nouveau « délit de séparatisme » pour « protéger les élus et agents publics contre les menaces ou violences pour obtenir une exemption ou une application différenciée des règles du service public ». De même, la loi augmente la peine en cas de provocation à la discrimination, à la haine ou à la violence commise par un ministre des cultes (loi n. 2021-1109)

Si le débat autour de l'efficacité de ces différentes réformes législatives est encore très ouvert, on ne peut donc pas nier que la problématique des discriminations ethno-raciales est au cœur du débat politico-législatif français depuis désormais plusieurs décennies. Comme le rappelle l'historien Gérard Noiriel, la lutte contre les discriminations ethno-raciales, qui était auparavant l'apanage de la gauche et des organisations antiracistes, est désormais devenue un thème consensuel (Noiriel 2006, p.175). Les figures qui militent pour le maintien des principes *colorblind* sont nombreuses, tout comme celles qui dénoncent les limites de cet aveuglement volontaire pour lutter efficacement contre les discriminations. Mais si l'on fait un pas de côté sur ce débat, il s'agit d'un différend qui tourne autour des *moyens* les plus à même de conduire à moins de discriminations. De façon encore plus générale,

Or, encore une fois la situation italienne diffère partiellement du cas français. Depuis 1948, la Constitution italienne garantit, dans son article 3, l'« égalité des individus sans distinction de sexe, de race, de langue, de religion⁴⁸¹, d'opinion politique, de situation personnelle et sociale ». La première loi qui, dans le système juridique italien, a stigmatisé la discrimination raciale dans le cadre du droit pénal, bien qu'accessoirement (au sein d'une loi interdisant la réorganisation du

⁴⁸¹ Si la laïcité est formellement l'un des principes fondamentaux de la République Italienne, d'importantes controverses ont eu lieu au cours des dernières années concernant par exemple l'exposition du crucifix dans les écoles (ce qui avait été établi par décret pendant l'ère fasciste). En 1988, le Conseil d'État se prononce en faveur de la présence de crucifix dans les classes d'école, puis en 1997 la Cour constitutionnelle s'y oppose. En 2009, la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg juge que la présence de crucifix dans les salles de classe constitue « une violation du droit des parents d'éduquer leurs enfants conformément à leurs convictions » et une violation de la liberté de religion des élèves. Cependant, en 2011, la Grande Chambre de la Cour européenne des Droits de l'Homme, acquitte l'Italie.

parti fasciste), a été la « loi Scelba » de 1952. C'est cependant la loi n. 40 de 1998 qui introduit des dispositions spécifiques en matière de discriminations raciales et ethniques, à peu près au même moment que la France prend des dispositions similaires.

En 2003, le Ministère de l'égalité des chances (*Ministero delle Pari Opportunità*) établit l'Office national de lutte contre la discrimination raciale (UNAR) afin de transposer la directive européenne 2000/43/EC (qui obligeait les États européens à désigner une institution pour promouvoir l'égalité). À la différence de ce qui était demandé par la directive européenne, toutefois, en Italie, la responsabilité de la preuve de la discrimination retombe exclusivement sur la victime. C'est seulement en 2008, suite à l'engagement d'une procédure d'infraction à l'encontre du gouvernement italien de la part de la Commission européenne, que l'Italie a dû introduire le renversement de la charge de la preuve. Plusieurs analystes remarquent d'ailleurs que non seulement les moyens attribués à UNAR sont tels que son efficacité est très limitée, mais aussi que l'institution n'est pas aussi autonome et indépendante des organes du gouvernement national que la directive européenne le demandait (Lombardo et Del Giorgio 2013).

La situation entre les deux pays diffère également en ce qui concerne l'accès aux prestations sociales. En Italie, celles-ci sont très largement réservées aux citoyens italiens et communautaires, entraînant de facto une discrimination légale sur la base de la nationalité. Dans une étude sur les prestations de sécurité sociale visant à aider économiquement les travailleurs et les familles, Perocco souligne par exemple que la loi sur l'immigration n. 40 de 1998 « produit une stratification du statut juridique des immigrés qui conduit à la création de plusieurs catégories d'immigrés avec des droits différents. (...) La plupart des droits sociaux des immigrés découlent de l'emploi, de la possession d'un titre de séjour et du type de ce titre » (2022, p. 264). De même, la loi n.189 de 2002 lie la durée du titre de séjour à la durée du contrat de travail, ajoutant de nombreuses réductions sur la durée maximale de validité des titres de séjour (maximum deux ans) et sur la durée maximale de chômage (six mois). En somme, en ce qui concerne la législation italienne, la double distinction liée à la citoyenneté (communautaire ou non-communautaire) et au titre de séjour (permis de courte durée contre permis de séjour communautaire de longue durée), à laquelle s'ajoutent d'autres éléments tels que la résidence prolongée sur le territoire national, restent des critères de discrimination dans l'accès à la sécurité sociale. De façon plus générale, le débat politico-législatif autour de la lutte contre les discriminations ethno-raciales est très largement axé sur le droit à l'obtention de la nationalité qui, comme nous l'avons vu, est encore tel qu'une très grande partie des immigrés en Italie sont, en effet, étrangers.⁴⁸²

⁴⁸² Aucune loi contre le séparatisme (ou le communautarisme) n'existe en Italie.

La législation anti-discrimination de l'UE a progressivement poussé l'Italie à institutionnaliser les questions d'égalité qui étaient auparavant moins développées ou ignorées, mais plusieurs analystes font état d'une mise en œuvre limitée, voire « ratée » de ces politiques européennes (Radaelli 2006 ; Lombardo et Del Giorgio 2013). Le 30 mai 2023, les commissions des affaires constitutionnelles et du travail du Parlement italien ont voté à l'unanimité pour abolir le terme « race » de tous les documents administratifs, en le remplaçant par le terme « nationalité ».⁴⁸³

Dans la pratique légale italienne, des prises en compte explicites des appartenances ethno-raciales peuvent émerger. Parmi les cas les plus récents, un procureur italien a demandé l'absolution d'un homme accusé de violences contre sa femme en mobilisant un argument culturel. En particulier, le procureur a argué que les actes de l'homme seraient « le résultat de son implantation culturelle et non de sa conscience et de sa volonté d'anéantir et d'avilir sa conjointe pour obtenir la suprématie sur elle, puisque l'inégalité entre l'homme et la femme est un résultat de sa culture, que la partie offensée avait même accepté à l'origine » (Cittadini 2023 ; Di Raimondo 2023). Si au moment où nous écrivons aucun jugement n'a encore été prononcé, il s'agirait dans ce cas d'inscrire une discrimination ethno-raciale dans le processus législatif. Notons que cela est à l'opposé de ce que nous avons observé dans le cas français.⁴⁸⁴ Comme le rappelle Daniel Sabbagh, aujourd'hui en France bon nombre des revendications des groupes reconnus comme minoritaires portent « moins sur la culture en tant que telle que sur la correction de l'injustice faite aux membres des groupes dominés – généralement définis sur une base ethno-raciale » (Sabbagh 2004, p. 124, c'est nous qui soulignons). Autrement dit, la raison même pour laquelle les groupes minoritaires en France peuvent en arriver à demander une égalisation des conditions c'est en faisant appel « au sens de la justice des membres de la majorité » (*ibid.*), c'est-à-dire en raison même de leur appartenance commune à une même société.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Des débats sont également en cours concernant l'abolition du terme « race » de la Constitution italienne (Morning et Maneri 2021).

⁴⁸⁴ Même si les réactions d'indignation publique qui ont eu lieu suite à la publication des affirmations du procureur témoignent du fait que cette position est loin de faire consensus au sein de la population italienne, signe à son tour du processus d'individualisation en cours.

⁴⁸⁵ Cela fait écho aussi aux analyses de Juliette Rennes au sujet des luttes pour l'égalité hommes-femmes, lorsqu'elle écrit que « ce n'est pas la proclamation d'égalité qui a produit en elle-même les revendications égalitaires [des femmes], mais des transformations sociales dans la situation des filles qui les ont conduites à se saisir des principes mis en exergue par le régime pour réclamer l'égalité » (2011, p. 54-55). Autrement dit, la sensibilité aux (et la dénonciation des) inégalités progresse, paradoxalement, avec l'avancement du processus d'égalisation.

Conclusion : comprendre les poussées réactionnaires

Les évolutions dans la législation des deux pays montrent qu'à la fois la France⁴⁸⁶ et l'Italie sont intéressées par des processus d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation, mais qu'à l'heure actuelle ces processus sont tous les trois relativement plus poussés dans le contexte français : l'analyse des lois pour l'acquisition de la citoyenneté a montré que, à l'heure actuelle, la priorité accordée au *jus sanguinis* dans le droit italien institutionnalise une conception ethno-raciale naturalisante de la citoyenneté italienne, tandis que le droit français, par la place qu'il accorde au *jus soli*, institutionnalise un accès relativement plus facile au statut de « citoyen », facilitant ainsi de fait l'hétérogénéisation de la société française (encore une fois, relativement au cas italien) ; les différences au niveau du droit sur la liberté d'expression signalent une expansion considérable du périmètre des « discours de haine » en France, ainsi qu'une pénalisation plus nette des délits d'expression par rapport à l'Italie, ce qui peut être interprété comme un durcissement de la condamnation de tout acte portant atteinte à la personne (et donc une progression du processus de sacralisation de la personne) ; enfin, nous avons vu qu'au niveau des lois contre les discriminations raciales, le système français a mis en place un plus grand nombre de dispositifs juridiques et de moyens matériels par rapport au cas italien. Si même dans le cas français certains analystes attirent l'attention sur l'inefficacité de ces dispositions pour la lutte aux discriminations, voire des poussées politiques pour rétablir des inégalités, il n'en reste pas moins que ce qui a pour l'instant été majoritairement inscrit dans le droit va plutôt dans le sens d'une égalisation progressive.⁴⁸⁷

Les propositions réactionnaires sur ces points peuvent paradoxalement être analysées elles-mêmes comme des preuves de l'avancement de ces processus. Autrement dit, il ne s'agit pas de sous-estimer les poussées réactionnaires, c'est-à-dire les tentatives de certains groupes sociaux d'arrêter ou inverser ces processus, ni de conclure que finalement en France la situation serait meilleure que ce que l'on pense. Il s'agit plutôt d'arriver à comprendre les tensions actuelles comme un effet paradoxal de l'accroissement des processus d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation – ou, en d'autres termes, comme un effet paradoxal de l'avancement du processus d'intégration entre les différents groupes qui composent la société. Ce processus a créé des tensions qui n'avaient pas lieu d'exister à un stade où l'asymétrie entre les groupes était plus marquée et plus clairement inscrite dans le droit (voir aussi Schaub et

⁴⁸⁶ Nos conclusions ici s'appliquent notamment à la France métropolitaine. Nous pouvons en effet faire l'hypothèse que les processus d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation étant différents dans les DOM-TOM, la réflexivité langagière prennent aussi une autre forme dans ces territoires.

⁴⁸⁷ Cela ne veut pas dire qu'une inversion de tendance ne serait pas possible. Il y a toujours la possibilité que la traduction d'une nouvelle configuration sociale à sa prise en compte normative ne soit pas assurée (pas assez rapidement, ou pas du tout), amenant à des situations de sur-désajustement normatif.

Sebastiani 2021).⁴⁸⁸ L'analyse configurationnelle est alors un outil qui permet d'expliquer ces types de *backlash* réactionnaire tout en ne les banalisant pas comme de simples « retours en arrière », mais en prenant en compte leurs formes éminemment nouvelles.

⁴⁸⁸ Autrement dit, le « racisme » n'est ni quelque chose de naturel – lié à la nature humaine innée – ni quelque chose de complètement arbitraire : c'est socialement construit, certes, mais les formes qu'il prend sont déterminées par la structure sociale dans laquelle il se développe.

Chapitre 16 - Peut-on parler d'un lien de causalité ?

Introduction: de la comparaison géographique à la comparaison historique

Les éléments que nous avons présentés permettent de comprendre en quoi la configuration des deux terrains – à la fois au niveau local et national – diffère. Si leur situation démographique et économique est relativement proche, des différences importantes existent dans le degré d'intégration des groupes reconnus comme différents du point de vue ethno-racial au sein d'un même Nous national. Cela nous permet alors d'affiner notre analyse, en passant d'une simple liste de facteurs de différence à une véritable hypothèse explicative, qui pourrait être formulée ainsi : plus la société est intégrée, plus il y a des chances que l'emploi des catégorisations ethno-raciales fasse l'objet d'une réflexivité langagière aiguë et que les acteurs se rappellent l'importance de faire preuve de distanciation, en se rapportant à l'Autre en tant qu'individu (lui demandant de faire de même en retour).

Nous avons vu en quoi ce processus d'intégration nationale peut être séparé analytiquement en trois processus entrelacés d'hétérogénéisation, d'individualisation et d'égalisation. Or, il nous semble que c'est bien le processus d'hétérogénéisation qui est à la base des autres (et donc, pourrait-on dire, les phénomènes migratoires eux-mêmes qui sont à la base des processus d'intégration nationale). En effet, le facteur configurationnel principal qui distingue nos deux terrains est avant toute chose le degré d'insularité. Ou, pour mieux dire, le degré de densité dynamique – c'est-à-dire d'intensité de la coprésence et des échanges entre groupes, dont les mouvements de population sont un indicateur direct.⁴⁸⁹

Nous pouvons alors essayer de tester cette explication : si – tout en restant dans le cadre français et italien – le degré d'hétérogénéité était différent, l'emploi de références ethno-raciales serait-il sujet à des normes morales différentes ? Autrement dit, les catégorisations ethno-raciales susciteraient-elles le même type de réflexivité ? La comparaison historique permet alors de trouver des éléments de réponse en complément de la comparaison géographique – afin de clarifier que le facteur explicatif est effectivement la configuration sociale et non la « culture ».

⁴⁸⁹ Si les changements des normes langagières au niveau des références aux appartenances ethno-raciales nous paraissent être de plus en plus rapides et soutenus aujourd'hui, c'est en effet que ces changements configurationnels sont eux-mêmes des plus en plus rapides et soutenus (ne serait-ce que par l'intensification des contacts, le développement des moyens de transport et des télécommunications).

Micro-trottoir, Paris, 1961 : « Les Français sont-ils racistes ? »

Il suffit de remonter quelques années pour voir qu'en France la référence aux différences ethno-raciales, voire la *critique* de ces différences, n'ont pas toujours entraîné la quantité et le type de disfluences que nous avons décrit dans cette thèse. Nous n'avons malheureusement pas pu trouver de données audio enregistrées à Béziers. S'agissant d'une comparaison au niveau de configuration sociale, nous n'avons toutefois pas besoin de nous cantonner à une analyse du territoire biterrois. Bien au contraire, l'hypothèse configurationnelle nous permet de nous détacher d'un terrain spécifique et de mettre plutôt l'accent sur des processus plus généraux.

1 - Année d'arrivée en France des immigrés résidant en France en 1999 selon le pays d'origine

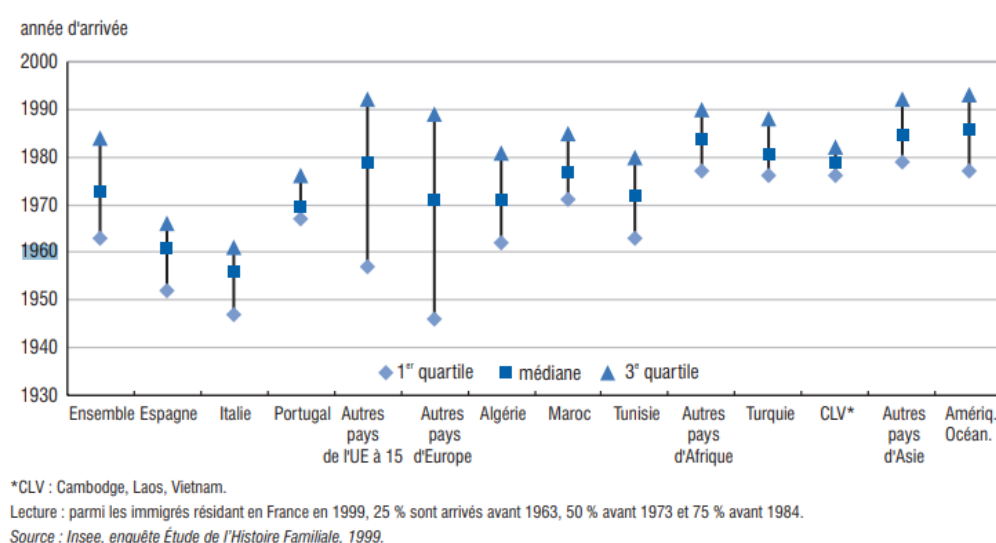


Figure 46 – source : INSEE 2005

Le graphique ci-dessus (INSEE 2005, p. 47) montre que les flux d'immigration en France se sont différenciés surtout à partir des années 1970. Jusqu'à cette époque, la plupart des immigrés présents en France étaient originaires d'autres pays européens (66% en 1975) :

En 1962, les originaires d'Italie étaient encore les plus nombreux : ils représentaient 32% de la population immigrée, devant les immigrés venus d'Espagne, d'Algérie et de Pologne. À partir des années 1960 jusqu'au milieu des années 1970, l'éventail des origines s'est ouvert avec l'arrivée d'immigrés du Portugal, du Maroc, d'Afrique subsaharienne et d'Asie du Sud-Est (INSEE 2012, p. 100).

En somme, au début des années 1960, la population résidente en France était beaucoup moins hétérogène qu'aujourd'hui au niveau ethno-racial. Le micro-trottoir réalisé par Etienne Lalou à Paris en 1961, et disponible dans les archives de l'Institut National d'Audiovisuel (INA), peut alors être mis à profit pour tester notre hypothèse. Il s'agit d'un épisode de l'émission *Faire Face*, intitulé

« Les Français sont-ils racistes ? », disponible sur la chaîne Youtube de l'INA depuis mars 2020 (INA Archive 2020).

Il est intéressant de noter que la majorité des commentaires que les internautes ont laissés à la vidéo depuis sa mise en ligne en 2020 souligne en quoi à la fois les questions du journaliste et les réponses des interviewés apparaissent « sans filtres » et ne semblent respecter « aucun tabou », beaucoup traçant d'ailleurs explicitement une comparaison (en positif ou en négatif) avec la parole sur ces questions aujourd'hui :

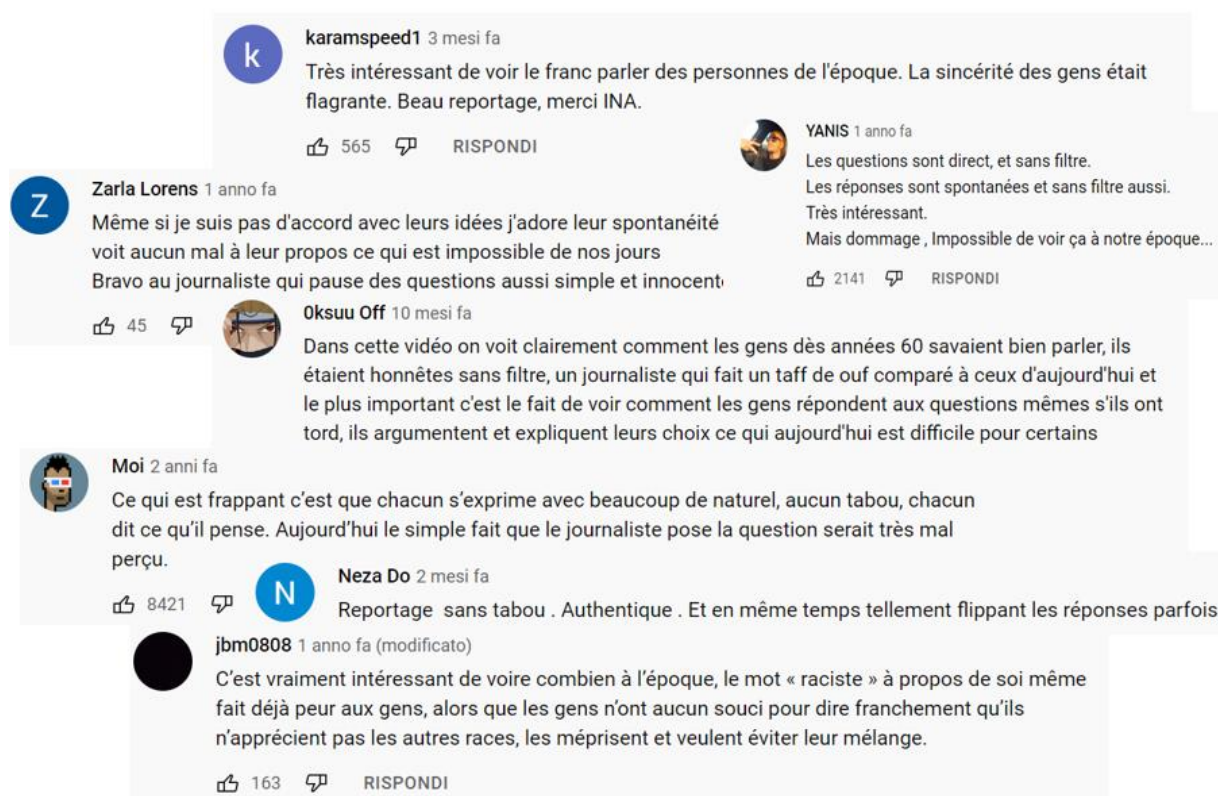


Figure 47 - Exemples de commentaires des internautes sous la vidéo « Les Français sont-ils racistes ? », disponible sur Youtube (INA Archive 2020)

En effet, la presque totalité des interviewés dans la vidéo affirme explicitement qu'ils ont un problème avec l'idée que leur fille puisse vouloir épouser un Noir, ou qu'ils refuseraient de louer une chambre à un étudiant Chinois (ou, d'après le terme employé par le journaliste dans ses questions, à un « Jaune »). Ni le journaliste ni les interviewés semblent avoir d'hésitation sur les mots pour désigner ces groupes, ou traiter leurs réponses comme particulièrement problématiques. Si, à regarder de plus près, quelques petites disfluences apparaissent déjà dans les réponses de 1961, les internautes français d'aujourd'hui semblent néanmoins y reconnaître une parole « sans tabou ». Dans le chapitre 10, nous avons déjà évoqué le fait que les émotions suscitées par un événement – ou, dans notre cas, par un propos – peuvent être utilisées en tant qu'indicateurs de l'attachement des acteurs à une norme morale. Dans une démarche

durkheimienne, cela implique qu'il est possible d'étudier la transformation historique des normes à partir des réactions que leur transgression suscite. Ici, le contraste entre les réactions que les mêmes propos suscitent chez les interlocuteurs de 1961 et celles des internautes des années 2020-2023 montre bien comment les normes de parole sur ces questions ont changé.⁴⁹⁰

Comme le dernier commentaire dans la capture d'écran ci-dessus le relève, le terme « raciste » était déjà traité comme négatif. Les interviewés marquent parfois – quoique pas toujours – une pause avant d'entamer leurs réponses au journaliste, ce qui signale que, au moins par moments, ils traitent le sujet comme délicat dans l'ensemble. De même, ils ne s'attribuent jamais la qualification de « raciste », même lorsqu'ils affirment qu'« il ne faut pas mêler les races...il faut laisser les niveaux entre eux », comme le fait une dame vers la minute 11m30s de la vidéo. Si les termes centraux de ces réponses n'entraînent pas de précautions particulières, les interviewés s'efforcent donc déjà de justifier leurs avis d'une façon qui ne soit pas explicitement rattachable au racisme : personne ne dit, par exemple, « [j'ai un problème avec X] parce que je suis raciste ». Les interviewés disent plutôt « [j'ai un problème avec X] car je suis allé dans ces pays-là et j'ai pu les juger » ou « car les enfants [d'une éventuelle couple mixte] ne seraient pas pareil que les autres, c'est pas le même milieu ».

D'après cet enregistrement, donc, bien que les Parisiens de 1961 traitent déjà le « racisme » comme une hantise, ils ne traitent pas les références aux appartenances ethno-raciales elles-mêmes comme particulièrement délicates. Cela peut fournir aussi une indication sur la situation à Béziers, du moment où il n'y a pas de raison de postuler qu'à l'époque l'hétérogénéité sociale d'une ville périphérique était supérieure à celle de la capitale.

Sondage sociologique, Raguse, 1959 : « Distance entre types ethniques »

Si la réflexivité langagière sur ces thèmes n'était donc pas la même sur le terrain français il y a à peine quelques décennies, lorsque la configuration sociale était moins différenciée au niveau ethno-racial, il en va de même pour le terrain ragusain.

Dans une étude sociologique effectuée à la fin des années 1950 à Raguse figure par exemple un sondage concernant les attitudes de la population locale vis-à-vis d'autres « types ethniques » (Anfossi et al. 1959, p. 240). En reprenant des classifications typiques de l'époque,⁴⁹¹ les auteurs

⁴⁹⁰ Cela rejoint le constat de l'historien Gérard Noiriel, qui écrit par exemple que dans la France des années 1920 on pouvait des mots comme « nègre », « chinois », « hommes de couleurs » étaient non seulement utilisés, mais que « ce genre de descriptions ne choque personne à l'époque car elles ne font que refléter le sens commun » (2006, p.172).

⁴⁹¹ Dans une note de bas de page, les auteurs expliquent en effet avoir repris la classification des « types ethniques » de l'échelle Bogardus Campisi pour mesurer la distance sociale, utilisée déjà dans d'autres enquêtes sociologiques sur d'autres villes italiennes (1959, p. 241)

demandent aux « Ragusains » d'exprimer un jugement sur les groupes suivants : « Italiens du Nord ; Romains ; Napolitains ; Calabrais ; Américains du Nord ; Anglais ; Allemands ; Russes ; Nègres ; Juifs ; Protestants ». Le cadrage de cette enquête, avant même d'en interroger les résultats, nous permet déjà quelques constats. En premier lieu, les Italiens d'autres régions sont présentés d'emblée comme appartenant à des « types ethniques » différents (l'unité d'analyse variant par ailleurs entre la ville (Naples ou Rome), la région (Calabre), et l'aire géographique plus vaste (Italie du Nord), sans aucune explication des raisons derrière cette classification). Ce point est important pour souligner à nouveau en quoi le « Nous » national en Italie a longtemps été en concurrence avec les « Nous » régionaux et locaux.⁴⁹² Cela donne une épaisseur historique aux résultats du chapitre 11, où nous avons remarqué que l'« Autre » dont la population majoritaire à Raguse signale parfois de prendre en compte le point de vue est constitué principalement d'Italiens d'autres régions (notamment du Nord), plutôt que de groupes issus de l'immigration étrangère.

Concernant les autres catégories prises en compte par le sondage⁴⁹³ de 1959, les classifications par nationalité (Anglais, Allemands, Russes) sont accompagnées de catégories géographiques plus vagues (Américains du Nord) et à une catégorie phénotypique à consonance explicitement ethno-raciale (Nègres⁴⁹⁴). À cela s'ajoutent deux catégories religieuses (Juifs et Protestants). Cette classification fait alors émerger, en creux, les absents : il est indicatif, par exemple, que les catégories « Arabes » ou « Musulmans » n'y figurent pas, alors que la catégorie « Protestants », sans doute signifiante à l'époque, a aujourd'hui perdu de saillance sociale.

En nous penchant maintenant sur les résultats, le sondage demandait aux enquêtés d'indiquer quel type de relations ils accepteraient d'entretenir avec des personnes appartenant à ces différents groupes, en distinguant entre « famille » (+4), « amis » (+3), « concitoyens » (+2) ou « visiteurs » (+1), neutralité ou indifférence (0) et refus de quelconque rapport (-1). Un seul choix était possible par « type ethnique ». Les résultats sont résumés dans le tableau suivant :

⁴⁹² Une concurrence qui existe, quoiqu'en moindre mesure, jusqu'à aujourd'hui.

⁴⁹³ Les auteurs de l'étude expliquent que l'administration du sondage s'est déroulée individuellement, avec une coprésence de l'enquêteur et de l'enquêté, et complémentée par des entretiens pendant ou juste après la réponse aux questions. Autrement dit, bien que la forme soit différente, le degré de publicité des réponses n'est finalement pas diamétralement différente que celle d'un entretien ethnographique : il ne s'agit pas par exemple d'un questionnaire anonyme en ligne, mais d'une situation de coprésence où les enquêtés peuvent être amenés à prendre en compte les « blâmes » que leurs réponses pourrait susciter.

⁴⁹⁴ Nous avons déjà rencontré ce mot dans le chapitre 10, où nous avons remarqué que les personnes âgées de plus de 60-70 ans tendent à le traiter comme non-délicat (c'est-à-dire, sans le traiter comme une expression marquée). Si les générations plus jeunes tendent au contraire à éviter ce terme, qui est aujourd'hui associé au racisme et à des attitudes d'hostilité ou d'infériorisation, nous voyons en quoi il s'agissait jusqu'au moins aux années '60 d'un terme acceptable, considéré « neutre » et descriptif, au point d'être utilisé dans des études sociologiques sans explication ultérieure. Les historiens français remarquent également qu'au début du XX siècle ce terme était couramment utilisé en France aussi (en discutant, entre autres, l'emploi du terme « nègre » dans les années 1920 en France, Gérard Noiriel souligne que « ce genre de descriptions ne choque personne à l'époque car elles ne font que refléter le sens commun » (p.172). Notons toutefois que dans le micro-trottoir parisien de 1961 à la fois le journaliste et les interviewés utilisent plutôt le terme « Noir » (aucun des interlocuteurs n'emploie le terme « Nègre », au moins dans les extraits rendus disponibles par l'INA).

<i>Tipi etnici</i>	<i>Punteggio positivo</i>	<i>Punteggio negativo</i>	<i>Punteggio globale</i>
Italiani del Nord	+ 242	- 4	+ 238
Americani (USA)	+ 213	- 36	+ 177
Romani	+ 185	- 8	+ 177
Napoletani	+ 167	—	+ 167
Tedeschi	+ 111	- 80	+ 31
Protestanti	+ 80	- 64	+ 16
Negri	+ 82	- 92	- 10
Inglesi	+ 83	- 96	- 13
Calabresi	+ 92	- 112	- 20
Russi	+ 71	- 136	- 65
Ebrei	+ 71	- 136	- 65

Figure 48 – Source : Anfossi, Talamo et Indovina 1959, p.242

Si les postulats du sondage ainsi que la computation des réponses sont discutables,⁴⁹⁵ ces éléments permettent de voir que les Autres-Italiens obtiennent des résultats variés, une indication de plus que ces catégories « internes » étaient associées à des différences significatives (ce qui, nous l'avons vu, reste aussi partiellement le cas aujourd'hui). Des commentaires écrits accompagnaient d'ailleurs parfois les réponses aux questions. Au sujet des Italiens du Nord, par exemple, certains enquêtés expriment un jugement négatif en clarifiant : « Ils sont trop différents » ou « Trop loin de nous en termes d'habitudes », ou encore « Ils sont contre nous ». Les auteurs remarquent que même du côté des jugements positifs, ces derniers font souvent référence à une supposée différence culturelle : « On attribue [aux Italiens du Nord], dans l'idéalisation rendue possible par la distance, des qualités que l'on suppose manquer dans l'environnement immédiat, dans une comparaison qui trahit un complexe d'infériorité » (1959, p. 242). L'inverse semble se produire en revanche avec d'autres « groupes ethniques italiens », tels que les Calabrais⁴⁹⁶, qualifiés de « méchants », « mauvaise race » et « arriérés » (les auteurs soulignant, non sans une pointe d'ironie, qu'il s'agit là des commentaires « les plus modérés » exprimés à l'égard de ce groupe, p. 243).

Les auteurs de l'étude remarquent également que, au cours des entretiens oraux effectués en correspondance du sondage, les enquêtés tendaient initialement à affirmer que « Nous sommes tous Italiens, donc nous sommes tous frères », avant de répondre aux questions plus précises sur

⁴⁹⁵ Par exemple, alors que les réponses positives permettent un certain niveau de nuance, une seule réponse négative et générique est possible. Ou encore, les réponses neutres ne sont pas comptabilisées (les acteurs justifiant ce choix en expliquant que cette réponse peut signifier à la fois « j'accepte tout le monde de façon égale » et « je n'ai pas de rapports avec eux, je ne les connais pas »), alors qu'une prise en compte plus fine de l'indifférence vis-à-vis de ces groupes aurait été souhaitable.

⁴⁹⁶ Notons que la Calabre est la région d'Italie la plus proche de la Sicile au niveau géographique.

les Italiens d'autres régions de la façon que l'on vient de voir. Ces formules rappellent de très près les précautions que nous avons observées à Béziers dans la première partie de cette thèse (entre autres, le fameux « Je ne suis pas raciste, mais... »). Dans le cas ragusain, les auteurs de l'étude de 1959 concluaient que :

Sur le cliché appris à l'école prévaut le cliché régional, moins artificiel (*artificioso*) uniquement car il provient de l'ensemble des stéréotypes inculqués par tout l'environnement dans la vie quotidienne (*ibid.* p. 243).

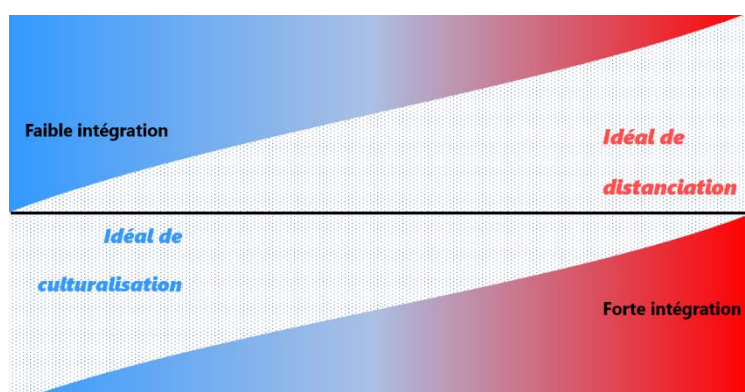
Ces choix langagiers nous donnent alors un aperçu du processus d'intégration nationale qui était en train d'occuper les acteurs ragusains de l'époque : non pas entre Italiens et immigrés, mais entre Siciliens et Italiens d'autres régions ! Avec plusieurs similarités avec le cas biterrois contemporain, nous voyons les acteurs ragusains de l'époque composer entre, d'une part, ce qu'ils savent qu'il *faudrait* répondre à ces questions (le « Nous sommes tous Italiens » qui place l'appartenance commune à la nation au-dessus des localismes) et les différences qu'ils croient toujours repérer entre groupes régionaux et qui leur apparaissent néanmoins significatives (le « il faut quand même le dire » que nous avons appris à connaître au fil des chapitres). Cette note à marge que nous ont livrés les auteurs de l'étude de 1959 au sujet de cette petite précaution langagière des interviewés ragusains nous fournit alors une preuve importante du lien qui existe entre processus d'intégration nationale et accroissement de la réflexivité langagière.

Du côté des « types ethniques » étrangers abordés dans l'étude de 1959, en revanche, il s'agit principalement de groupes avec lesquels les habitants de Raguse de l'époque n'avaient pas eu beaucoup d'interactions directes. À l'exception des « Américains du Nord », qui avaient des relations économiques et commerciales avec la ville depuis les années 1950 (en lien avec la découverte des gisements de pétrole), les seuls contacts éventuels avec les autres groupes se limitaient à quelques touristes ou à des interactions pendant la guerre (Anfossi et al. 1959, p. 243). Dans le cas des Russes, aucun des interviewés ne dit en avoir rencontré. Dans beaucoup de cas, les jugements négatifs vis-à-vis de ces groupes sont accompagnés de clarifications écrites : « méchants (*malvagi*) » (pour les Allemands), « antipathiques » ou « faux » (pour les Anglais), « civilisation inférieure » (pour les Russes), « race non humaine », « animaux » ou « instincts sauvages » (pour les Noirs). Malgré l'évaluation explicitement négative contenue dans ce type de réponses, les auteurs notent qu'un tiers des interviewés affirme de « ne pas avoir de préjugé » et de considérer tous les êtres humains de façon égale sur la base d'un impératif religieux. S'il s'agit de données morcelées et difficiles à analyser systématiquement, nous pouvons néanmoins entrevoir, comme dans le cas du micro-trottoir parisien de 1961, la coexistence d'une parole moins encadrée vis-à-vis de l'affirmation des différences ethno-raciales et d'une résistance à se présenter (et peut-être à se penser) comme « racistes » ou comme ayant des préjugés.

Conclusion : une question d'intégration

Ces deux exemples permettent de voir que les systèmes de parole que nous avons identifiés aujourd'hui sur nos deux terrains n'étaient pas les mêmes il y a deux ou trois générations. Même à Raguse, où les contraintes sur la parole à ce sujet peuvent aujourd'hui nous paraître faibles si comparées à Béziers, le système de parole a beaucoup changé en à peine quelques décennies : non seulement certaines catégorisations ethno-raciales sont désormais très marquées et connotées négativement (notamment, « Negri »), mais des expressions de supériorité (« race non humaine » ou « civilisation inférieure »), très présentes dans l'enquête sociologique de 1959, ne sont plus du tout courantes aujourd'hui, que ce soit au cours d'un entretien sociologique ou dans les espaces publics et privés que nous avons pu observer. Si l'évocation de différences ethno-raciales fortes, ainsi que la référence aux apparences phénotypiques, restent relativement courantes à Raguse, la façon d'exprimer ces différences a donc beaucoup changé depuis les années 1960.

La comparaison historique étaye alors les hypothèses formulées à partir de la comparaison géographique, en démontrant que la réflexivité langagière au sujet des catégorisations ethno-raciales est envisageable comme une conséquence du processus d'hétérogénéisation, d'individualisation des rapports sociaux et d'égalisation progressive entre groupes au sein de la nation. La priorisation des appartenances ethno-raciales devient de plus en plus une hantise à mesure que ces changements interviennent, laissant la place à une injonction au rapport distancié à ces catégories. Le type de réflexivité langagière dont font preuve les acteurs sur le terrain au quotidien varie alors en fonction de l'avancement du processus d'intégration nationale. Cela a une conséquence pour notre modèle : si jusque-là nous avons conceptualisé la priorisation des appartenances culturelles et le déni des appartenances ethno-raciales comme deux polarités opposées, les analyses présentées dans ce chapitre nous permettent de clarifier qu'il serait plus correct de le penser comme une position relative sur un même axe, celui du degré d'intégration de différents groupes à un même Nous national. Plus l'intégration – telle que nous l'avons définie ici – est faible, plus on observe un idéal langagier allant vers la priorisation des appartenances ethno-raciales. Au contraire, plus l'intégration est forte, plus on observe un idéal langagier de



distanciation de ces catégories. Le déni des appartenances, quant à lui, peut être conceptualisé comme une phase de transition intermédiaire nécessaire pour atteindre l'idéal de distanciation.

Figure 49 – reconfiguration de schéma en fonction du degré d'intégration. Moins l'intégration est forte, plus l'idéal langagier de culturalisation est fort ; plus l'intégration est forte plus l'idéal langagier de distanciation est fort.

Conclusion de la quatrième partie

Dans cette partie, nous avons tâché de passer de la compréhension des systèmes de parole qui caractérisent nos deux terrains à une *explication* de leurs différences. En nous appuyant sur une hypothèse morphologique-configurationnelle d'inspiration durkheimienne-éliasienne, nous avons essayé de démontrer l'importance que revêt l'organisation sociale, et notamment son degré d'hétérogénéisation interne, pour le changement des normes morales régulant la parole, et plus particulièrement pour le développement d'une réflexivité langagière spécifique au sujet des appartenances ethno-raciales. La configuration « micro » de la situation d'interaction en vient donc à être mise en relation avec la configuration « macro » de l'organisation des groupes au niveau local et national. C'est le degré d'hétérogénéité à chacun de ces niveaux qui joue un rôle dans le maniement réflexif, et plus précisément le maniement « distancié », des références ethno-raciales.

Cette analyse nous a alors permis de nous détacher des cas spécifiques représentés par nos deux terrains d'enquête et de mettre davantage d'accent sur des *processus*. En particulier, notre recherche clarifie l'importance des processus d'hétérogénéisation. Les flux migratoires, l'hétérogénéisation ethno-raciale, l'accroissement de l'individualisation et l'intégration nationale sont alors des facettes d'un même processus d'accroissement de la densité morale, que l'on retrouve à Béziers tout autant qu'à Raguse. Autrement dit, à la fois Béziers et Raguse participent des mêmes dynamiques, mais leurs différentes configurations à l'heure actuelle font que ce même processus se manifeste dans des systèmes de parole qui sont calibrés différemment. Les changements au niveau de la parole (et plus précisément des normes morales la régulant) reviennent donc bien à des changements au niveau de la configuration sociale.

L'élément de *conscience des interdépendances* entre groupes est aussi important, et indissociable de l'aspect morphologique. Nous avons vu que la population ragusaine majoritaire est liée par des liens d'interdépendance avec certains groupes reconnus localement comme différents d'un point de vue ethno-racial (pensons par exemple aux travailleurs agricoles, dont une majorité est de nationalité tunisienne ; ou aux demandeurs d'asile hébergés dans les centres d'accueil locaux, en provenance majoritairement d'Afrique subsaharienne). Toutefois, la ségrégation socio-spatiale et la concentration presque exclusive des membres de ces groupes dans des statuts (professionnels, économiques, sociaux et juridiques) perçus localement comme marginaux entravent la prise de conscience de ces interdépendances – souvent perçues, au contraire, comme des relations de simple dépendance unilatérale des groupes minoritaires vis-à-vis de la population majoritaire. En revanche, lorsque le statut des différents groupes qui composent la société est moins inégal, et

notamment lorsque leur rapport à l'État est aussi moins inégal, cela facilite la prise de conscience des interdépendances.

Ces résultats suggèrent que c'est surtout l'hétérogénéité dans la conceptualisation du « Nous » national, encore plus que l'hétérogénéité à l'échelle de l'interaction, qui explique l'intensification de la réflexivité langagière sur ces questions. Cela explique pourquoi, dans les interactions biterroises, même lorsqu'elles sont reconnues par les participants comme homogènes, les acteurs se positionnent régulièrement aussi par rapport à l'Autre *absent* ; et pourquoi, en revanche, même dans certaines interactions ragusaines reconnues par les participants comme hétérogènes, les participants ne font pas nécessairement preuve de réflexivité langagière vis-à-vis de l'Autre *présent*. Autrement dit, le fait de prendre en compte la présence de l'Autre en interaction apparaît comme subordonné au statut de participation qui est accordé à ces groupes dans la configuration sociale.

Nous insistons sur le fait qu'il s'agit de prendre en compte l'intégration *des groupes*, car l'intégration de quelques individus ne permet pas d'arriver aux mêmes résultats. De la comparaison géographique, ainsi que des éléments historiques que nous avons analysés dans ce chapitre, émerge que ces changements adviennent lorsque l'intégration ne concerne plus seulement des individus pris singulièrement, ni même d'un groupe pris isolément, mais des rapports que les groupes entretiennent entre eux dans leur ensemble. Il ne s'agit pas de négliger totalement les cas d'intégration exceptionnelle au niveau individuel : ces cas peuvent sans doute être interprétés comme le signe et le vecteur d'une transformation en cours. Mais il nous semble que, pour que la conscience des interdépendances devienne telle que le point de vue de l'Autre ne puisse plus être complètement ignoré, il n'est pas suffisant que l'intégration porte sur des individus en particulier. Lorsque les acteurs sur le terrain biterrois modulaient leurs propos en fonction d'un Autre absent, cet Autre n'avait pas de nom ou d'identité individuelle : il s'agissait d'un Autre diffus, un membre quelconque de la catégorie ethno- raciale en question. C'est en ce sens que, bien plus que la simple quantité numérique des groupes différents présents sur un territoire, c'est leur rapport de plus en plus égalitaire qui revêt une importance fondamentale.

Tous ces éléments nous amènent alors à complexifier les explications « culturelles », qui tendraient à attribuer la différence dans les systèmes de parole sur les deux terrains à des différences au niveau de la « culture » des deux villes ou des deux nations. De telles explications, fréquentes dans le discours public et médiatique, évoquent par exemple « la culture républicaine » pour expliquer le système de parole que l'on retrouve en France. Si nos analyses confirment en effet que l'idéal républicain n'est pas sans relation avec la façon dont les acteurs français thématisent aujourd'hui leurs hésitations autour des références ethno- raciales, parler de « culture » nous semble insuffisant pour expliquer le changement historique : y avait-il moins de

« culture républicaine » dans le Paris de 1961 que dans le Béziers d'aujourd'hui ? Y avait-il moins de « culture ragusaine » dans la Raguse de 1959 ? Et si oui, pourquoi ? S'il y a bien une différence de « répertoires culturels » (Lamont 2000) entre villes ou entre pays, il s'est agi ici d'essayer de clarifier en quoi ces répertoires – et le fait que les acteurs s'en saisissent – sont eux-mêmes l'expression de configurations sociales différentes.

Conclusion générale : pour une autre sociologie des expériences de l'altérité et de leur gestion politique

Cette thèse a tenté de répondre à une question comparative : comment se fait-il que, alors que Béziers et Raguse pourraient sembler deux villes jumelles sur la base de la plupart des indicateurs socio-économiques et politiques, les habitants des deux villes ne soumettent pas les catégories ethno-raciales aux mêmes normes sociales de dicibilité ? Enquête ethnographique à l'appui, au cours des différentes parties et chapitres qui ont composé ce travail nous avons formulé et testé plusieurs hypothèses pour arriver à une réponse : la forme prise par la réflexivité langagière au sujet de la référence aux appartenances ethno-raciales, et plus particulièrement le degré d'individualisation jugé adéquat pour se rapporter aux personnes, dépend du degré d'hétérogénéité ethno-raciale à *différents niveaux*. La configuration de la situation d'interaction, notamment le fait que les participants soient reconnus comme homogènes ou comme hétérogènes au niveau ethno-racial, a des effets sur le maniement de ces catégories, ce qui explique les variations internes à chaque terrain. Cependant, c'est au niveau de la configuration de la ville, et de la nation, que les différents degrés d'hétérogénéité ethno-raciale ont le plus d'effet : l'hétérogénéité étant moins poussée à Raguse qu'à Béziers, le degré d'individualisation et d'égalisation des rapports sociaux est également moindre (en lien avec une intégration nationale moins poussée).

À la fois Raguse et Béziers sont donc intéressés par ces mêmes processus, mais la différente forme que ceux-ci prennent aujourd'hui sur les deux terrains est à l'origine de la relation que les habitants des deux villes entretiennent avec les catégories ethno-raciales, de la façon dont ils conçoivent la tension entre holisme et individualisme, et de la place accordée à l'attitude sociologique en public. Nous avons vu que les habitants de Béziers tendent à se rappeler un idéal de distanciation vis-à-vis des catégories ethno-raciales, tandis que leurs homologues ragusains ont moins de mal à mobiliser publiquement ces catégories pour rendre compte d'une situation, et qu'ils peuvent le faire de façon routinisée, avec un degré de réflexivité minimal. L'accroissement de l'intégration, et les tensions que cela pose, ne peuvent pas faire l'économie d'une réflexivité sur le langage, qui passe par des troubles pour former des outils langagiers communs pour juger les situations problématiques. Finalement, donc, nous pouvons comprendre la problématisation croissante à Béziers, et plus généralement en France, de la parole essentialisante (entendue localement comme une « parole raciste ») en tant que résultat de l'avancement du processus d'intégration nationale.

Nous avons pu également établir un lien entre la façon dont les acteurs gèrent les références aux appartenances ethno- raciales au niveau langagier et la place occupée par le raisonnement sociologique dans la manière dont les habitants appréhendent leur réalité quotidienne. Plus précisément, cette thèse nous a permis de voir en quoi la posture holiste dénaturalisante propre au raisonnement sociologique (dans la caractérisation de ce raisonnement que nous avons retenue) se voit entravée sur les deux terrains, mais pour des raisons différentes : sur le terrain biterrois elle est concurrencée notamment par le raisonnement individualiste, tandis que sur le terrain ragusain elle se voit le plus souvent opposée au raisonnement holiste naturalisant. Nous avons vu que, dans les deux cas, les acteurs ont de « bonnes raisons » de privilégier ces postures en public, mais qu'ils ne sont pas pleinement satisfaits du résultat pour autant. De façon encore plus fondamentale, nous avons vu que des élans sociologiques existent bien sûr les deux terrains, notamment dans les espaces privés, où les acteurs s'autorisent davantage à essayer de tenir ensemble des postures à première vue contradictoires.

Cette thèse se veut donc avant tout une contribution à la sociologie de la connaissance. Elle nous aura permis de comprendre pourquoi, en France, le raisonnement sociologique se trouve aujourd'hui à faire face non seulement à l'accusation d'être au service d'une « idéologie de l'excuse », mais aussi à des tentatives multiples pour lui substituer des cadres d'analyse et des vocabulaires issus de la psychologie ou des sciences cognitives. De même, elle aura ouvert des pistes pour comprendre pourquoi, en Italie, les raisonnements empruntés à la sociologie, ou se rapprochant d'une posture sociologique, sont plus rarement mobilisés dans les débats politico-médiatiques.

Notre travail apporte aussi une pierre à la sociologie politique, dans la mesure où il nous aura permis d'expliquer les formes que prend la politisation des questions ethno- raciales dans les deux villes (et, en partie, dans les deux pays). En complément des études sur la façon dont la participation politique des migrants est liée à leur niveau d'intégration dans le pays de résidence (Gest 2022 ; Roché 2022 ; van Stolk et Wouters 1987), notre thèse s'est attachée à démontrer que leur degré d'intégration au sein de la nation affecte également les processus de politisation des populations majoritaires, dans la mesure où celles-ci sont plus ou moins amenées à prendre en compte des normes de comportement et des jugements différents.

Certains auteurs ont pu voir dans la mixité ethno- raciale un facteur facilitant plutôt la méfiance entre les groupes (Putnam 2007 ; mais voir aussi Abascal et Baldassarri 2015). Si notre enquête ne permet pas de tirer des conclusions spécifiques quant à la « méfiance » que les acteurs éprouveraient les uns envers les autres, il nous paraît important de souligner que parler d'une facilitation de la réflexivité langagière sur les catégories n'est pas équivalent à parler de relations « paisibles ». Nous avons vu également que les habitants de Béziers tendent à problématiser et à

politiser la parole sur ces questions, et que le Maire de Béziers, en mettant en scène l'opposition entre individualisme et holisme (bien que dans des termes qui ne sont évidemment pas ceux-là), arrive à évoquer une tension qui est ressentie aussi par ses opposants. La situation se présente différemment à Raguse, où la référence aux appartenances ethno-raciales est beaucoup moins politisée, et beaucoup moins prise en charge par l'offre politique locale, car largement naturalisée. Les relations entre groupes reconnus localement comme différents au niveau ethno-racial se voient dès lors largement non-problématisées, tout comme les questions du langage à utiliser pour s'y référer. Si le point de vue normatif que l'on prend est l'évitement des conflits, cela pourrait sembler positif, car beaucoup des tensions (langagières et non) qui animent la vie quotidienne biterroise sont absentes du terrain ragusain, l'enquête nous invite à nuancer cette conclusion. Problématiser la parole sur les appartenances ethno-raciales apparaît comme un épiphénomène de la problématisation de la place qu'il convient d'attribuer aux appartenances individuelles au sein d'une société *commune*. Autrement dit, c'est parce qu'à Raguse les groupes ethno-raciaux « Autres » ne sont pas vus comme ayant vocation à faire partie d'un Nous commun (ragusain ou italien) que leur avis sur les normes censées réguler la vie sociale peut être largement ignoré. En revanche, c'est lorsque ces groupes sont reconnus comme ayant vocation à faire partie du Nous, et donc à discuter les normes censées régir une société commune, que non seulement leur avis ne peut plus être ignoré, mais que celui-ci peut devenir l'objet de critique et de conflictualité. Nous rejoignons en ceci les conclusions de Carole Gayet-Viaud sur le rôle que les petits troubles quotidiens jouent dans le processus démocratique, dans la mesure où ceux-ci font « des réglages de la coexistence l'objet d'un travail commun et d'une responsabilité partagée » (2022, p. 212). En ceci, les problématiques quotidiennes contribuent à faire exister le projet démocratique, axé non pas sur une simple « coexistence », mais sur le projet commun d'un vouloir « vivre ensemble ».

Quels effets prévisibles des processus d'intégration sur la parole politique ?

Les tendances socio-historiques que nous avons identifiées ne nous permettent pas uniquement de comprendre les tensions qui animent aujourd'hui nos deux terrains, mais aussi de prévoir, au moins partiellement, la forme que ces tensions pourraient prendre à l'avenir. À partir des tendances que nous avons identifiées au cours des précédentes parties, nous pouvons alors proposer quelques éléments de prévision. Il s'agit toujours de prévisions conditionnelles, c'est-à-dire de prédictions de ce que l'on peut légitimement s'attendre de voir se produire si les processus sociaux que nous avons identifiés devaient se poursuivre dans la même direction (Lemieux 2022 ; voir aussi Beaud et Weber 2010 ; Hamidi 2012).

Au cours notamment de la quatrième partie de la thèse, nous avons vu que nos deux terrains sont pris dans un même processus d'intégration consistant en une augmentation progressive de l'hétérogénéité ethno-raciale, de l'individualisation des rapports sociaux et de l'égalisation relative des groupes ethno-raciaux composant la société. Nous avons vu que la forme prise par ce processus sur les deux terrains est à l'origine de la relation que les habitants entretiennent avec la parole au sujet des appartenances ethno-raciales, de la façon des habitants de concevoir la tension entre holisme et individualisme, et de la dicibilité publique de l'attitude sociologique. Nous pouvons alors proposer des prévisions sur chacun de ces points, ce qui nous permettra de comprendre les possibles conséquences que les processus d'intégration pourraient avoir, non seulement sur le langage, mais sur le débat politique des deux pays.

D'un point de vue langagier, en comparant la façon dont les « Ragusains » parlent des « Autres-immigrés » et des « Autres-Italiens », nous avons vu que la demande de distanciation vis-à-vis des appartenances ethno-raciales s'accroît à mesure de la progression du processus d'intégration. Si des tensions entre « Italiens du Nord » et « Italiens du Sud » restent, y compris au niveau langagier, la progression de l'intégration nationale fait que ces catégories sont néanmoins en train de s'estomper.⁴⁹⁷ Cela semblerait être d'autant plus le cas entre régions de France métropolitaine. En effet, même si les habitants de Béziers peuvent parfois évoquer les différentes origines régionales des uns et des autres, cela ne donne pas lieu à des disfluences de la parole, notamment car cela n'est pas traité comme une mise en avant d'appartenances ou de différences qui feraient

⁴⁹⁷ De ce point de vue, la Sicile est sans doute parmi les régions où cet estompement est le moins rapide, notamment à cause du fait que le niveau d'hétérogénéité sociale est moindre que dans d'autres régions. Plus précisément, on peut supposer que dans les régions du Centre-Nord – qui attirent depuis de nombreuses décennies des étudiants et travailleurs en provenance des régions du Sud, et où l'on peut donc supposer que les processus d'individualisation et d'égalisation entre « Italiens » soient plus avancés – les catégories régionales aient une saillance moins forte que celle que nous avons observée dans le cas de Raguse.

concurrence au Nous national.⁴⁹⁸ À terme, si le processus d'intégration se poursuit, c'est-à-dire si l'hétérogénéité ethno-raciale, l'individualisation des rapports sociaux et l'égalisation relative des groupes ethno-raciaux composant la société continuent à s'accroître, on doit donc s'attendre à ce que les questions langagières autour des catégorisations se posent de moins en moins. Autrement dit, une fois la tension dépassée au niveau configurationnel, on peut s'attendre à ce qu'elle soit dépassée aussi au niveau de la parole.

D'un point de vue politique, la comparaison internationale a montré que des phénomènes de problématisation et de politisation existent bien sur les deux terrains, mais que la forme qu'ils prennent est différente. Plus précisément, nous avons vu que l'importance attribuée localement à l'idéal d'individualisme normatif n'est pas la même. Cela fait que le même phénomène – par exemple, les migrations internationales – n'est pas problématisé et interprété politiquement de la même manière dans les deux sociétés. Les configurations locales – en entendant par cela tout le spectre du communal au national – doivent être prises en compte afin de comprendre comment une société donnée se saisit d'un phénomène donné. De ce point de vue, plus une société sera attachée à un idéal d'individualisme normatif, plus elle demandera à ses « nouveaux arrivants » de faire preuve de distanciation vis-à-vis de leurs appartenances ethno-raciales, et inversement.

Plus généralement, dans les deux cas étudiés dans cette thèse, nous avons vu que les acteurs prennent parfois conscience des limites des postures excessivement individualistes ou excessivement naturalisantes. Cependant, si les élans sociologiques n'arrivent pas à s'exprimer pleinement, c'est pour des raisons différentes. On comprend alors pourquoi, bien que les deux villes soient toutes les deux administrées par des mairies apparentées extrême droite, la façon dont les édiles se saisissent de ces questions est différente. Sans avoir l'ambition de proposer des prédictions électorales, nous avons vu que, actuellement à Béziers, la posture incarnée par Robert Ménard est celle qui soulève le plus frontalement la tension entre individualisme et holisme dont les habitants font état au quotidien. Tant que les autres formations politiques refuseront de prendre cette tension au sérieux, et d'y proposer des réponses alternatives, nous pouvons sans doute nous attendre à une progression à la baisse de la satisfaction avec l'offre politique sur ces thématiques.

À Raguse, nous l'avons vu, la situation se présente différemment, car si des tensions similaires peuvent parfois émerger, l'attachement aux postures holistes naturalisantes est tel que beaucoup de questions que les habitants de Béziers se posent au sujet des appartenances ethno-raciales sont très largement absentes de l'espace public ragusain. Cela fait que l'offre politique locale n'est pas

⁴⁹⁸ La gestion interactionnelle des origines ultramarines ou corses serait à analyser plus en détail. Nous pouvons faire l'hypothèse qu'elles soient encore traitées comme relativement plus « délicates » que, par exemple, une origine normande ou auvergnate.

amenée à se positionner très directement là-dessus. Cependant, en ayant les théories durkheimo-éliasiennes à l'esprit, on peut prévoir que si les tendances migratoires se poursuivent, et que le processus d'intégration (tel que nous l'avons caractérisé) continue de se poursuivre, nous pourrions alors nous attendre à ce que les tensions entre individualisme et holisme émergent à la surface de la discussion politique et médiatique italienne aussi (ce qui semble déjà commencer à être le cas, voir Cittadini 2023 ; Di Raimondo 2023). Plus, sous l'effet de changements morphologiques, la population majoritaire deviendra consciente des liens d'interdépendance qui la lie à ces « Autres » de manière durable, plus elle sera susceptible de demander à ce que la posture sociologique soit davantage prise en compte par le discours public et politique.

Critique des rapports sociaux et auto-critique de la sociologie

Un des problèmes dans beaucoup de recherches sur la « parole raciste » est qu'elles ne précisent pas comment les pratiques des acteurs peuvent en venir à changer de façon efficace. Plus précisément, si les auteurs formulent une critique des pratiques « racistes » et bien qu'ils ne semblent pas non plus partir du principe que tout changement est impossible, la manière dont le problème est construit suggère que les remises en question efficaces de cet état de fait ne peuvent émerger que de discours provenant de l'extérieur, et spécifiquement de la part de l'analyste. Comme le résume bien Susan Condor,

le message implicite [de beaucoup de littérature] est que les répertoires interprétatifs dont disposent certaines personnes ne peuvent servir qu'à renforcer des systèmes d'inégalité sociale bien ancrés, alors que d'autres personnes (différentes) qui ont accès à des ressources idéologiques et intellectuelles essentiellement 'différentes' sont en mesure de renforcer les idéologies antiracistes (2000, p. 197).

Autrement dit, nous sommes facilement amenés à supposer que seuls les chercheurs en sciences sociales réfléchissent régulièrement, et de manière critique, à comment bien utiliser les catégories ethno-raciales. Les nombreux exemples ethnographiques que nous avons présentés dans cette thèse devraient *a minima* nous avoir convaincus de la nécessité de réviser ce préjugé.

La question reste de savoir comment proposer une critique des phénomènes étudiés qui ne reflète pas les simples préférences idéologiques de l'analyste, mais témoigne plutôt de ce que le raisonnement sociologique implique. En d'autres termes, en quoi la sociologie arrive-t-elle à apporter une valeur ajoutée aux critiques des acteurs, et donc à produire une critique différente de celles-ci ?

Avant toute chose, il convient sans doute de s'accorder sur la nécessité même pour la sociologie de formuler une critique des rapports socio-politiques dans leur forme actuelle. Une façon d'éviter la question serait en effet de refuser d'effectuer cette tâche en se retranchant, comme il est courant, derrière la notion wébérienne de « neutralité axiologique ». On pourrait alors considérer que la sociologie n'a aucune vocation morale et politique. L'objectif de l'analyste de la « parole raciste » serait alors simplement de décrire, de comprendre et éventuellement d'expliquer et de rendre prévisibles les différentes pratiques langagières sur les différents terrains en mettant au jour les hiérarchies de valeurs propres à chaque société. La sociologie remplirait alors bien sa vocation compréhensive, mais au niveau moral sa démarche se rapprocherait d'une forme de « relativisme radical » (Boltanski 1990 p. 101).

Nous sommes là face à un débat qui anime non seulement les sciences sociales depuis leurs origines, mais aussi le discours politico-médiatique français depuis plusieurs années. S'interrogeant sur la structuration du discours public sur la discipline sociologique en France,

Johan Giry (2017) remarque que la controverse tourne autour d'une question épistémologique, à savoir le rapport que la sociologie est censée entretenir avec la politique. Si d'une part les « détracteurs » de la discipline accusent ses praticiens de prendre des postures militantes qui empiètent dans le champ normatif de la politique, la plupart de ses « défenseurs » essaient à leur tour de montrer que la sociologie, en tant que science, s'en tient au contraire à une nette séparation entre le factuel et le normatif. Nous partageons toutefois l'avis de cet auteur lorsqu'il remarque que cette façon de défendre la sociologie en la construisant comme n'étant rien d'autre qu'une « science parmi d'autres » ne rend pas justice au projet scientifique originaire de Durkheim, qui était celui de fonder une nouvelle science *politique* (voir aussi Callegaro 2015). En continuité avec ce projet, donc, et avec l'appel à une réhabilitation de la critique comme « tâche techniquement seconde », mais non moins essentielle au projet sociologique (Lemieux 2009), Giry suggère qu'il faudrait restructurer la façon dont on parle publiquement de la sociologie, en rappelant qu'il s'agit bien d'une science qui vise à produire une critique sur la société, en arrêtant néanmoins « la tendance à ne jamais expliciter et argumenter la base normative que nombre d'énoncés sociologiques présupposent pourtant » (Giry 2017, p.233 ; voir aussi Gardella 2023).

Une première façon de remplir cette tâche critique est alors de formuler ce que l'on peut appeler une « critique interne » (Barthe et al. 2013 ; voir aussi Lemieux 2000 et Moreau de Bellaing 2015). Cela revient à expliciter les bases normatives et morales qui guident le comportement des acteurs, ainsi que les idéaux professionnels et de société qu'ils se donnent, afin de mettre au jour les pratiques sociales qui permettent d'honorer ces idéaux, en les distinguant de celles qui tendent à l'entraver. Le sociologue n'impose alors pas de normativité propre, mais se limite à analyser les obstacles que les acteurs rencontrent en pratique pour satisfaire les exigences morales collectives de leur groupe professionnel ou de la société.

De ce point de vue, cette thèse permet de contribuer aux débats sur le rôle des politiques langagières (et peut-être aussi des statistiques dites « ethniques ») dans la lutte contre le racisme. De très nombreux travaux, ne serait-ce que ceux qui dénoncent les formes de « racisme *colorblind* », ont montré que ce n'est pas parce que certaines catégories ne sont pas employées que la perception des distinctions qui les fondaient (et leurs conséquences pratiques) s'en voit révolutionnée. Notre travail aura contribué à montrer qu'agir sur la parole dans l'espoir de favoriser la mixité ou l'égalité revient à prendre le problème à l'envers. Au lieu de se demander quels types de discours favorisent ou entravent la mixité ou la ségrégation ethno-raciale (en se concentrant, par exemple, sur l'effet que certains discours politiques pourraient avoir sur ces dimensions), il convient d'inverser le raisonnement, et de se demander en quoi le degré d'hétérogénéité déjà en place (et les propositions politiques pour l'accroître ou pour la limiter) tend à favoriser ou à entraver certaines façons de penser et de parler au quotidien. Autrement dit,

c'est n'est pas tellement la réflexivité langagière qui favorise la mixité : c'est plutôt la mixité qui a un effet sur la réflexivité collective sur la parole.

Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer que les politiques langagières n'ont aucun intérêt ou aucun effet sur la réalité des rapports sociaux. Au contraire, les changements au niveau du langage rendent visibles les transformations au niveau des interdépendances objectives entre les groupes sociaux, des transformations qui ne sont pas généralement aussi visibles. Ainsi, les changements sociolinguistiques (y compris les demandes croissantes de réformes langagières) doivent être compris comme des révélateurs à la société elle-même des transformations qui l'intéressent. C'est en rendant visibles ces transformations que le langage se constitue lui-même en raison d'agir, et donc en « prise » pour l'action ordinaire, ce qui peut effectivement se traduire par des changements au niveau des pratiques.

Si l'on considère que les acteurs biterrois tendent à adhérer à un idéal d'individualisme normatif, alors on pourrait se dire que, au niveau de la parole, le pathologique se situe dans le fait d'essentialiser les appartenances ethno-raciales, car cela va à l'encontre de l'idéal d'autonomie individuelle et de liberté de chacun d'adhérer ou pas à un groupe quelconque. Cependant, nous avons vu que cette option ne satisfait pas non plus ces acteurs, car elle semblerait revenir à nier la socialisation des individus dans des groupes. Nous avons vu alors les acteurs se donner un idéal de parole distanciée, une parole qui arriverait à rendre compte d'une conception où chaque personne est tout à la fois socialisée dans des groupes *et*, en même temps, autonome. C'est cet idéal de parole que les acteurs se rappellent lorsqu'ils sont confrontés à des expériences concrètes, et c'est encore cet idéal qui s'exprime dans les formes de politisation de la parole que nous avons observées sur le terrain. Pourtant, nous avons vu aussi que les acteurs continuent à avoir du mal à honorer cet idéal de parole. Qu'est-ce qui empêche alors ces acteurs d'être au niveau de leurs idéaux ?

La réponse qui émerge de notre travail est que la tension que ressentent les acteurs, et qu'ils cristallisent dans une problématisation de la parole, ne trouve pas forcément sa solution au niveau de la parole elle-même. Autrement dit, la tension qui se manifeste au niveau langagier trouve ses origines dans l'impossibilité, pour les acteurs, de voir leurs élans sociologiques entendus, accueillis et soutenus. Il s'agit en somme de fournir à ces acteurs un appui à un type de raisonnement holiste dénaturisant, qui est déjà dans beaucoup de cas à la base de leurs idéaux pratiques.

Or, pour que la sociologie en tant que discipline des sciences sociales puisse être un appui en ce sens, il faut sans doute que les chercheurs cessent d'orienter leur critique vers les catégorisations utilisées par les acteurs. Cette posture, assumée pendant longtemps par la sociologie dite critique,

a été fondamentale, voire indispensable, pour expliciter en quoi certaines catégorisations (notamment, celles qui expriment une essentialisation des appartenances ethno-raciales) ne sont pas à la hauteur de l'idéal que la société (française, en l'occurrence) se donne. Aujourd'hui, cependant, il nous semble qu'il devient nécessaire pour les sociologues d'aller plus loin. Car continuer à rabattre l'emploi de certaines catégories sur du racisme ou sur des stratégies d'évitement de blâme ne peut plus représenter un appui satisfaisant pour les acteurs, du moment où c'est eux les premiers qui s'aperçoivent des limites de cette parole.

La sociologie a alors vocation à replacer la discussion au niveau de la configuration sociale. L'enjeu sociologique ici est moins le rapport numérique entre population « majoritaire » et « minoritaire » (Gest 2022) que l'intégration de différents groupes à un même Nous commun. L'exemple ragusain montre que des populations minoritaires peuvent bien être présentes sur un territoire, mais si dans les faits ces populations conduisent des vies parallèles et séparées, cela n'aura pas beaucoup d'effet sur les processus d'individualisation et d'égalsation. Or, le degré propre d'individualisation des rapports sociaux et d'égalsation entre groupes au sein d'une société est en rapport étroit avec l'hétérogénéité pratique et morale de ces membres, c'est-à-dire avec le degré auquel ils sont confrontés à de la diversité dans les comportements et dans les façons de penser. Au lieu d'agir sur la parole, il conviendrait donc d'agir sur l'exposition à l'altérité ou, dit autrement, sur les chances sociales de vivre l'expérience de l'altérité, une condition éminemment moderne, mais qui est encore très inégalement distribuée dans nos sociétés.

Enfin, ces conclusions sur les effets langagiers, cognitifs et politiques de l'immigration sur la population majoritaire ouvrent la voie à des questions ultérieures sur les effets politiques de l'*émigration* sur les sociétés de départ. Par l'expérience même de l'émigration, les émigrés sont progressivement socialisés à d'autres normes et à d'autres types de fonctionnement des sociétés – ils correspondent donc par définition aux couches de population les plus exposées à l'expérience de l'altérité. Mais dans quelle mesure le point de vue de ces émigrés est-il pris en compte par les citoyens qui restent dans le pays d'origine ? Autrement dit, dans un cadre où la mobilité et les expériences à l'étranger tendent à être toujours plus valorisées pour l'épanouissement professionnel et personnel des individus (Bauman 2003 ; Boltanski et Chiapello 1999), dans quelle mesure les jugements des émigrés ont-ils des effets sur les pays d'origine ? Nous pouvons faire l'hypothèse que le rapport différencié à l'individualisme normatif se traduit ici aussi dans différentes façons des sociétés de se saisir des phénomènes d'émigration, et dans différents degrés de « dicibilité » de la critique depuis l'étranger. Cela ouvre alors la question de la façon dont les flux d'émigration qui intéressent les pays d'Europe occidentale affectent, tout autant que les flux d'immigration, les processus de changement politique de ces pays.

Cette thèse pose donc le premier jalon d'un programme visant à reprendre les questions politiques relatives à l'expérience moderne de l'altérité en les inscrivant dans le cadre d'une sociologie du langage et, plus largement, de la connaissance. L'hétérogénéisation de nos sociétés – par le biais des flux d'immigration et d'émigration – suscite des conflits de normativités, mais par le même mouvement elle entraîne aussi une demande croissante, de la part des acteurs ordinaires, d'outils pour s'en saisir et les résoudre de façon satisfaisante. Il ne s'agit pas de proposer des solutions miracles aux problèmes de la modernité. Nous proposons simplement que poursuivre la réflexion, dans la direction esquissée par cette thèse, permette sans doute de mieux comprendre ce que doit être la fonction critique de la sociologie, dans un monde où, en dépit des apparences, les processus d'intégration (tels que nous les avons caractérisés ici) ne cessent de progresser.

Références

- Abascal, M., Baldassarri, D., 2015. Love Thy Neighbor? Ethnoracial Diversity and Trust Reexamined. *American Journal of Sociology* 121, 722–782.
- Abu-Lughod, L., 2010. The Active Social Life of “Muslim Women’s Rights.” *Journal of Middle East Women’s Studies* 6, 1–45.
- Ackroyd, J., Pilkington, A., 2007. “You’re not allowed to say that” Minefields and political correctness. *Caribbean Quarterly*, 53, 49–62.
- Acocella, I., 2015. Un viaggio tra le fonti ufficiali in materia di immigrazione, 107–132.
- Agha, A., 2007. *Language and Social Relations, Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Agha, A., 2003. The social life of cultural value. *Language & Communication, Words and Beyond: Linguistic and Semiotic Studies of Sociocultural Order* 23, 231–273
- Akiba, D., Miller, F., 2004. The expression Of Cultural Sensitivity in the Presence of African Americans: An Analysis of Motives. *Small Group Research* 35, 623–642.
- Alazet, C., 2019. Interdiction du voile lors des sorties scolaires: des mères manifestent contre le projet de loi à Montpellier. *France 3 Occitanie*.
- Alonso, X., 2017. Béziers, la ville qui ressemble à la France de Marine Le Pen. *Tribune de Genève*.
- Ambroise-Rendu, M., 1983. Dans le vingtième arrondissement, M. Le Pen : j’ai dit tout haut ce que les gens d’ici pensent tout bas. *Le Monde.fr*.
- Ambrosini, M., 2001. The Role of Immigrants in the Italian Labour Market. *International Migration* 39, 61–83.
- Amossy, R., 2014. L’éthos et ses doubles contemporains. *Perspectives disciplinaires. Langage et société*, 149, 13–30.
- Anderson, K.T., 2008. Justifying Race Talk: Indexicality and the Social Construction of Race and Linguistic Value. *Journal of Linguistic Anthropology* 18, 108–129.
- Anfossi, A., Talamo, M., Indovina, F., 1959. *Ragusa comunità in transizione*. Ediargo, Ragusa.
- Antonius, R., 2002. Un racisme “respectable,” in: Bourgeault, G., Renaud, J., Pietrantonio, L. (Eds.), *Les relations ethniques en question*. PUM, Montréal, Québec, 253–270.
- Apfelbaum, E.P., Sommers, S.R., Norton, M.I., 2008. Seeing race and seeming racist? Evaluating strategic colorblindness in social interaction. *Journal of Personality and Social Psychology* 95, 918–932.
- Arena, M., Nascimbene, B., Zincone, G., 2006. Italy, in: Bauböck, R. (Ed.), *Acquisition and Loss of Nationality, Policies and Trends in 15 European Countries*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Archivio Luce 2012 [1933], Ragusa. L’inaugurazione dell’ospedale “Benito Mussolini” e della “Campana Votiva ai Caduti”, Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=DcUJBniPA0g>
- Aubry, M., 2000. Déclaration de Mme Martine Aubry, ministre de l’emploi et de la solidarité. Paris.
- Augoustinos, M., Every, D., 2010. Editorial: Accusations and denials of racism: Managing moral accountability in public discourse. *Discourse & Society* 21, 251–256.
- Augoustinos, M., Every, D., 2007a. Contemporary Racist Discourse: Taboos Against Racism and Making Racist Accusations, in: *Language, Discourse and Social Psychology*. Palgrave Macmillan, London, 233–54.
- Augoustinos, M., Every, D., 2007b. The Language of “Race” and Prejudice: A Discourse of Denial, Reason, and Liberal-Practical Politics. *Journal of Language and Social Psychology* 26, 123–141.
- Avanza, M., 2010. The Northern League and its “inoffensive” xenophobia, in: *Italy Today: The Sick Man of Europe*. Routledge, London; New York, 131–142.
- Avanza, M., 2008. 2 : Comment faire de l’ethnographie quand on n’aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d’un mouvement xénophobe, in: *Les politiques de l’enquête, Recherches. La Découverte*,

- Paris, 41–58.
- Badinter, E., 2009. *Le retour de la race: contre les "statistiques ethniques"*. Nouvelles éditions de l'Aube.
- Bailey, B., 2004. Misunderstanding, in: Duranti, A. (Ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Wiley, London.
- Bakhtin, M., 1977. *The dialogic imagination: four essays*, University of Texas Press Slavic series. Univ. of Texas Press, Austin, Texas
- Baldoni, E., 2012. Los "campamentos nómadas" en Italia, entre marginalización y negación de derechos. *Revista de Ciencias Sociales* 7, 167–183.
- Balibar, E., 1991. Is there a neo-racism?, in: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso, London.
- Banks, S.P., 1994a. Review of *Elite discourse and racism*: Teun van Dijk Newbury Park, CA: Sage, 1993, 320 Pergamon.
- Banks, S.P., 1994b. *Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory*: Philomena Essed Newbury Park, CA: Sage, Pergamon.
- Banton, M., 1998. *Racial Theories*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Barker, M., 1981. *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Junction Books, London.
- Barot, R., Bird, J., 2001. Racialization: the genealogy and critique of a concept. *Ethnic and Racial Studies* 24,
- Barrault-Stella, L., Gaïti, B., Lehingue, P. (Eds.), 2022. *La politique désenchantée ? : Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie, La politique désenchantée ? : Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Res publica. Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Barthe, Y., 2022. Les formes contemporaines du « blaming ». *Séminaire de sociologie*. EHESS, Paris.
- Barthe, Y., 2017. *Les retombées du passé - Le paradoxe de la victime*. Seuil, Paris.
- Barthe, Y., 2010. Cause politique et « politique des causes ». *La mobilisation des vétérans des essais nucléaires français*. *Politix* 91, 77–102.
- Barthe, Y., Blic, D. de, Heurtin, J.-P., Lagneau, É., Lemieux, C., Linhardt, D., Bellaing, C.M. de, Rémy, C., Trom, D., 2013. *Sociologie pragmatique : mode d'emploi*. *Politix* 175–204.
- Barthe, Y., Lemieux, C., 2002. Quelle critique après Bourdieu ? *Mouvements* 24, 33–38.
- Bataille, P., 2003. La montée des tensions racistes. *Agora débats/jeunesses* 32, 26–38.
- Bauman, R., 2005. Commentary: Indirect Indexicality, Identity, Performance. *Journal of Linguistic Anthropology* 15, 145–150.
- Bauman, R., Briggs, C.L., 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Beaud, S., Noiriel, G., 2021. *Race et sciences sociales : essai sur les usages publics d'une catégorie, "Épreuves sociales", mettre les idées reçues à l'épreuve des réalités sociales*. Agone, Marseille.
- Beaud, S., Pialoux, M., 2006. 4. Racisme ouvrier ou mépris de classe ? Retour sur une enquête de terrain, in: *De la question sociale à la question raciale ?*, Cahiers libres. La Découverte, Paris, 72–90.
- Beaud, S., Weber, F., 2010. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, 4e éd. Grands repères. La Découverte, Paris.
- Becker, H., 2009. How to Find Out How to Do Qualitative Research. *International Journal of Communication* 3, 545–553.
- Belmessous, H., 2019. *Les laboratoires de la haine : Enquête sur la face cachée du frontisme municipal*. Editions Demopolis, Paris.
- Berg, J.A., 2015. Explaining Attitudes toward Immigrants and Immigration Policy: A Review of the Theoretical Literature. *Sociology Compass* 9, 23–34.
- Berger, M., Gayet-Viaud, C., 2006. *Du politique comme chose au politique comme activité*. Peter Lang PIE. Bruxelles

- Berger, P.L., Luckmann, T., 1966. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books, New York.
- Bergesen, A., Herman, M., 1998. Immigration, Race, and Riot: The 1992 Los Angeles Uprising. *American Sociological Review* 63, 39–54.
- Bertheleu, H., 2021. Actualité théorique des relations interethniques. *Ethnicité et race dans la sociologie francophone*. *Revue européenne des migrations internationales* 37, 179–204.
- Bertheleu, H., 2007. Sens et usages de « l’ethnisation ». *Revue européenne des migrations internationales* 23, 7–28.
- Bertossi, C., 2016. *La citoyenneté à la française : valeurs et réalités*. CNRS éditions, Paris.
- Bertossi, C., 1999. Le code, les codac et la citoyenneté européenne. *Hommes & Migrations* 1219, 18–26.
- Bessone, M., 2016. *La loi face aux discours racistes*. La Vie des idées.
- Bessone, M., Doytcheva, M., Duez, J.-B., Girard, C., De Latour, S.G., 2014. Integrating or Segregating Roma Migrants in France in the Name of Respect: A Spatial Analysis of the Villages D’Insertion. *Journal of Urban Affairs* 36, 182–196.
- Bhabha, H.K., 1994a. *Anxious Nations, Nervous States*, in: Copjec, J. (Ed.), *Supposing the Subject*. Verso, London, 201–17.
- Bhabha, H.K., 1994b. *In a Spirit of Calm Violence*, in: *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton University Press, Princeton, 326–344.
- Billig, M., 2005. *Laughter and ridicule: towards a social critique of laughter*, Theory, culture & society. Sage, London; Thousand Oaks.
- Billig, M., 2001. Humour and Hatred: The Racist Jokes of the Ku Klux Klan. *Discourse & Society* 12, 267–289.
- Billig, M., 1999. Critical discourse analysis and conversation analysis: An exchange between Michael Billig and Emanuel A. Schegloff. *Discourse & Society* 10, 543–582.
- Billig, M., 1991. *Ideology and opinions: Studies in rhetorical psychology*, Ideology and opinions: Studies in rhetorical psychology. Sage Publications, Inc, Thousand Oaks.
- Billig, M., 1988. The notion of ‘prejudice’: Some rhetorical and ideological aspects. *Text - Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 8.
- Bilmes, J., 1985. Why that now?” two kinds of conversational meaning. *Discourse Processes* 8, 319–355.
- Birenbaum, G., 1992. Le Front national à l’Assemblée (1986-1988). Respect et subversion de la règle du jeu parlementaire. *Politix. Revue des sciences sociales du politique* 5, 99–118.
- Birkelund, M., Boysen, G., Kjærsgaard, P.S., Syddansk universitet (Eds.), 2003. *Aspects de la modalité, Linguistische Arbeiten*. M. Niemeyer, Tübingen.
- Bisogno, E., 2011. *Quali dati ufficiali sull’immigrazione straniera in Italia: molte sfide, alcune priorità*, Statistical Conference. ISTAT, Rome.
- Bizeul, D., 2007. *Des loyautés incompatibles*. SociologieS.
- Bizeul, D., 2003. *Avec ceux du FN : un sociologue au Front national, Textes à l’appui*. Découverte, Paris.
- Bleich, E., 2016. L’avènement des lois contre les discours et les crimes de haine dans les démocraties libérales. *Raisons politiques* 63, 35–49.
- Blitstein, P., Lemieux, C., 2018. Comment rouvrir la question de la modernité ? Quelques propositions. *Politix* 123, 7–33.
- Bloemraad, I., 2013. The promise and pitfalls of comparative research design in the study of migration. *Migration Studies* 1, 27–46.
- Blommaert, J., 2008. *Discourse: A Critical Introduction*. Linguistische Berichte 2008, 249–250.
- Blommaert, J., 2005. *Discourse: A critical analysis*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Blommaert, J., Bulcaen, C., 2000. Critical discourse analysis. *Annual Review of Anthropology* 29, 447–466.

- Bois, W.E.B.D., 1903. *The Souls of Black Folk*. Dover Publications, Incorporated, New York.
- Boltanski, L., 2009. Autour de De la Justification : un parcours dans le domaine de la sociologie morale, in: Breviglieri, M., Lafaye, C., Trom, D. (Eds.), *Compétences critiques et sens de la justice* colloque de Cerisy. Economica, Paris, 15–36.
- Boltanski, L., 2006. Préface, in: *Introduction à la sociologie pragmatique: vers un nouveau style sociologique ?*, Collection Coursus. A. Colin, Paris, 9–16.
- Boltanski, L., 1990a. *L'Amour et la Justice comme compétences*. Editions Métailié, Paris.
- Boltanski, L., 1990b. *Sociologie critique et sociologie de la critique*. Politix. *Revue des sciences sociales du politique* 3, 124–134.
- Boltanski, L., Chiapello, E., 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*, NRF essais. Gallimard, Paris.
- Boltanski, L., Darré, Y., Schiltz, M.-A., 1984. *La dénonciation*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 51, 3–40.
- Boltanski, L., Thévenot, L., 1991. *De la justification : les économies de la grandeur*. Gallimard, Paris.
- Bonifazi, C., Strozza, S., 2005a. *Informazione statistica ed esigenze conoscitive sull'immigrazione straniera: realtà, problemi e prospettive*.
- Bonifazi, C., Strozza, S., 2005b. *Informazione statistica ed esigenze conoscitive sull'immigrazione straniera: realtà, problemi e prospettive*, in: Mignolli, N., Istituto Nazionale di Statistica (Eds.), *La presenza straniera in Italia: l'accertamento e l'analisi*, atti del convegno, Roma, 15 - 16 dicembre 2005. Roma, 187–212.
- Bonilla-Silva, E., 2021. What Makes Systemic Racism Systemic? *Sociological Inquiry* 91, 513–533.
- Bonilla-Silva, E., 2017. What We Were, What We Are, and What We Should Be: The Racial Problem of American Sociology. *Social Problems* 64, 179–187.
- Bonilla-Silva, E., 2006. *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Bonilla-Silva, E., 2004. How to Talk Nasty About Blacks Without Sounding “Racist”: Exposing the Sophisticated Style of Color-Blind Racism, in: *Race and Ethnicity*. Brill, Leiden, 93–116.
- Bonilla-Silva, E., 1999. *The New Racism: Racial Structure in the United States, 1960s–1990s*, in: *Race, Ethnicity, and Nationality In The United States*. Routledge, New York.
- Bonilla-Silva, E., 1997. Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review* 62, 465–480.
- Bonilla-Silva, E., Baiocchi, G., 2001. Anything but racism: how sociologists limit the significance of racism. *Race and Society* 4, 117–131.
- Bonilla-Silva, E., Forman, T., 2000. “I Am Not a Racist But...”: Mapping White College Students’ Racial Ideology in the USA. *Discourse & Society* 11, 50–85.
- Bonnet, F., 2014. How to Perform Non-racism? Colour-blind Speech Norms and Race-conscious Policies among French Security Personnel. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40, 1275–1294.
- Bonu, B., Mondada, L., Relieu, M., 1994. *Catégorisation : l’approche de Sacks*, in: Fradin, B., Quéré, L., Widmer, J. (Eds.), *L’enquête sur les catégories: De Durkheim à Sacks*. Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Boumaza, M., 2015. Between stigma and engagement. *Young Front National activists’ political careers*. *Etnografia e ricerca qualitativa* 75–88.
- Boumaza, M., 2002. *Le Front national et les jeunes de 1972 à nos jours : hétérodoxie d’un engagement partisan juvénile: pratiques, socialisations, carrières militantes et politiques à partir d’observations directes et d’entretiens semi-directifs* (Thèse de doctorat). Université Robert Schuman, Strasbourg.
- Bourdeau, M., 2022. “J’ai honte”: le mea culpa de Ménard sur ses positions sur les migrants de Syrie et d’Irak. *Le HuffPost*.

- Bourdieu, P., 1982a. Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques. Fayard, Paris.
- Bourdieu, P., 1982b. Leçon sur la leçon. Editions de Minuit, Paris.
- Bova, V., Turco, D., 2017. L'incerto credere della società plurale. Periferie edizioni, Ragusa.
- Bowen, J.R., Dodier, N., Duyvendak, J.W., Hardon, A. (Eds.), 2021. Pragmatic inquiry: critical concepts for social sciences. Routledge, Abingdon, Oxon; New York, NY.
- Braconnier, C., Dormagen, J.-Y., 2022. Un cens caché dans la constitution des échantillons de répondants, in: La Politique Désenchantée?: Perspectives Sociologiques Autour Des Travaux de Daniel Gaxie. Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Braconnier, C., Dormagen, J.-Y., 2012. Logiques de Mobilisation et Inégalités Sociales de Participation Électorale en France, 2002-2012. French Politics, Culture & Society 30, 20-44.
- Braconnier, C., Dormagen, J.-Y., 2007. La démocratie de l'abstention : aux origines de la démobilisation électorale en milieu populaire. Gallimard, Paris.
- Briggs, C.L., 1986. Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown, P., Levinson, S.C., 1987. Politeness: Some Universals in Language Usage. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brubaker, R., 2002. Ethnicity without groups. European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie 43, 163-189.
- Brubaker, R., 2001. Au-delà de l'« identité ». Actes de la recherche en sciences sociales 139, 66-85.
- Brubaker, R., 1992. Citizenship and nationhood in France and Germany. Harvard Univ. Press, Cambridge.
- Brubaker, R., Loveman, M., Stamatov, P., 2004. Ethnicity as cognition. Theory and Society 33, 31-64.
- Brun, S., 2021a. « Passer » pour blanc. L'exemple des personnes non blanches élevées par un ou des parent(s) blanc(s). Monde commun 7, 70-91.
- Brun, S., 2021b. Rechercher la race : les défis d'une enquête à mots couverts : Genèses n° 125, 77-94.
- Brun, S., Cosquer, C., 2022a. Sociologie de la race. Armand Colin, Paris.
- Brun, S., Cosquer, C., 2022b. Déconstruire l'"identité", théoriser la race : des catégorisations aux pratiques. Emulations, Race, racismes, racialisations : Enjeux conceptuels et méthodologiques, perspectives critiques. Emulations - Revue de sciences sociales, 42, 31-46
- Brun, S., Simon, P., 2022. « Ceci n'est pas du racisme » : Controverses publiques et scientifiques dans la qualification du racisme. Mouvements HS 2, 20-38.
- Bucholtz, M., 2010. White Kids: Language, Race, and Styles of Youth Identity. Cambridge University Press, Cambridge.
- Burke, S., Goodman, S., 2012. "Bring back Hitler's gas chambers": Asylum seeking, Nazis and Facebook - a discursive analysis. Discourse & Society 23, 19-33.
- Buttny, R., 2004. Talking Problems: Studies of Discursive Construction. SUNY Press, Albany, NY.
- Cabibbo, F., 2020. Ragusa, chiavi dei ristoranti nella spazzatura: "Non riapriamo" - FocuSicilia.
- Callegaro, F., 2015. La science politique des modernes : Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie, Collection Études sociologiques. Economica, Paris.
- Callon, M., 1986. Éléments pour une sociologie de la traduction : La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc. L'Année sociologique (1940/1948-) 36, 169-208.
- Calvès, G., 2015a. Envoyer les racistes en prison ? Le procès des insulteurs de Christiane Taubira, Collection Exégèses. LGDJ, lextenso éditions, Issy-les-Moulineaux.
- Calvès, G., 2015b. Les discours de haine et les normes internationales. Esprit octobre, 56-66.
- Calvès, G., 2008. Sanctionner ou réguler. L'hésitation des politiques de lutte contre les discriminations. Informations sociales 148, 34-45.

- Calvès, G., 2005. « Réfléter la diversité de la population française » : naissance et développement d'un objectif flou. *Revue internationale des sciences sociales* 183, 177–186.
- Calvès, G., 2004. Les politiques françaises de discrimination positive : trois spécificités. *Pouvoirs* 111, 29–40.
- Calvès, G., 2000. Les politiques françaises de lutte contre le racisme, des politiques en mutation. *French Politics, Culture & Society* 18, 75–82.
- Calvo, M., 1993. Démographie et données sociales sur l'immigration en Languedoc-Roussillon. *Hommes & Migrations* 1169, 6–12.
- Camera dei Deputati, 2017. Dati statistici - Commissione parlamentare d'inchiesta sul sistema di accoglienza, di identificazione ed espulsione, nonché sulle condizioni di trattenimento dei migranti e sulle risorse pubbliche impegnate. Roma.
- Cameron, D., 1997. Performing gender identity: young men's talk and the construction of heterosexual masculinity (1997), in: *On Language and Sexual Politics*. Routledge, London, 69–82.
- Cardon, D., Heurtin, J.-P., Lemieux, C., 1995. Parler en public. *Politix. Revue des sciences sociales du politique* 8, 5–19.
- Caritas Diocesana Ragusa, 2018. Le povertà nella diocesi di Ragusa: numeri, incontri, volti, storie. Osservatorio diocesano delle povertà et delle risorse, Ragusa.
- Caritas, Migrantes, 2012. Dossier Statistico Immigrazione 2012 (No. 22), Edizioni Idos. Rome.
- Carr, E.S., 2011. Scripting addiction: the politics of therapeutic talk and American sobriety. Princeton University Press, Princeton.
- Carr, L.G., 1997. "Color-blind" racism. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Casati, N., 2022. « On est bien obligé de le dire à un moment donné » Affrontements méta-lexicaux sur les catégorisations ethno-raciales. *Tracés. Revue de Sciences humaines* 75–91.
- Casati, N., 2018. How cities shape refugee centres: 'deservingness' and 'good aid' in a Sicilian town. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44, 792–808.
- Casati, N., 2016. Political participation in a Palestinian university: Nablus undergraduates' political subjectivities through boredom, fear and consumption. *Ethnography* 17, 518–538.
- Casati, N., 2015. Entre Hospitalité et Hostilité : Le dilemme moral de l'accueil aux migrants en Sicile. *Mémoire de M2, EHESS, Paris*.
- Casati, N., Pasquetti, S., 2022. How Place Matters for Migrants' Socio-Legal Experiences: Local Reasoning about the Law and the Importance of Becoming a "Moral Insider." *Qualitative Sociology* 45, 189–218.
- Cefaï, D. (Ed.), 2003. L'enquête de terrain, Recherches. La Découverte, Paris.
- Cefaï, D., Amiraux, V., 2002. Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales. Partie 1. *Cultures & Conflits*, 47.
- Cefaï, D., Gardella, E., 2012. Comment analyser une situation selon le dernier Goffman. *CURAPP, Erwing Goffman et l'ordre de l'interaction* 233–265.
- CENSIS, Diocesi di Ragusa, 2017. Contro la cultura dello scarto. Le marginalità sociali nella Diocesi di Ragusa. Ragusa.
- Challier, R., 2020. S'engager au Front national pour ne plus être des « cassos » ? Le rôle du mépris de classe dans une campagne municipale. *Sociétés contemporaines* 119, 61–87.
- Chapman, H., Frader, L.L. (Eds.), 2004. Race in France: interdisciplinary perspectives on the politics of difference. Berghahn Books, New York.
- Chappe, V.-A., Eberhard, M., 2020. Introduction : à quoi servent les chiffres de la discrimination ? *Les cahiers de la LCD* 13, 11–27.
- Chavez, L.R., 2001. *Covering Immigration: Popular Images and the Politics of the Nation*. University of California Press. Berkeley

- Choffat, T., 1994. Les militants du Front National (Thèse de doctorat). Université Nancy 2, Nancy.
- Chua, P., 2017. Cultural Racism, in: The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory. John Wiley & Sons, Ltd, London
- Cillo, R., 2016. Brevi note sull'implementazione della "Strategia nazionale di inclusione dei Rom, dei Sinti e dei Caminanti." Università Ca' Foscari Venezia, Venezia.
- Cittadini, A., 2023. Maltrattamenti «fatto culturale», la vittima: «Non sia una scusa, mi trattava da schiava». Giornale di Brescia.
- Clyne, M., 1995. Establishing Linguistic Markers of Racist Discourse, in: Language & Peace. Routledge, London.
- CNA (Confederazione Nazionale dell'Artigianato et della piccola e media impresa - Associazione territoriale di Ragusa), 2019. La nuova emigrazione dalla provincia di Ragusa. CNA, Ragusa.
- CNCDH, 2019. La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie.
- Cohen, M., 2015. Contradictions et exclusions dans la politique de regroupement familial en France (1945-1984): Annales de démographie historique 128, 187-213.
- Cohen, M., 2012. Regroupement familial : l'exception algérienne (1962-1976). Plein droit, 95, 19.
- Cohen, S., 2002. Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers. Routledge, London.
- Colombo, E., Lorenzo Domaneschi, Chiara Marchetti, 2009. "Prigionieri della burocrazia?". Significati e pratiche della cittadinanza tra i giovani figli di immigrati in Italia. Polis 31-56.
- Comune di Ragusa, n.d. Archivio elezioni URL: <https://www2.comune.ragusa.it/comune/elezioni/index.html> (accessed 8.31.23).
- Condor, S., 2006. Public prejudice as collaborative accomplishment: towards a dialogic social psychology of racism. Journal of Community & Applied Social Psychology 16, 1-18.
- Condor, S., 2000. Pride and Prejudice: Identity Management in English People's Talk about 'this Country'. Discourse & Society 11, 175-205.
- Condor, S., 1988. 'Race stereotypes' and racist discourse. Text - Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse 8, 69-90.
- Condor, S., Figgou, L., Abell, J., Gibson, S., Stevenson, C., 2006. 'They're not racist ...' Prejudice denial, mitigation and suppression in dialogue. British Journal of Social Psychology 45, 441-462.
- Corbeil, R., 2015. Roms en France : les facteurs d'une exclusion. Dire/Société 24, 14-19.
- Cornell, S., Hartmann, D., 2006. Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World. SAGE Publications, Thousand Oaks.
- Costabile, A., 1999. Comunità, politica e istituzionalizzazione. Analisi di due città del Sud. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Cousin, B., 2013. Ségrégation résidentielle et quartiers refondés. Usages de la comparaison entre Paris et Milan. Sociologie du travail 55, 214-236.
- Cresswell, C., Whitehead, K.A., Durrheim, K., 2014. The anatomy of 'race trouble' in online interactions. Ethnic and Racial Studies 37, 2512-2528.
- Day, D., 1998. Being ascribed and resisting membership in an ethnic group, in: Antaki, C., Widdicombe, S. (Eds.), Identities in Talk. Sage, London, 151-170.
- Day, D., 1994. Tang's dilemma and other problems: Ethnification processes at some multicultural workplaces. Pragmatics. Quarterly Publication of the International Pragmatics Association (IPRA) 4, 315-336.
- de Blic, D., Lemieux, C., 2005. Le scandale comme épreuve : Éléments de sociologie pragmatique. Politix n° 71, 9.
- de Coppet, C., 2015. Béziers : "L'électorat de Robert Ménard va du Gitan au bourgeois." L'Express.
- de Rudder, V., 1998. Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés.... Journal des

- anthropologues 72–73, 31–47.
- de Rudder, V., 1997. Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance. *Jeunes issus de l'immigration*. L'Harmattan. Paris
- de Rudder, V., 1997. Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leurs descendants, in: Aubert, F., Tripier, M., Vourc'h, F. (Eds.), *Jeunes Issus de l'immigration: De l'école à l'emploi, Migrations et Changements*. CIEMI : L'Harmattan, Paris.
- de Sardan, J.-P.O., 2000. Le "je" méthodologique: Implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue Française de Sociologie* 41, 417.
- de Fornel, M., 2011. Bourdieu et l'anthropologie linguistique, in: Ogien, A., De Fornel, M. (Eds.), *Bourdieu : Théoricien de la pratique, Raisons pratiques*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 181–194.
- de Fornel, M., Lemieux, C., 2007. Quel naturalisme pour les sciences sociales ? in : *Naturalisme versus Constructivisme*. EHESS, Paris, 9–25.
- Dekker, M., 2021a. *Politicizing Street Harassment : the Constitution of a Public Problem in the Netherlands and France* (thesis). Paris, EHESS.
- Delgado, R., Stefancic, J., 2023. *Critical Race Theory, Fourth Edition: An Introduction*. NYU Press, New York.
- Delgado, R., Stefancic, J., 1997. *Must We Defend Nazis?: Hate Speech, Pornography, and the New First Amendment*. NYU Press, New York.
- Dell'Agnese, E., Vitale, T., 2007. Rom e sinti, una galassia di minoranze senza territorio, in: Amiotti, G., Rosina, A. (Eds.), *Identità Ed Integrazione. Passato e Presente Delle Minoranze Nell'Europa Mediterranea*. Edizioni Franco Angeli, Milano, 123–145.
- Delphy, C., 2008. *Classer, dominer : qui sont les autres ? la Fabrique éd*, Paris.
- Dematteo, L., 2007. *L'idiotie en politique : subversion et néo-populisme en Italie*. Maison des sciences de l'homme ; CNRS, Paris.
- Deppermann, A., 2011. The Study of Formulations as a Key to an Interactional Semantics. *Hum Stud* 34, 115–128.
- Désveaux, E., Fornel, M. de, 2012. *Faire des sciences sociales, Cas de figure*. Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Devriendt, É., Monte, M., Sandré, M., 2018. Analyse du discours et catégories « raciales » : problèmes, enjeux, perspectives. 9–37.
- Dhume, F., 2010. De la race comme un problème. *Les sciences sociales et l'idée de nature*. *Raison Présente* p.53.
- Di Raimondo, R., 2023. Il pm vuole assolvere il marito violento: "È del Bangladesh, è la sua cultura". Polemica a Brescia, da Pd a FdI: "Ispettori alla procura." *la Repubblica*.
- Dingemanse, M., Roberts, S.G., Baranova, J., Blythe, J., Drew, P., Floyd, S., Gisladdottir, R.S., Kendrick, K.H., Levinson, S.C., Manrique, E., Rossi, G., Enfield, N.J., 2015a. Universal Principles in the Repair of Communication Problems. *PLoS ONE* 10.
- Dingemanse, M., Roberts, S.G., Baranova, J., Blythe, J., Drew, P., Floyd, S., Gisladdottir, R.S., Kendrick, K.H., Levinson, S.C., Manrique, E., Rossi, G., Enfield, N.J., 2015b. Universal Principles in the Repair of Communication Problems. *PLOS ONE* 10.
- Distefano, S., 2012. Vittoria, città fondata dai galeotti. Successo della leggenda metropolitana. *Ragusanews.com*.
- Doane, A.W., 1996. Contested Terrain: Negotiating Racial Understandings in Public Discourse. *Humanity & Society* 20, 32–51.
- Dobbin, F., 1994. Cultural Models of Organization: The Social Construction of Rational Organizing Principles.
- Dovidio, J.F., Gaertner, S.L., 2004. Aversive racism, in: *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 36. Elsevier Academic Press, San Diego, 1–52.

- Doytcheva, M., Gastaut, Y., 2022. Race, Racismes, Racialisations : Enjeux conceptuels et méthodologiques, perspectives critiques. *Emulations - Revue de sciences sociales* 7–30.
- Dubet, F., 1989. *Immigrations : qu'en savons-nous ? Un bilan des connaissances*. Notes étud. doc. (Paris) 3–144.
- Duchesne, S., Haegel, F., 2004. La politisation des discussions, au croisement des logiques de spécialisation et de conflictualisation. *Revue française de science politique* 54, 877–909.
- Ducrot, O., 1984. *Le dire et le dit, Propositions*. Minuit, Paris.
- Duranti, A., 2022. Interactional Glitches, Cooperation, and the Paradox of Public Joint Activities, in: Gellner, D.N., Martinez, D.P. (Eds.), *Re-Creating Anthropology: Sociality, Matter, and the Imagination*. Routledge, London.
- Duranti, A., 2015. *The Anthropology of Intentions: Language in a World of Others*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Duranti, A., 2009. *Linguistic Anthropology: A Reader*. John Wiley & Sons.
- Duranti, A., 1984. The social meaning of subject pronouns in Italian conversation. *Text - Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 4, 277–312.
- Duranti, A., Goodwin, C. (Eds.), 1992. *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*, *Studies in the social and cultural foundations of language*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Duret, P., 1996. Entre don, dette et professionnalisation : le cas des “grands frères.” *Agora débats/jeunesses* 4, 11–20.
- Duret, P., Augustini, M., Gras, S., 1995. *Les grands frères : identité et fonctionnalité d'une médiation*. Institut National du Sport et de l'Éducation Physique (INSEP).
- Durkheim, É., 2017. *Les règles de la méthode sociologique*. PUF, Paris.
- Durkheim, É., 2013. *Le suicide : étude de sociologie*, Nouvelle éd. Quadrige. PUF, Paris.
- Durkheim, É., 2010. *L'Individualisme et les intellectuels*, in: *La science sociale et l'action*, Quadrige. Presses universitaires de France, Paris.
- Durkheim, É., 2007. *De la division du travail social*. Presses universitaires de France, Paris.
- Durkheim, É., 1985. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*. PUF, Paris.
- Durkheim, É., 1921. La famille conjugale. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 91, 1–14.
- Durrheim, K., 2021. Stereotypes. In the head, in language and in the wild, in: Tileagă, C., Augoustinos, M., Durrheim, K. (Eds.), *The Routledge International Handbook of Discrimination, Prejudice and Stereotyping*. Routledge, London.
- Durrheim, K., Dixon, J., 2000. Theories of culture in racist discourse☆. *Race and Society* 3, 93–109.
- Durrheim, K., Greener, R., Whitehead, K.A., 2015. Race trouble: Attending to race and racism in online interaction. *British Journal of Social Psychology* 54, 84–99.
- Durrheim, K., Mtose, X., Brown, L., 2011. *Race Trouble: Race, Identity and Inequality in Post-apartheid South Africa*. Lexington Books.
- Duyvendak, J.W., Slootman, M., 2017. Les musulmans à l'intérieur de la « Maison néerlandaise »: De l'importance de l'origine dans les politiques définissant l'appartenance nationale. *Hommes migrations* 9–15.
- Eberhard, M., 2022. (D)énoncer l'expérience du racisme : retour sur une double illégitimité. *Mouvements HS* 2, 92–108.
- Eberhard, M., Rabaud, A., 2013. Racisme et discrimination : une affaire de famille. *Migrations Société* 147–148, 83–96.
- Eberhard, M., Simon, P., 2014. Égalité professionnelle et perception des discriminations à la Ville de Paris (No. 207), Documents de travail. INED, Paris.

- Edwards, D., 2003. Analyzing race talk: Multidisciplinary perspectives on the research interview, in: *Analyzing Race Talk: Multidisciplinary Perspectives on the Research Interview*. Cambridge University Press, Cambridge, 31–48.
- Elias, N., 2022. Sur la sociogenèse de la sociologie, in: Moreau De Bellaing, C., Trom, D. (Eds.), Linhardt, D. (Tran.), *Sociologie politique de Norbert Elias*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 93–130
- Elias, N., 2013. *La civilisation des mœurs*. Pocket, Paris.
- Elias, N., 2012. *What is sociology? The collected works of Norbert Elias*. University College Dublin Press, Dublin.
- Elias, N., 2003. *La dynamique de l'Occident*, Agora. Pocket, Paris.
- Elias, N., 1998. *La Société des individus*. Pocket, Paris.
- Elias, N., 1985. *La société de cour*. Flammarion, Paris.
- Elias, N., 1972. Processes of state formation and nation building, in: *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*. International Sociological Association Geneva, 274–84.
- Elias, N., Scotson, J.L., 1994. *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems*, Theory, culture & society. Sage, London.
- Eliasoph, N., 1999. "Everyday Racism" in a Culture of Political Avoidance: Civil Society, Speech, and Taboo. *Social Problems* 46, 479–502.
- Eliasoph, N., 1998. *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Embree, L., 2011. Reflections on the Problem of Relevance, in: *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Springer Netherlands, Dordrecht, 93–199.
- Enfield, N.J., 2013. Reference in Conversation, in: Sidnell, J., Stivers, T. (Eds.), *The Handbook of Conversation Analysis*. Wiley-Blackwell, Chichester, 433–454.
- Errington, J., 2001. Colonial Linguistics. *Annual Review of Anthropology* 30, 19–39.
- Escafré-Dublet, A., Hamidi, C., 2023. From victims to culprits? The reshaping of local antidiscrimination policy in France. *Ethnic and Racial Studies* 46, 728–748.
- Essed, P., 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Thousand Oaks, California.
- Essed, P., 1988. Understanding verbal accounts of racism: Politics and heuristics of reality constructions. *Text - Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 8, 5–40.
- Ewing, K., 2008. *Stolen Honor Stigmatizing Muslim Men in Berlin*. Stanford University Press, Palo Alto.
- Fairclough, N., 2010. *Critical discourse analysis: the critical study of language*. Longman, Harlow, England; New York.
- Fairclough, N., 1989. Discourse and power. *Language and power*. 42–76.
- Fanon, F., 2010. *Les damnés de la terre, La découverte poche*. La Découverte, Paris.
- Fassin, D., 2006. Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale : in: *Cahiers Libres. La Découverte*, Paris, 17-36
- Fassin, D., 2002. L'invention française de la discrimination. *Revue française de science politique* 52, 403–423.
- Fassin, D., Fassin, E. (Eds.), 2009. *De la question sociale à la question raciale : représenter la société française*, Poche / Découverte. Découverte, Paris.
- Fassin, D., Mazouz, S., 2007. Qu'est-ce que devenir français ? La naturalisation comme rite d'institution républicain. *Revue française de sociologie* Vol. 48, 723–750
- Fassin, E., 2019. *Le mot race – Cela existe*. AOC.
- Fassin, E., 2007. *Aux Grands Hommes, la République reconnaissante*.

- Faulkner, N., Bliuc, A.-M., 2016. 'It's okay to be racist': moral disengagement in online discussions of racist incidents in Australia. *Ethnic and Racial Studies* 39, 2545–2563.
- Faure, G., 2016. La politique des grands frères que dénonce Dati, c'était quoi ? *L'Obs*.
- Fauray, F., 2021. Vote FN et implantation partisane dans le Sud-Est de la France : racisme, rapports de classe et politisation (These de doctorat). Université Paris sciences et lettres, Paris.
- Favell, A., 1998. *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain*, Migration, minorities and citizenship. Palgrave, Basingstoke.
- Favret-Saada, J., 2019. Le désorcèlement bocain sans hochets conceptuels. *L'Autre* 20, 171–183.
- Fazio, R.H., Jackson, J.R., Dunton, B.C., Williams, C.J., 1995. Variability in automatic activation as an unobtrusive measure of racial attitudes: A bona fide pipeline? *Journal of Personality and Social Psychology* 69, 1013–1027.
- Feldman, I., 2008. *Governing Gaza: bureaucracy, authority, and the work of rule, 1917-1967*. Duke University Press, Durham.
- Festinger, L., 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.
- Fleming, L., Lempert, M., 2011. Introduction: Beyond Bad Words. *Anthropological Quarterly* 84, 5–13.
- Ford, R., 2011. Acceptable and Unacceptable Immigrants: How Opposition to Immigration in Britain is Affected by Migrants' Region of Origin. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37, 1017–1037.
- Foucault, M., 1991. *The Foucault effect: Studies in governmentality*. University of Chicago Press.
- Fougère, D., Safi, M., 2005. L'acquisition de la nationalité française : quels effets sur l'accès à l'emploi des immigrés ?, France, portrait social. INSEE.
- Fox, C., 2004. The Changing Color of Welfare? How Whites' Attitudes toward Latinos Influence Support for Welfare. *American Journal of Sociology* 110, 580–625.
- Frankenberg, R., 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. University of Minnesota Press.
- Gabrielli, D., Bisogno, E., 1998. La presenza straniera in Italia negli anni '90 (No. 61), Informazioni. Istituto Nazionale di Statistica, Rome.
- Gal, S., 2002. A Semiotics of the Public/Private Distinction. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13, 77–95.
- Gal, S., Irvine, J.T., 1995. The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference. *Social Research* 62, 967–1001.
- Gamson, W.A., 1992. *Talking politics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gardella, E., 2023. *La solidarité individualiste : L'assistance moderne aux sans-abri et ses pathologies*, Etudes Sociologiques. Editions Economica, Paris.
- Garfinkel, H., 2020. *Recherches en ethnométhodologie*, Quadrige. Presses Universitaires de France, Paris.
- Garfinkel, H., 1963. A conception of and experiments with "trust" as a condition of concerted stable actions, in: *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants*. Ronald, New York, 81–93.
- Garfinkel, H., 1952. *The perception of the other: a study in social order* (Doctoral dissertation). Harvard University, Cambridge, MA.
- Garfinkel, H., 1941. Color trouble, in: O'Brian, E.J. (Ed.), *The Best Short Stories*. Houghton Mifflin Company, Boston, 97–119.
- Gaxie, D., 1987. Le cens caché. *Réseaux. Communication - Technologie - Société* 5, 29–51.
- Gayet-Viaud, C., 2022. *La civilité urbaine : les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Collection Études sociologiques. Economica, Paris.
- Gest, J., 2022. *Majority Minority*. Oxford University Press, Oxford, New York.
- Giblin, B., Garbaye, R., 2005. "Quand les quartiers s'enflamment... regard géopolitique sur la France et le

- Royaume-Uni” – Institut Français de Géopolitique. Cafés géopolitiques. URL <https://www.geopolitique.net/quand-les-quartiers-senflamment-regard-gopolitique-sur-la-france-et-le-royaume-uni-2-2/> (accessed 10.5.23).
- Giroux, H.A., 1994. Living Dangerously: Identity Politics and the New Cultural Racism, in: *Between Borders*. Routledge, London.
- Giry, J., 2017. Pour la sociologie. Et pour une mise en discussion des façons d’en parler publiquement. À propos de : Lahire (B.), *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue « culture de l’excuse »*, Paris, La Découverte, 2016. *Politix* 117, 223–239.
- Goffman, E., 1991. *Les cadres de l’expérience*, Le sens commun. Éditions de Minuit, Paris.
- Goffman, E., 1981. *Forms of talk*, University of Pennsylvania publications in conduct and communication. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Goffman, E., 1971. *Relations in public: microstudies of the public order*, 4. pr. ed, Harper Colophon books. Harper & Row, New York.
- Goffman, E., 1963. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, 1. Touchstone ed. ed. Simon & Schuster, New York.
- Goffman, E., 1959. *The presentation of self in everyday life*. Doubleday, Garden City, N.Y.
- Goffman, E., 1955. On Face-Work. *Psychiatry* 18, 213–231.
- Golash-Boza, T.M., 2018. *Race and racisms: a critical approach*. Oxford University Press, New York.
- Goodman, S., Burke, S., 2010. “Oh you don’t want asylum seekers, oh you’re just racist”: A discursive analysis of discussions about whether it’s racist to oppose asylum seeking. *Discourse & Society* 21, 325–340.
- Goodwin, Marjorie Harness, 1990. Tactical uses of stories: Participation frameworks within girls’ and boys’ disputes. *Discourse Processes* 13, 33–71.
- Goodwin, Marjorie Harness, 1990. *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization Among Black Children*. Indiana University Press.
- Gougou, F., Mayer, N., 2012. The Class Basis of Extreme Right Voting in France: Generational Replacement and the Rise of New Cultural Issues (1984-2007), in: *Class Politics and the Radical Right*. London, 156–172.
- Goulet, V., 2010. *Medias et Classes Populaires: Les Usages Ordinaires des Informations*. INA Éditions, Bry-sur-Marne.
- Green, N.L., 1990. L’Histoire Comparative et le Champ des Études Migratoires. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 45, 1335–1350.
- Grice, H.P., 1975. Logic and Conversation, in: Ezcurdia, M., Stainton, R.J. (Eds.), *The Semantics-Pragmatics Boundary in Philosophy*. Broadview Press, p. 47.
- Grice, P., 1989. *Studies in the way of words*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Grillo, R., 2003. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* 3, 157–173.
- Grosfoguel, R., 2004. Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality. *Ethnicities* 4, 315–336.
- Guerin, B., 2003. Combating prejudice and racism: new interventions from a functional analysis of racist language. *J. Community. Appl. Soc. Psychol.* 13, 29–45.
- Guillaumin, C., 1992. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. Côté-femmes*, Paris.
- Guillaumin, C., 1981. “Je sais bien mais quand même” ou les avatars de la notion de race. *Le Genre humain* 1, 55.
- Guillaumin, C., 1972. *L’idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Collection IDERIC 2, 0–0.
- Guiraudon, V., 2006. L’intégration des immigrés ou la politique de l’esquive. Réformer sans changer de modèle ? in: *La France en mutation. 1980-2005*, Académique. Presses de Sciences Po, Paris, 265–299.

- Guiraudon, V., 2004. Construire une politique européenne de lutte contre les discriminations : l'histoire de la directive « race ». *Sociétés contemporaines* 53, 11–32.
- Gumperz, J.J., 1989. Engager la conversation : introduction à la sociolinguistique interactionnelle, Le sens commun. Les Editions de Minuit, Paris.
- Gumperz, J.J., 1982a. *Language and Social Identity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gumperz, J.J., 1982b. *Discourse Strategies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gusfield, J.R., 2009. La culture des problèmes publics : l'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique, *Etudes sociologiques*. Economica, Paris.
- Hajjat, A., 2013. Naturalisation Procedures for Immigrants: France. EUDO Citizenship observatory, Badia Fiesolana.
- Hajjat, A., Keyhani, N., Rodrigues, C., 2019. Infraction raciste (non) confirmée. *Sociologie du traitement judiciaire des infractions racistes dans trois tribunaux correctionnels*. *Revue française de science politique* 69, 407–438.
- Hajjat, A., Mohammed, M., 2013. Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le “problème musulman.” *La Découverte*, Paris.
- Hall, S., 2019. *Race, ethnicité, nation : le triangle fatal*. Éditions Amsterdam, Paris.
- Hamidi, C., 2012b. De quoi un cas est-il le cas ? Penser les cas limites. *Politix* 100, 85–98.
- Hamidi, C., 2010. La société civile dans les cités : engagement associatif et politisation dans des associations de quartier, *Collection Études sociologiques*. Economica, Paris.
- Hamidi, C., 2006. Éléments pour une approche interactionniste de la politisation, *Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration*. *Revue française de science politique* 56, 5–25.
- HCE (Haut Conseil à l'Égalité entre les femmes et les hommes), 2019. Accès des femmes aux responsabilités et rôle levier des financements publics. HCE, Paris.
- HCI (Haut Comité à l'intégration), 1993. *L'intégration à la française*.
- Heritage, J., 2001. Goffman, Garfinkel and Conversation Analysis, in: Wetherell, M., Taylor, S., Yates, S.J. (Eds.), *Discourse Theory and Practice: A Reader*. Sage Publications Ltd, London.
- Heritage, J., 1998. Harold Garfinkel, in: Stones, R. (Ed.), *Key Sociological Thinkers*. Macmillan Education UK, London, 175–188.
- Heritage, J., 1984. *Garfinkel and ethnomethodology*. Polity Press, Cambridge.
- Heritage, J., Watson, R., 1980. Formulations as conversational objects. *Semiotica* 3, 245–262.
- Hill, J., 1995. The voices of Don Gabriel, in: Tedlock, D., Mannheim, B. (Eds.), *The dialogic emergence of culture*, Chicago, University of Illinois Press.
- Hill, J.H., 2008. *The everyday language of white racism*, Blackwell studies in discourse and culture. Wiley-Blackwell, Chichester, U.K. ; Malden, MA.
- Hill, J.H., 1998. Language, Race, and White Public Space. *American Anthropologist* 100, 680–689.
- Him-Aquilli, M., 2021. Rendre compte du tacite grâce à la fonction métapragmatique. Le cas d'une mise en accusation en assemblée générale anarchiste. *Langage et société*, 172, 69–94.
- Him-Aquilli, M., 2020. L'ironie comme lieu d'exploration des idéologies langagières. *SHS Web Conf.* 78.
- Hirschman, A.O., 1991. Deux siècles de rhétorique réactionnaire, *L'espace du politique*. Fayard, Paris.
- Hjorth, F., 2016. Who benefits? Welfare chauvinism and national stereotypes. *European Union Politics* 17, 3–24.
- Hochman, A., 2021. Janus-faced race: Is race biological, social, or mythical? *American Journal of Physical Anthropology* 175, 453–464.
- Hochman, A., 2019. Racialization: a defense of the concept. *Ethnic and Racial Studies* 42, 1245–1262.

- Hochschild, A.R., 2016. Strangers in their own land: anger and mourning on the American right, Current affairs & politics. The New Press, New York London.
- Hughes, E., MacGill, H., 1952. Where peoples meet : racial and ethnic frontiers. Free Press, Glencoe, Ill.
- Hyers, L.L., 2007. Resisting Prejudice Every Day: Exploring Women's Assertive Responses to Anti-Black Racism, Anti-Semitism, Heterosexism, and Sexism. *Sex Roles* 56, 1–12.
- Hymes, D., 1972. On Communicative Competence, in: *Sociolinguistics: Selected Readings*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Hymes, D., 1964. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist* 66, 1–34.
- IDOS (Immigrazione Dossier Statistico), UNAR (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali), 2013. Dossier Statistico Immigrazione 2013 - Scheda di sintesi: dalle discriminazioni ai diritti - rapporto UNAR. IDOS centro studi et ricerche, Roma.
- Igounet, V., 2015. Enquêter dans les milieux d'extrême droite.
- Igounet, V., 2014. Le Front national de 1972 à nos jours : le parti, les hommes, les idées. Éditions du Seuil, Paris.
- INA Archives, 2020. « 1961 : Les Français sont-ils racistes ? », *Youtube* : <https://www.youtube.com/watch?v=lQknXlqjb6s>
- INSEE, 2023. Dossier complet. Commune de Béziers (34032). INSEE.
- INSEE, 2021. Caractéristiques des établissements - fin 2018. Commune de Béziers (34032). INSEE.
- INSEE, 2020. France, portrait social. Édition 2020. INSEE.
- INSEE, 2016. Étrangers - Immigrés en 2013 - chiffres détaillés, Commune de Béziers (34032). INSEE.
- INSEE, 2012. Immigrés et descendants d'immigrés en France, Fiches thématiques - Population immigrée. INSEE.
- INSEE, 2005. Qui et combien ? Histoire et origines Vie familiale, Fiches thématiques sur la population immigrée – Les immigrés en France. INSEE.
- Irvine, J.T., 1989a. Language Ideology, in: *Anthropology*. Oxford University Press, Oxford.
- Irvine, J.T., 1989b. When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy. *American Ethnologist* 16, 248–267.
- Israël, L., 2009. L'arme du droit, Contester. Presses de Sciences Po, Paris.
- ISTAT, 2022. Il Censimento permanente della popolazione in Sicilia.
- ISTAT, 2021. Statistiche demografiche - Comune di RAGUSA, densità abitativa, popolazione, età media, famiglie, stranieri.
- ISTAT, 2013. Anno 2012 - Natalità e fecondità della popolazione residente (No. 104818).
- ISTAT, 2012. Anno 2011 - I migranti visti dai cittadini (No. 66563).
- Jean, P., 2008. Économie résidentielle ou productive : le choix des territoires, Les quatre pages Insee Aquitaine. 175. INSEE Aquitaine.
- Jefferson, G., 2004. Glossary of transcript symbols with an introduction, in: *Conversation Analysis*. John Benjamins, 13–31.
- Jefferson, G., 1987. Exposed and Embedded Corrections. *Talk and Social Organisation* 86–100.
- Jefferson, G., 1974. Error correction as an interactional resource. *Language in Society* 3, 181–199.
- Jefferson, G., Sacks, H., Schegloff, E.A., 1984. On laughter in pursuit of intimacy.
- Jones, E.E., Sigall, H., 1971. The bogus pipeline: A new paradigm for measuring affect and attitude. *Psychological Bulletin* 76, 349–364.
- Juteau, D., 1999. L'ethnicité et ses frontières. Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, Québec.

- Karsenti, B., 2002. Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu. *Revue Montesquieu* 6, 33–55.
- Karsenti, B., Lemieux, C., 2017. *Socialisme et sociologie*, Collection "Cas de figure," Éditions EHESS, Paris.
- Kastoryano, R., 2002. *Negotiating identities: states and immigrants in France and Germany*, Princeton studies in cultural sociology. Princeton University Press, Princeton.
- Kaufmann, K.M., 2003. Cracks in the Rainbow: Group Commonality as a Basis for Latino and African-American Political Coalitions. *Political Research Quarterly* 56, 199–210.
- Keane, W., 2011. Indexing Voice: A Morality Tale: Indexing Voice: A Morality Tale. *Journal of Linguistic Anthropology* 21, 166–178.
- Keane, W., 2008. Others, Other Minds, and Others' Theories of Other Minds: An Afterword on the Psychology and Politics of Opacity Claims. *Anthropological Quarterly* 81, 473–482.
- Kebabza, H., 2006. « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges. *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes* 145–172.
- Kendrick, K.H., 2015. Other-initiated repair in English. *Open Linguistics* 1. 164–190
- Kerbrat-Orecchioni, C., 1990. *Les interactions verbales. 1: Approche interactionnelle et structure des conversations*, Collection U Série "Linguistique." Colin, Paris.
- Kešić, J., Duyvendak, J.W., 2016. Anti-nationalist nationalism: the paradox of Dutch national identity: Anti-nationalist nationalism. *Nations and Nationalism* 22, 581–597.
- Khellil, M., Miossec, J.M., Maurin, J., Boumad, B., Espinasse, M.T., 1988. Les Maghrébins en Languedoc-Roussillon. *Bulletin Sociologique Languedoc* 22, 151–452.
- Kirszbaum, T., Simon, P., 2001. Les Discriminations raciales et ethniques dans l'accès au logement social.
- Knowles, E.D., Lowery, B.S., Chow, R.M., Unzueta, M.M., 2014. Deny, Distance, or Dismantle? How White Americans Manage a Privileged Identity. *Perspect Psychol Sci* 9, 594–609.
- Korolitski, U., 2015. *Punir le racisme : liberté d'expression, démocratie et discours racistes*. CNRS Éditions, Paris.
- Kroskrity, P.V., 2004. Language Ideologies, in: *A Companion to Linguistic Anthropology*. John Wiley & Sons, Ltd, 496–517.
- Krumpal, I., 2013. Determinants of social desirability bias in sensitive surveys: a literature review. *Qual Quant* 47, 2025–2047.
- La Mattina, N.A., 2023. Transposition, not translation: Recuperating attentionality on Pantelleria, Sicily. *Journal of Linguistic Anthropology* 0, 1–19.
- Labov, W., 1963. The social motivation of a sound change. *Word* 19, 273–309.
- Labov, W., Waletzky, J., 1967. Narrative analysis: Oral versions of personal experience. *Journal of Narrative & Life History* 7, 3–38.
- Laemmel, C., 2012. Pourquoi ils ont voté Le Pen. 20 Minutes.
- Lafont, V., 2001. Les jeunes militants du Front national : trois modèles d'engagement et de cheminement. *Revue française de science politique* 51, 175–198.
- Laforest, M., Moïse, C., 2013. Entre reproche et insulte, comment définir les actes de condamnation ?, in: Fracchiolla, B., Moïse, C., Auger, C.R. et N. (Eds.), *Violences Verbales. Analyses, Enjeux et Perspectives*. Presses universitaires de Rennes, Rennes, 85–105.
- Lagrange, H., 2012. Le déni des cultures : mes arguments. *Outre-Terre* 33–34, 101–105.
- Lagrange, H., 2010. *Le déni des cultures*, Éd. revue. ed, Points. Éd. du Seuil, Paris.
- Lahire, B., 2016. Pour la sociologie : et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse," *Cahiers libres. La Découverte*, Paris.
- Lamont, M., 1995. *National Identity and National Boundary Patterns in France and the United States*. French

- Lamont, M., 1992. *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. University of Chicago Press, Chicago.
- Lamont, M., Molnár, V., 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28, 167–195.
- Lamont, M., Moraes Silva, G., Welburn, J., Guetzkow, J., Mizrachi, N., Herzog, H., Reis, E., 2016. *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel*. Princeton University Press, Princeton.
- Lamont, M., Thévenot, L. (Eds.), 2000. *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge Cultural Social Studies. Cambridge University Press, Cambridge.
- Latour, B., 1987. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Harvard University press, Cambridge (Mass.).
- LCCR (Libero Consorzio Comunale di Ragusa), 2013. *Comune di Ragusa - Relazione previsionale programmatica 2013-2015*. Ragusa.
- Le Caisne, L., 2014. *Un inceste ordinaire : et pourtant tout le monde savait*, Anthropolis. Belin FMSH, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Le Monde, 2015. Robert Ménard entendu par la police sur le « fichage » des écoliers de Béziers. *Le Monde.fr*.
- Le Petit Journal, 2020. La liste de Robert Ménard dévoilée. *Le petit journal de l'Hérault*.
- Le petit journal de l'Hérault, 2015. Les Gitans catalans et Béziers, une longue histoire...
- Lebaron, F., 2012. L'abstention est-elle une « pathologie sociale » ? *Savoir/Agir* 19, 99–105.
- Leech, G.N., 2014. *The pragmatics of politeness*, Oxford studies in sociolinguistics. Oxford University Press, Oxford ; New York.
- Lehingue, P., 2003. L'objectivation statistique des électorats : que savons-nous des électeurs du FN ?, in: *La politisation*. Belin, Paris, 247–278.
- Lemieux, C., 2023. « Comment se modifient les mœurs d'une société. Ehrenberg, lecteur de Durkheim », *Les métamorphoses de l'individualisme. Colloque autour des travaux d'Alain Ehrenberg*
- Lemieux, C., 2022. « Les arbres nous cachent la forêt » : L'évolutionnisme méthodologique de Norbert Elias, in: Moreau de Bellaing, C., Trom, D. (Eds.), *Sociologie politique de Norbert Elias, Raisons pratiques*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 347–373.
- Lemieux, C., 2020. *Sociologie de la connaissance 1. Séminaire de sociologie*, EHESS Paris.
- Lemieux, C., 2018. *La sociologie pragmatique*. La Découverte, Paris.
- Lemieux, C., 2014. The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge: Reflections on the French Reception of Luc Boltanski and Laurent Thévenot's *On Justification*, in: Turner, B.S., Susen, S. (Eds.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the "Pragmatic Sociology of Critique," Key Issues in Modern Sociology*. Anthem Press, London, 153–170.
- Lemieux, C., 2012a. Peut-on ne pas être constructiviste ? *Politix* 100, 169–187.
- Lemieux, C., 2012b. What Durkheimian thought shares with pragmatism: How the two can work together for the greater relevance of sociological practice. *Journal of Classical Sociology* 12, 384–397.
- Lemieux, C., 2011. Jugements en action, actions en jugement. Ce que la sociologie des épreuves peut apporter à l'étude de la cognition, in: Clément, F., Kaufmann, L. (Eds.), *La sociologie cognitive, Cogniprisme*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 249–274.
- Lemieux, C., 2009a. *Le devoir et la grâce*. Economica, Paris.
- Lemieux, C., 2009b. *Penser la régularité de la vie sociale sans mécaniser l'action*. La Vie des idées.
- Lemieux, 2000. *Mauvaise presse*. Métailié, Paris.
- Lentin, A., 2016. Racism in public or public racism: doing anti-racism in 'post-racial' times. *Ethnic and Racial*

Studies 39, 33–48.

- Leridon, H., 1998. La variable “ethnie” comme catégorie statistique. Présentation du dossier. *Population* (French Edition) 53, 537–540.
- Lerner, G.H., 2013. On the place of hesitating in delicate formulations: a turn-constructive infrastructure for collaborative indiscretion, in: Hayashi, M., Raymond, G., Sidnell, J. (Eds.), *Conversational Repair and Human Understanding*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lerner, G.H., 1996. Finding “Face” in the Preference Structures of Talk-in-Interaction. *Social Psychology Quarterly* 59, 303–321.
- Lerner, G.H., Bolden, G.B., Hepburn, A., Mandelbaum, J., 2012. Reference Recalibration Repairs: Adjusting the Precision of Formulations for the Task at Hand. *Research on Language and Social Interaction* 45, 191–212.
- Levinson, S.C., 1985. *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Linell, P., Luckmann, T., 1991. Asymmetries in dialogue: Some conceptual preliminaries, in: Marková, I., Foppa, K. (Eds.), *Asymmetries in Dialogue*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1–20.
- Linhardt, D., 2001. L'économie du soupçon. Une contribution pragmatique à la sociologie de la menace. *Genèses* 44, 76–98.
- Lipsitz, G., 2006. *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics, Revised and Expanded Edition*. Temple University Press.
- Lo Piparo, F., D'Agostino, M., Ferreri, S., Pennisi, A., Ruffino, G., Vecchio, S., 1990. *La Sicilia linguistica oggi. Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, Palermo, Italie.
- Lochak, D., 2006. Immigration choisie, immigration subie : rien de nouveau sous le soleil ? *Ecarts d'identité*.
- Lombardo, E., Del Giorgio, E., 2013. EU antidiscrimination policy and its unintended domestic consequences: The institutionalization of multiple equalities in Italy. *Women's Studies International Forum, Unintended consequences of EU policies* 39, 12–21.
- Loveman, M., 1999. Is “Race” Essential? *American Sociological Review* 64, 891–898.
- Lucy, J.A. (Ed.), 1993. *Reflexive language: reported speech and metapragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mai, N., 2002. Myths and moral panics: Italian identity and the media representation of Albanian immigration, in: *The Politics of Recognizing Difference: Multiculturalism Italian-Style*. Ashgate, Aldershot, 77–95.
- Maingueneau, D., 2002. Problèmes d'ethos. *Pratiques* 113, 55–67.
- Mamdani, M., 2005. Culture Talk: Six Debates That Shape the Discourse on “Good” Muslims. *AJIS* 22, 95–104.
- Mannheim, K., 2006. *Idéologie et utopie*. Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Marchand-Lagier, C., Lehingue, P., 2017. Le vote FN: pour une sociologie localisée des électors frontistes, *Ouvertures politiques. De Boeck supérieur, Louvain-la-Neuve*.
- Marfouk, A., 2019. I'm neither racist nor xenophobic, but : dissecting European attitudes towards a ban on Muslims' immigration. *Ethnic and Racial Studies* 42, 1747–1765.
- Martiniello, M., 2013. Comparisons in Migration Studies. *CMS* 1, 7–22.
- Martiniello, M., Simon, P., 2005. Les enjeux de la catégorisation. *Revue européenne des migrations internationales* 21, 7–18.
- Mastroianni, F., 2018. Immigrazione: come è cambiata l'Italia. Tutto sui nuovi italiani. *Info Data - Il Sole 24 Ore*.
- Mauger, G., 2016. Incitation à la bêtise. Sur « l'excuse sociologique ». *Savoir/Agir* 35, 133–144.
- Mauger, G., 1991. Enquêter en milieu populaire. *Genèses. Sciences sociales et histoire* 6, 125–143.
- Mauger, G., Pelletier, W. (Eds.), 2016. *Les classes populaires et le FN: explications de vote*, Collection Savoir-

- agir. Éditions du Croquant, Vulaines sur Seine.
- Mauss, M., 1926. Parentés à plaisanteries. *Annales de l'École pratique des hautes études* 40, 3–21.
- Mayer, N., 2002. Les hauts et les bas du vote Le Pen 2002. *Revue française de science politique* 52, 505–520.
- Mayer, N., Sineau, M., 2002. France : the Front National, in: *Rechtsextreme Parteien-Eine Mögliche Heimat Für Frauen?* Leske + Budrich, Opladen, 61.
- Mazeland, H., 2007. Parenthetical sequences. *Journal of Pragmatics* 39, 1816–1869.
- Mazouz, S., 2017. La République et ses autres : politiques de l'altérité dans la France des années 2000, Gouvernement en question(s). ENS éditions, Lyon.
- Mazouz, S., 2012. "Une faveur que vous a accordée la République" Comment la naturalisation se mérite, in: *Économies morales contemporaines. La Découverte*, Paris, 137–154.
- Mazouz, S., 2008. Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture, in: *Les politiques de l'enquête, Recherches. La Découverte*, Paris, 81–98.
- Mazzega, M., 2016. Se disputer le "vrai" racisme : qualifications ordinaires, enjeux moraux et frontières symboliques : une étude d'un corpus de commentaires d'internautes. (Thèse de doctorat). Communauté d'universités et d'établissements Université Grenoble Alpes, France.
- Mazzega, M., 2013. Antiracisme ordinaire et (re)catégorisations sociales dans les commentaires d'internautes. *Recherches en sciences sociales sur Internet/Social science research on the Internet, RESET* 1, 118–146.
- McConahay, J., 1986. Modern racism, ambivalence, and the Modern Racism Scale, in: Dovidio, J.F., Gaertner, S.L. (Eds.), *Prejudice, Discrimination, and Racism*. Academic Press, Orlando, 91–125..
- McElhinny, B., 2003. Fearful, forceful agents of the law: Ideologies about language and gender in police officers' narratives about the use of physical force. *Pragmatics* 13, 253–284.
- McElhinny, B., 2001. See No Evil, Speak No Evil: White Police Officers' Talk about Race and Affirmative Action. *Journal of Linguistic Anthropology* 11, 65–78.
- McIntyre, A., 1997. Making meaning of whiteness: Exploring racial identity with white teachers, Making meaning of whiteness: Exploring racial identity with white teachers. State University of New York Press, Albany, NY, US.
- Mead, G.H., 2006. *L'Esprit, le soi et la société*. PUF, Paris.
- Melluso, M., 2019. Immigrazione, Pozzallo regina d'Italia per numero di sbarchi nel 2018. *ilSicilia.it*.
- Meyer, J.W., Boli, J., Thomas, G.M., Ramirez, F.O., 1997. World Society and the Nation-State. *American Journal of Sociology* 103, 144–181.
- Midi Libre, 2018. La ville de Béziers s'attaque aux fumeurs de chicha dans la rue.
- Miles, R., 1989. *Racism*. Routledge, London.
- Mililli, M., Anderlini, J., Mazzone, S. (Eds.), 2021. La "fascia trasformata" del ragusano: diritti dei lavoratori, migranti, agromafie e salute pubblica, Prima edizione. ed, Storia/Interventi. Sicilia punto L edizioni, Ragusa.
- Modood, T., 2017. Must Interculturalists misrepresent multiculturalism? *Comparative Migration Studies* 5, 15.
- Modood, T., 1997. Difference, cultural racism and anti-racism, in: Werbner, P., Modood, T. (Eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Zed Press, London, 154–173.
- Moerman, M., 1974. Accomplishing ethnicity'in R. Turner (ed.): *Ethnomethodology*. Penguin, Harmondsworth.
- Mohammed, M., Selz, M., 2011. Le déni des familles ? *Sociologie*.
- Mohammed, M., Talpin, J., 2018. *Communautarisme ?*, La vie des idées. PUF, Paris.
- Mondada, L., 1999. L'accomplissement de l'« étrangéité » dans et par l'interaction: procédures de

- catégorisation des locuteurs. *Langages* 20–34.
- Mondon, A., Winter, A., 2017. Articulations of Islamophobia: From the Extreme to the Mainstream? *Ethnic and Racial Studies Review* 40, 2151–2179.
- Moreau de Bellaing, C., 2015. Force publique : une sociologie de l'institution policière, Collection Études sociologiques. Economica, Paris.
- Morello, G., 1959. Petrolio e sud. Inchiasta a Ragusa. ET|AS ed., Milano.
- Morning, A., 2007. "Everyone Knows It's a Social Construct": Contemporary Science and the Nature of Race. *Sociological Focus* 40, 436–454.
- Morning, A., Sabbagh, D., 2005. De l'épée au bouclier : des usages discriminatoires et antidiscriminatoires de la race aux États-Unis. *Revue internationale des sciences sociales* 183, 63–81.
- Morning, A.J., Maneri, M., 2021. An ugly word: rethinking race in Italy and the United States. Russell Sage Foundation, New York, NY.
- Morozzo della Rocca, P., 2015. Immigrazione, asilo e cittadinanza: discipline e orientamenti giurisprudenziali. Maggioli Editore, Roma.
- Morozzo della Rocca, P., 2006. I diritti anagrafici degli stranieri. Diritto, immigrazione e cittadinanza.
- Morrison, T., 1993. On the backs of blacks. *Time* 142, 57.
- Mueller, J.C., 2017. Producing Colorblindness: Everyday Mechanisms of White Ignorance. *Social Problems* 64, 219–238.
- Mullings, L., 2005. Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 34, 667–693.
- Myers, K.A., Williamson, P., 2001a. Race talk: the perpetuation of racism through private discourse. *Race and Society* 4, 3–26.
- Myers, K.A., Williamson, P., 2001b. Race talk: the perpetuation of racism through private discourse. *Race and Society* 4, 3–26.
- Myers-Scotton, C., 1998. Codes and Consequences: Choosing Linguistic Varieties. Oxford University Press.
- Nachi, M., 2006. Introduction à la sociologie pragmatique : vers un nouveau style sociologique ?, Collection Cursus. A. Colin, Paris.
- Nederhof, A.J., 1985. Methods of coping with social desirability bias: A review. *European Journal of Social Psychology* 15, 263–280.
- Noël, O., 2006. Idéologie raciste et production de systèmes discriminatoires dans le champ de l'apprentissage. *Travailler* 16, 15–35.
- Noiriel, G., 2006. « Color blindness » et construction des identités dans l'espace public français, in: De la question sociale à la question raciale ?, Cahiers libres. La Découverte, Paris, 158–174.
- Noiriel, G., 2001. État, nation et immigration : vers une histoire du pouvoir, Collection Folio Histoire. Gallimard, Paris.
- Noiriel, G., 1988. Le creuset français : histoire de l'immigration, XIXe-XXe siècles, L'Univers historique. Seuil, Paris.
- Nowicka, M., 2017. "I don't mean to sound racist but..." Transforming racism in transnational Europe. *Ethnic and Racial Studies* 0, 1–18.
- Oberti, M., Préteceille, E., 2016. La ségrégation urbaine, Repères. La Découverte, Paris.
- Oliver, J.E., Wong, J., 2003. Intergroup Prejudice in Multiethnic Settings. *American Journal of Political Science* 47, 567–582.
- Oliveri, F., 2020. Dalla 'razza' alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei. *Teoria e Critica della Regolazione Sociale/Theory and Criticism of Social Regulation* 2. Mimesis journal
- Oliveri, F., 2009. "Io non sono razzista, ma..." Dalla critica del pregiudizio alla critica del modello di sviluppo,

- in: *Intercultura, nuovi razzismi e migrazioni: contributi per la formazione interculturale*. PLUS-University Press, Pisa, 45–64.
- Olivier de Sardan, J.-P., 1995. La politique du terrain. *Enquête*. Archives de la revue *Enquête* 71–109.
- Omi, M., Winant, H., 2014. *Racial Formation in the United States*. Routledge, London.
- OSCL (Osservatorio Statistico dei Consulenti del Lavoro), 2018. Le dinamiche del mercato del lavoro nelle province italiane. Osservatorio Statistico dei Consulenti del Lavoro.
- OttomilaCensus, 2013a. Ragusa - Istruzione | Livello generale di istruzione. ISTAT.
- OttomilaCensus, 2013b. Ragusa - Mercato del lavoro | Occupazione. ISTAT.
- OttomilaCensus, 2011. Profilo del territorio della provincia di Ragusa. ISTAT.
- Pagliai, V., 2011. Unmarked Racializing Discourse, Facework, and Identity in Talk about Immigrants in Italy. *Journal of Linguistic Anthropology* 21, 94–112.
- Pagliai, V., 2009. Conversational agreement and racial formation processes. *Lang. Soc.* 38, 549–579.
- Palomares, É., 2013. Le racisme : un hors champ de la sociologie urbaine française ? *Métropolitiques*.
- Palomares, É., Tersigni, S., 2001. Les rapports de place dans l'enquête : les ressources du malentendu. *Langage et société* 97, 5–26.
- Pan Ké Shon, J.-L., 2010. The Ambivalent Nature of Ethnic Segregation in France's Disadvantaged Neighbourhoods. *Urban Studies* 47, 1603–1623.
- Pardos-Prado, S., 2011. Framing Attitudes Towards Immigrants in Europe: When Competition Does Not Matter. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37, 999–1015.
- Parello, V., 2011. Des camps de réfugiés espagnols de la guerre civile dans l'Hérault. 233–249.
- Pascuzzi, E., 2015. Messina: distanze sociali, politica e ambivalenze, in: Cesareo, V., Frudà, L., Bichi, R., D'Amato, M., Tacchi, E.M., Pascuzzi, E. (Eds.), *La Distanza Sociale*, Collana Di Sociologia. F. Angeli, Milano, 125–172.
- Passeron, J.-C., Revel, J. (Eds.), 2005. *Penser par cas*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Peffley, M., Hurwitz, J., Sniderman, P.M., 1997. Racial Stereotypes and Whites' Political Views of Blacks in the Context of Welfare and Crime. *American Journal of Political Science* 41, 30–60.
- Peretti-Ndiaye, M., 2015. De l'objet tabou au racisme respectable. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 81–90.
- Però, D., 2007. *Inclusionary rhetoric/exclusionary practices: left-wing politics and migrants in Italy*. New York.
- Perocco, F., 2022. The System of Racial Discrimination in the Italian Welfare State, in: Perocco, F. (Ed.), *Racism in and for the Welfare State*. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, 261–298.
- Perrin, L., 1996. L'ironie mise en trope : du sens des énoncés hyperboliques et ironiques, *Collection "Argumentation, sciences du langage"*. Kimé, Paris.
- Perroton, J., Schiff, C., 2018. Les enseignants français face à l'ethnicité hier et aujourd'hui. *Discours critiques et impasses d'une lecture en termes de discriminations. Recherche & formation* 89, 17–30.
- Pettigrew, T., Meertens, R., 1993. Le racisme voilé : dimensions et mesure, in: Wieviorka, M. (Ed.), *Racisme et Modernité, Textes à l'appui*. Presented at the Colloque "Trois jours sur le racisme," Editions La Découverte, Paris, 109–126.
- Pettigrew, T.F., Meertens, R.W., 1995. Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *Eur. J. Soc. Psychol.* 25, 57–75.
- Pickvance, C. g., 1986. Comparative urban analysis and assumptions about causality. *International Journal of Urban and Regional Research* 10, 162–184.
- Picot, P., 2016. Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015). *Migrations Société* 163, 47–60.

- Pinçon, M., Pinçon-Charlot, M., 2009. Les Ghettos du Gotha. Comment la bourgeoisie défend ses espaces: Comment la bourgeoisie défend ses espaces. Média Diffusion.
- Pinçon, M., Pinçon-Charlot, M., 1989. Dans les beaux quartiers. FeniXX.
- Pinker, S., 2003. The blank slate: the modern denial of human nature, Penguin books. Penguin, London.
- Piselli, F., Arrighi, G., 1985. Parentela, clientela e comunità, in: Bevilacqua, P.E., Placanica, A. (Eds.), La Calabria. Einaudi, Torino, 367–493.
- Poinsot, M., 2019. Carolin Emcke, Contre la haine. Plaidoyer pour l'impur. Hommes & migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires 221–222.
- Poiret, C., 2010a. Le retour de la catégorie "Noirs" dans l'espace public français. Migrations Société 131, 69–86.
- Poiret, C., 2010b. Pour une approche processuelle des discriminations : entendre la parole minoritaire. Regards sociologiques 39, 5–20.
- Pomerantz, A., 1984. Agreeing and disagreeing with assessments: some features of preferred/dispreferred turn shapes, in: Atkinson, J.M. (Ed.), Structures of Social Action. Cambridge University Press, Cambridge, 57–101.
- Pomerantz, A., Heritage, J., 2013. Preference, in: The Handbook of Conversation Analysis. John Wiley & Sons, Chichester, 210–228.
- Posner, D.N., 2017. When and why do some social cleavages become politically salient rather than others? Ethnic and Racial Studies 40, 2001–2019.
- Potthast, J., 2017. The Sociology of Conventions and Testing, in: The Sociology of Conventions and Testing. University of Chicago Press, Chicago, 337–360.
- Poulet-Goffard, S., 2008. À Béziers, le monde gitan ne fait plus peur. Le journal de l'Action sociale.
- Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., 1995. Théories de l'ethnicité, Quadrige. PUF, Paris.
- Préteceille, E., 2009. La ségrégation ethno-raciale a-t-elle augmenté dans la métropole parisienne ? Revue française de sociologie 50, 489–519.
- Provincia Regionale di Ragusa, 2013. Relazione previsionale e programmatica al bilancio 2013/2015. Ragusa.
- Puccio-Den, D., 2021. Mafiacraft: an ethnography of deadly silence. HAU Books, Chicago.
- Pudal, R., 2023. Tournant pragmatique en sciences sociales et relativisme ? La Pensée 413, 39–49.
- Putnam, R.D., 2007. E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. Scandinavian Political Studies 30, 137–174.
- Rabaud, A., Dahhan, R., 2022. « Ethnicité/ethnisation », ENS éditions, Paris.
- Radaelli, C.M., 2006. Europeanization: Solution or Problem? in: Cini, M., Bourne, A.K. (Eds.), Palgrave Advances in European Union Studies, Palgrave Advances. Palgrave Macmillan UK, London, 56–76.
- Ramond, D., 2016. Liberté d'expression. Le temps d'en parler. Raisons politiques 63, 5–11.
- Rattansi, A., 2005. The Uses of Racialization: The Time-Spaces and Subject-Objects of the Raced Body, in: Murji, K., Solomos, J. (Eds.), Racialization: Studies in Theory and Practice. Oxford University Press, Oxford, 271–301.
- Rawls, A., 2022. Harold Garfinkel's Focus on Racism, Inequality, and Social Justice: The Early Years, 1939–1952, in: Maynard, D.W., Heritage, J. (Eds.), The Ethnomethodology Program: Legacies and Prospects. Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, A.W., 2000. "Race" as an Interaction Order Phenomenon: W.E.B. Du Bois's "Double Consciousness" Thesis Revisited. Sociological Theory 18, 241–274.
- Rawls, A.W., Duck, W., 2020. Tacit Racism. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Raymond, C.W., 2019. Category accounts: Identity and normativity in sequences of action. Lang. Soc. 48, 585–606.

- Raymond, C.W., 2018. On the relevance and accountability of dialect: Conversation analysis and dialect contact. *J Sociolinguistics* 22, 161–189.
- Raymond, C.W., 2014. Race/Ethnicity, Religion and Stereotypes: Disparagement Humor and Identity Construction in the College Fraternity, in: Kotthoff, H., Mertzluft, C. (Eds.), *Jugendsprachen: Stilisierungen, Identitäten, Mediale Ressourcen*. [Youth Speech: Styles, Identities, Resources.]. Peter Lang, Frankfurt am Main, 95–113.
- Raymond, C.W., Stivers, T., 2016. The Omnirelevance of Accountability, in: Robinson, J.D. (Ed.), *Accountability in Social Interaction*. Oxford University Press, Oxford, 321–354.
- RCT (Réseau Conseil en développement Territorial), 2011. Le grand territoire Béziers-Narbonne. DREAL (Direction régionale de l'environnement, de l'aménagement et du logement).
- Reisigl, M., 2015. Critical Discourse Analysis, in: *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*. Oxford University Press, Oxford.
- Reisigl, M., Wodak, R., 2005. *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. Routledge, London.
- Remaud, O., Schaub, J.-F., Thireau, I., 2015. Pas de réflexivité sans comparaison, in: *Faire des sciences sociales. Comparer, Cas de figure*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 13–20.
- Rémy, C., 2014. *Accepter de se perdre. Les leçons ethnographiques de Jeanne Favret-Saada*. SociologieS.
- Rémy, C., 2009. *La fin des bêtes : une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Collection Études sociologiques. Economica, Paris.
- Rennes, J., 2011. Illégitimer des distinctions en droit. *Stratégies politiques et enjeux épistémologiques*. *Politix* 94, 35–57.
- Riché, P., 2016. La France des « invisibles » et des « oubliés » de Marine Le Pen. *L'Obs*.
- Ringelheim, J., 2018. Nommer les groupes discriminés pour mieux combattre la discrimination : la fin d'un tabou ? *Recherche & formation* 89, 83–94.
- Robinson, D.T., Smith-Lovin, L., 2001. Getting A Laugh: Gender, Status, and Humor in Task Discussions. *Social Forces* 80, 123–158.
- Robinson, J.D. (Ed.), 2016. *Accountability in social interaction, Foundations of Human Interaction*. Oxford University Press, Oxford.
- Roché, S., 2022. *La nation inachevée : la jeunesse face à l'école et la police*. Bernard Grasset, Paris.
- Roques, B., 2023. *La Pragmatique Sociologique : Entre Analyse Du Discours et Sociologie*. Afak for Sciences - 8, 46–53.
- Roulet, E., Fillietaz, L., Grobet, A., 2001. *Un modèle et un instrument d'analyse de l'organisation du discours, Sciences pour la communication*. Peter Lang, Bern.
- Rubio, Y., 2015. *Ce petit point de sang Gitan : être et devenir une femme gitane aujourd'hui* (Thèse de doctorat). Paris, EHESS.
- Rudder, V. de, Poiret, C., Vourc'h, F., 2000. *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*, 1re éd. ed, *Pratiques théoriques*. Presses universitaires de France, Paris.
- Ruffino, G., 2006. *L'indialetto ha la faccia scura: giudizi e pregiudizi linguistici dei bambini italiani*, *Nuovo prisma*. Sellerio, Palermo.
- Rumsey, A., 1990. Wording, Meaning, and Linguistic Ideology. *American Anthropologist* 92, 346–361.
- Rustin, M., 1991. Psychoanalysis, racism and anti-racism, in: Gay, P. du, Evans, J., Redman, P. (Eds.), *Identity: A Reader*. SAGE, London, 183–201.
- Sabbagh, D., 2004. Nationalisme et multiculturalisme. *Critique internationale* 23, 113–124.
- Sacks, H., 2014. *The Search for Help: No One to Turn to*. UMI Dissertation Services.
- Sacks, H., 1992. *Lectures on Conversation*. Wiley-Blackwell John Wiley & Sons, Incorporated, Hoboken.
- Sacks, H., 1987. On the Preference for Agreement and Contiguity in Sequences in Conversation, in: Button,

- G., Lee, J.R. (Eds.), *Talk and Social Organisation. Multilingual Matters*, Clevedon, 54–69.
- Sacks, H., 1974. On the analyzability of stories by children, in: *Ethnomethodology: Selected Readings*. Penguin, Harmondsworth.
- Sacks, H., 1973. Tout le monde doit mentir. *Communications* 20, 182–203.
- Safi, M., 2013. *Les inégalités ethno-raciales*, Repères. La Découverte, Paris.
- Said, E.W., 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry* 15, 205–225.
- Said, E.W., 1978. *Orientalism*. Vintage Books, New York.
- Saint-Pierre, M., 2009. Illocutoire et modalisation : les marqueurs d'intensité en français 20, 223–236.
- Santa Ana, O., 2002. Brown tide rising : metaphors of Latinos in contemporary American public discourse, Transferred to digital printing. ed. University of Texas Press, Austin, TX.
- Sartori, G., 1994. Bien comparer, mal comparer. *Revue internationale de politique comparée* 1.
- Sauvy, A., 1927. La population étrangère en France et les naturalisations. *Journal de la Société de statistique de Paris* (réédité dans *Annales de démographie historique*, janvier 1989) 301–320.
- Sayad, A., 1999a. Immigration et "pensée d'État." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 129, 5–14.
- Sayad, A., 1999b. La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, *Collection Liber*. Seuil, Paris.
- Schaub, J.-F., Sebastiani, S., 2021. Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle), *Collection "Bibliothèque Albin Michel histoire"*. Albin Michel, Paris.
- Schegloff, E., 2000. On Granularity. *Annual Review of Sociology* 26, 715–720.
- Schegloff, E., 1999a. Naivete vs Sophistication or Discipline vs Self-Indulgence: A Rejoinder to Billig. *Discourse & Society* 10, 577–582.
- Schegloff, E., 1999b. Schegloff's Texts' as 'Billig's Data': A Critical Reply. *Discourse & Society* 10, 558–572.
- Schegloff, E., 1972. Notes on conversational practice: Formulating place, in: *Studies in Social Interaction*. Free Press, New York, 75–119.
- Schegloff, E.A., 2016. Increments, in: Robinson, J.D. (Ed.), *Accountability in Social Interaction*. Oxford University Press, Oxford, 238–263.
- Schegloff, E.A., 2007a. *Sequence organization in interaction: a primer in conversation analysis I*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Schegloff, E.A., 2007b. *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analysis*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schegloff, E.A., 2007c. Categories in action: person-reference and membership categorization. *Discourse Studies* 9, 433–461.
- Schegloff, E.A., 1997a. "Narrative Analysis" Thirty Years Later. *Journal of Narrative and Life History* 7, 97–106.
- Schegloff, E.A., 1997b. Whose Text? Whose Context? *Discourse & Society* 8, 165–187.
- Schegloff, E.A., 1996. Some Practices for Referring to Persons in Talk-in-Interaction: A Partial Sketch of a Systematics, in: Fox, B.A. (Ed.), *Typological Studies in Language*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- Schegloff, E.A., 1988. Discourse as an interactional achievement II: An exercise in conversation analysis. *Linguistics in context: Connecting observation and understanding*.
- Schegloff, E.A., 1987. Some sources of misunderstanding in talk-in-interaction 25, 201–218.
- Schegloff, E.A., 1980. Preliminaries to Preliminaries: "Can I Ask You a Question?" *Sociological Inquiry* 50, 104–152.
- Schegloff, E.A., Jefferson, G., Sacks, H., 1977. The preference for self-correction in the organization of repair in conversation. *Language* 53, 361–382.

- Schegloff, E.A., Sacks, H., 1973. Opening up Closings 8, 289–327.
- Schiff, C., Perroton, J., 2016. Effets de contexte et stigmatisation des élèves issus de l’immigration : le cas des lycées professionnels en région parisienne et en province : Les cahiers de la LCD N° 2, 79–98.
- Schnapper, D., 1994. The debate on immigration and the crisis of national identity. *West European Politics* 17, 127–139.
- Schnapper, D., 1991. *La France de l’intégration : sociologie de la nation en 1990*, Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard, Paris.
- Schnapper, Q., 2021. *Une économie d’interconnaissance : commerce et appartenances locales dans un bourg périurbain de l’ouest de la France de l’entre-deux-guerres à nos jours* (These de doctorat). Université Paris sciences et lettres.
- Schultheis, F., 1989. Comme par raison - comparaison n’est pas toujours raison. Pour une critique sociologique de l’usage social de la comparaison interculturelle. *Droit et Société* 11, 219–244.
- Schütz, A., 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
- Schütz, A., 1944. The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology* 49, 499–507.
- Schütz, A., Blin, T., 2007. *Essais sur le monde ordinaire*. le Félin-Kiron, Paris.
- Scivoletto, G., 2020. “Arà, che si dice?": marcatori del discorso in Sicilia, Biblioteca del Centro di studi filologici e linguistici siciliani. Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- Scott, M.B., Lyman, S.M., 1968. Accounts. *American Sociological Review* 33, 46–62.
- Seekings, J., 2008. The continuing salience of race: Discrimination and diversity in South Africa. *Journal of Contemporary African Studies* 26, 1–25.
- Shrikant, N., 2016. “Race talk” in Organizational Discourse: A Comparative Study of Two Texas Chambers of Commerce. *Doctoral Dissertations*. University of Massachusetts Amherst
- Sidnell, J., 2007. Comparative Studies in Conversation Analysis. *Annu. Rev. Anthropol.* 36, 229–244.
- Sidnell, J., Stivers, T. (Eds.), 2013. *The handbook of conversation analysis*. Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, UK.
- Sigall, H., Page, R., 1971. Current stereotypes: A little fading, a little faking. *Journal of Personality and Social Psychology* 18, 247–255.
- Sigona, N., 2007. Lo scandalo dell’alterità: rom e sinti in Italia, in: Bragato, S., Menetto, L. (Eds.), *E per Patria Una Lingua Segreta. Rom E Sinti in Provincia Di Venezia*. 17–32.
- Silverstein, M., 1979. Language structure and linguistic ideology. The elements: A parasession on linguistic units and levels 193, 247.
- Silverstein, P.A., 2004. *Algeria in France transpolitics, race, and nation*. Indiana University Press, Bloomington.
- Simon, P., 2020. Compter pour combattre, in: *Racismes de France, Cahiers libres*. La Découverte, Paris, 366–378.
- Simon, P., 2015. La lutte contre les discriminations n’a pas eu lieu. *La France multiculturelle et ses adversaires*. *Mouvements* 83, 87–96.
- Simon, P., 2008. Les statistiques, les sciences sociales françaises et les rapports sociaux ethniques et de « race ». *Revue française de sociologie* 49, 153.
- Simon, P., 2005. The measurement of racial discrimination: the policy use of statistics. *International Social Science Journal* 57, 9–25.
- Simon, P., Clément, M., 2006. Rapport de l’enquête « Mesure de la diversité ». Une enquête expérimentale pour caractériser l’origine, Documents de travail, 139, INED.
- Simon, P., Sala Pala, V., 2010. “We’re not all multiculturalists yet” France swings between hard integration and soft anti-discrimination, in: *Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*. Routledge, London, 92–110.

- Simpson, L., 2002. Race statistics: Their's and Our's. *Radical Statistics*, 79-80.
- SISTAN (Sistema Statistico Nazionale), 2011. Ragusa in Cifre. Ragusa.
- SNCF Réseau, 2023. Le Projet | Ligne nouvelle Montpellier Perpignan URL <https://www.ligne-montpellier-perpignan.com/pages/le-projet> (accessed 10.5.23).
- Soysal, L., 2001. Diversity of Experience, Experience of Diversity: Turkish Migrant Youth Culture in Berlin. *Cultural Dynamics* 13, 5-28.
- Spinella, C., 2013. L'ingegnere grillino espugna Ragusa Un voto di novità, non di protesta - la Repubblica.it. Archivio - la Repubblica.it.
- Spire, A., 2005. *Etrangers à la carte : l'administration de l'immigration en France, 1945-1975*. Grasset, Paris.
- Spivak, G.C., 2006. In other worlds: essays in cultural politics. Routledge, Taylor & Francis Group, New York.
- Steinmetz, G., 2004. Odious Comparisons: Incommensurability, the Case Study, and "Small N's" in Sociology. *Sociological Theory* 22, 371-400.
- Steyn, M.E., 2004. Rehabilitating a whiteness disgraced: Afrikaner white talk in post-apartheid South Africa. *Communication Quarterly* 52, 143-169
- Stokoe, E., Edwards, D., 2007. 'Black this, black that': racial insults and reported speech in neighbour complaints and police interrogations. *Discourse & Society* 18, 337-372.
- Stolcke, V., 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36, 1-24.
- Stora, B., 2011. *La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie*, Nachdr. ed, La découverte poche Essais. La Découverte, Paris.
- Stora, B., 1992. Guerre d'Algérie, France, la mémoire retrouvée ? *Hommes & Migrations* 1158, 10-14.
- Swidler, A., 1986. Culture in Action : Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51, 273-286.
- Taguieff, P.-A., 1990. The New Cultural Racism in France. *Telos* 1990, 109-122.
- Tedeschi, J.T., 2013. *Impression Management Theory and Social Psychological Research*. Academic Press.
- Thévenot, L., 2006. *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, TAP / Politique et société. La Découverte, Paris.
- Tissot, S., 2006. Logement social : une discrimination en douceur. *Plein droit* 68, 25-28.
- Tittel, K., 2022a. Ébrécher le plafond de verre sans le percer. Le pouvoir épisodique des internautes ordinaires dans le discours Français sur l'immigration sur Twitter. *Hommes & Migrations* 1337, 21-33.
- Tittel, K., 2022b. Articles sur l'immigration diffusés sur Facebook : mentionner la nationalité influe sur le nombre de réactions. *De Facto - Institut Convergences Migrations* 30.
- Touil, A.N., 2011. Déshabiller le « racisme normalisé ». *Le Sociographe* 34, 6-8.
- Trabuchet, L., 2014. Municipales à Béziers : Robert Ménard dévoile sa liste, midilibre.fr.
- Travers, M., Manzo, J.F. (Eds.), 2016. *Law in action: ethnomethodological and conversation analytic approaches to law*. Routledge, London.
- Trechter, S., Bucholtz, M., 2001. Introduction: White Noise: Bringing Language into Whiteness Studies. *Journal of Linguistic Anthropology* 11, 3-21.
- Triandafyllidou, A., 2000. 'Racists? Us? Are You Joking?' The Discourse of Social Exclusion of Immigrants in Greece and Italy, in: King, R., Lazaridis, G., Tsardanidis, C. (Eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. Palgrave Macmillan UK, London, 186-206.
- Tribalat, M., 2012. Les habits neufs d'une vieille polémique – Statistique publique et origines. *Diversité* 168, 25-30.
- Tribalat, M., 1996. L'enquête mobilité géographique et insertion sociale : une remise en cause des habitudes statistiques françaises. *Espace Populations Sociétés* 14, 215-225.

- UNAR, 2011. Strategia nazionale d'inclusione dei Rom, dei Sinti et dei Caminanti (No. 173/2011). Ufficio per la promozione della parità di trattamento e la rimozione delle discriminazioni fondate sulla razza o sull'origine etnica, Rome.
- Urciuoli, B., 2006. Richard Buttny, Talking problems: Studies of discursive construction. *Language in Society* 35, 453–456.
- van Dijk, T., 1992. Discourse and the Denial of Racism. *Discourse Society* 3, 87–118.
- van Dijk, T., 1987. *Communicating racism: ethnic prejudice in thought and talk*. Sage Publications, Newbury Park, Calif.
- Van Dijk, T.A., 1995a. *Elite discourse and the reproduction of racism*. SAGE Publications, Inc, Thousand Oaks, CA
- Van Dijk, T.A., 1995b. On Propositions, Racism and Democracy. *Discourse & Society* 6, 147–148.
- van Dijk, T.A., 1993. Analyzing racism through discourse analysis: Some methodological reflections, in: *Race and Ethnicity in Research Methods*, Sage Focus Editions, Vol. 157. Sage Publications, Inc, Thousand Oaks, CA, US, 92–134.
- van Dijk, T.A., 1991. Discours de l'élite et racisme. *Cahiers de praxématique* 49–71.
- Van Dijk, T.A., 1990. Social cognition and discourse. *Handbook of language and social psychology*, 163–183.
- van Dijk, T.A., 1987. *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk*, *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk*. Sage Publications, Inc, Thousand Oaks, CA, US.
- Van Eeckhout, L., 2008. Diversité : M. Sarkozy contraint de contourner l'obstacle de la Constitution. *Le Monde.fr*.
- Van Stolk, B., Wouters, C., 1987. Power Changes and Self-Respect: A Comparison of Two Cases of Established-Outsider Relations. *Theory, Culture & Society* 4, 477–488.
- van Stolk, B., Wouters, C., 1987. Power Changes and Self-Respect: A Comparison of Two Cases of Established-Outsider Relations. *Theory, Culture & Society* 4, 477–488.
- Vassakos, R., 2021. *La croisade de Robert Ménard : une bataille culturelle d'extrême droite*. Libertia, Montreuil.
- Veniard, M., 2022. « Ne pas parler à la place des premiers concernés ». Étude d'une pratique politique d'éthique langagière chez des militants politiques pour les droits des étrangers en France.36. *Glottopol*.
- Verkuyten, M., de Jong, W., Masson, K., 1994. Racial Discourse, Attitude, and Rhetorical Manoeuvres: Race Talk in the Netherlands. *Journal of Language and Social Psychology* 13, 278–298.
- Vicente, M., 1994. Gitans et néo-résidents, deux figures de l'altérité. *Hommes & Migrations* 1176, 15–21.
- Vincent, D., 2001. Les enjeux de l'analyse conversationnelle ou les enjeux de la conversation. *rql* 30, 177–198.
- Vincent, D., Heisler, T., 1999. L'anticipation d'objections : prolepse, concession et réfutation dans la langue spontanée. 27, 15–31.
- Vion, R., 2004. Modalités, modalisations et discours représentés : *Langages*, 156, 96–110.
- Vitale, T., 2009. *Conflictus interruptus ou de la difficulté à innover dans l'univers institutionnel italien*. L'Harmattan, Paris, 175.
- Vitale, T., 2003. Abbassare la soglia - confini ed apprendimento, in: Bifulco, L. (Ed.), *Il genius loci del welfare. Strutture e processi della qualità sociale*. Officina, Roma, 136–149.
- Vitale, T., Tosi, S., 2019. 6. De l'usage comparatif des « Studi di comunità », in: *D'une ville à l'autre, Recherches. La Découverte*, Paris, 123–140
- Volpe, V., 2014. Italia, in: Savino, M. (Ed.), *Oltre lo "ius soli": la cittadinanza italiana in prospettiva comparata*, *Rapporto IRPA*. Editoriale scientifica, Napoli, 35–65.
- Wacquant, L.J., 1997. Three pernicious premises in the study of the American ghetto. *International Journal of Urban and Regional Research* 21, 341–353.

- Walzer, M., 2013. *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, Éd. augmentée. ed, La couleur des idées. Éd. du Seuil, Paris.
- Weber, M., 1995. *Economie et société*, Agora. Pocket, Paris.
- Weil, P., 2005. *La république et sa diversité : immigration, intégration, discrimination*, La république des idées. Seuil, Paris.
- Weil, P., 2002. *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*. Grasset, Paris.
- Wetherell, J.P., Margaret, 2002. *Analyzing Discourse*, in: *Analyzing Qualitative Data*. Routledge, London.
- Wetherell, M., Potter, J., 1992. *Mapping the language of racism: Discourse and the legitimization of exploitation*. Columbia University Press.
- Wetherell, M., Potter, J., 1988. *Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires*, in: Antaki, C. (Ed.), *Analysing Everyday Explanation: A Casebook of Methods*. Sage Publications, Inc, Thousand Oaks, 168–183.
- Wetherell, M., Yates, S., Taylor, S., 2001. *Discourse theory and practice: a reader*. Sage, London.
- Whitehead, K.A., 2020. *The Problem of Context in the Analysis of Social Action: The Case of Implicit Whiteness in Post-apartheid South Africa*. *Soc Psychol Q* 83, 294–313.
- Whitehead, K.A., 2019. *Using ethnomethodology and conversation analysis to study social categories: The case of racial categories in South African radio talk*. *Transforming Research Methods in the Social Sciences*, 251–264.
- Whitehead, K.A., 2017. *Discursive Approaches to Race and Racism*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Oxford University Press, Oxford.
- Whitehead, K.A., 2015. *Everyday Antiracism in Action: Preference Organization in Responses to Racism*. *Journal of Language and Social Psychology* 34, 374–389.
- Whitehead, K.A., 2012. *Racial categories as resources and constraints in everyday interactions: Implications for racialism and non-racialism in post-apartheid South Africa*. *Ethnic and Racial Studies* 35, 1248–1265.
- Whitehead, K.A., 2009. *“Categorizing the Categorizer”: The Management of Racial Common Sense in Interaction*. *Soc Psychol Q* 72, 325–342.
- Whitehead, K.A., Lerner, G.H., 2009. *When are persons ‘white’?: on some practical asymmetries of racial reference in talk-in-interaction*. *Discourse & Society* 20, 613–641.
- Widdowson, H.G., 1995. *Discourse analysis: a critical view*. *Language and Literature* 4, 157–172.
- Wieviorka, M., 1996. *Racisme, racialisation et ethnicisation en France*. *Hommes & Migrations* 1195, 27–33.
- Wieviorka, M., 1992a. *La France raciste*. Seuil, Paris.
- Wieviorka, M., 1992b. *Racisme et modernité*. La Découverte, Paris.
- Wimmer, A., 2015. *Race-centrism: a critique and a research agenda*. *Ethnic and Racial Studies* 38, 2186–2205.
- Wirth, L., 1980. *Le ghetto*. Presses universitaires de Grenoble, Grenoble.
- Wodak, R., 2009. *The semiotics of racism. A Critical Discourse-Historical Analysis*, in: *Discourse, of Course: An Overview of Research in Discourse Studies*. John Benjamins Publishing, London.
- Wodak, R., 2001. *What CDA is about—a summary of its history, important concepts and its developments*, in: Meyer, M. (Ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. SAGE, London, 1–13.
- Wodak, R., 2000. *The Rise of Racism — An Austrian or a European Phenomenon?* *Discourse & Society* 11, 5–6.
- Wodak, R., Reisigl, M., 2015. *Discourse and Racism*, in: *The Handbook of Discourse Analysis*. John Wiley & Sons, Ltd, London, 576–596.
- Woolard, K.A., Schieffelin, B.B., 1994. *Language ideology*. *Annual review of anthropology* 23, 55–82.

- Wouters, C., 2021. Civilising Pressures in Globally Expanding Networks of Functional Interdependence: Power Inequalities and Equalities. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali* 11, 97–114.
- Wouters, C., 1998. How Strange to Ourselves are Our Feelings of Superiority and Inferiority?: Notes on Fremde und Zivilisierung by Hans-Peter Waldhoff. *Theory, Culture & Society* 15, 131–150.
- Wouters, C., 1986. Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes. *Theory, Culture & Society* 3, 1–18.
- Yalçın-Heckmann, L., 2002. Negotiating Identities: Media Representations of Different Generations of Turkish Migrants in Germany, in: *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. I.B.Tauris, London, 308–321.
- Yeh, R., 2017. *Passing: Two Publics in a Mexican Border City*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Zahavi, D., 2019. *Phenomenology: the basics, The basics*. Routledge, Taylor & Francis Group, London New York.
- Zawadzki, P., 2002. Travailler sur des objets détestables : quelques enjeux épistémologiques et moraux. *Revue internationale des sciences sociales* 174, 571–580.
- Zincone, G. (Ed.), 2006. *Familismo legale: come (non) diventare italiani*, 1. ed. ed, Saggi tascabili Laterza. GLF Editori Laterza, Roma.
- Zincone, G., Basili, M., 2013. *Country Report, Italy*. EUDO Citizenship Observatory.
- Zito, A., 2022. “Regnum in Regno” breve storia feudale della contea di Modica. URL <http://www.salvisjuribus.it/regnum-in-regno-breve-storia-feudale-della-contea-di-modica/> (accessed 9.3.23).