

THEORIE COMMUNISTE

THEORIE COMMUNISTE

N° 26

Le kaléidoscope du prolétariat

« Pareille aux kaléidoscopes qui tournent de temps en temps, la société place successivement de façon différente des éléments que l'on avait cru immuables et compose une autre figure. Je n'avais pas encore fait ma première communion, que des dames bien pensantes avaient la stupéfaction de rencontrer en visite une Juive élégante. Ces dispositions nouvelles du kaléidoscope sont produites par ce qu'un philosophe appellerait un changement de critère. L'affaire Dreyfus en amena un nouveau, à une époque un peu postérieure à celle où je commençais à aller chez Mme Swann, et le kaléidoscope renversa une fois de plus ses petits losanges colorés. Tout ce qui était juif passa en bas, fût-ce la dame élégante, et des nationalistes obscurs montèrent prendre la place. Le salon le plus brillant de Paris fut celui d'un prince autrichien et ultra-catholique. Qu'au lieu de l'affaire Dreyfus il fût survenu une guerre avec l'Allemagne, le tour du kaléidoscope se fût produit dans un autre sens. Les Juifs ayant, à l'étonnement général, montré qu'ils étaient patriotes, auraient gardé leur situation, et personne n'aurait plus voulu aller ni même avouer être jamais allé chez le prince autrichien. »

(Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*).

Le kaléidoscope du prolétariat

Des segmentations en général et de la nécessité et aléas de la mécanique des assignations raciales dans le mode de production capitaliste en particulier

SOMMAIRE

Prologue : *La sainte Famille* et l'identité ouvrièrep.12

Première partie

DE L'OUVRIER AU MUSULMAN : UNE HISTOIRE A PROBLEMES.....p. 18

LE TRAVAILLEUR IMMIGRE : « OUVRIER » OU « IMMIGRE ».....p.18

Les luttes des années 1960 et 1970p.18

Les transformations au cours des années 1970..... p.28

L'ambiguïté des années 1970 : la lutte des foyers Sonacotra..... p.35

LA BASCULE DES ANNEES 1980..... p. 39

Les nouveaux visages du Welfare.....p.39

La culturalisation.....p.46

Les grèves de l'automobile.....p.47

De la « définition par le travail » (Sayad) à l'essentialisation culturelle.....p.52

• Ambiguïté de l'identité ouvrière : l'intégration n'a pas de dynamique propre.....p.52

• Dévoiler le « grand mensonge » de l'identité ouvrière.....p.56

• Les Marches et leurs contradictions.....p.58

• Dispositifs raciaux dans le capitalisme actuel.....p.63

 1) Un achat global de la force de travail.....p.63

 2)Les nouvelles modalités du marché du travail et les luttes de sans papiers de 1996 à 2018..... p.65

 a. Le mouvement de 1996- 1997..... p.65

 b. De 2006 à 2018..... p.82

• La culturalisation : composante fonctionnelle de la mobilisation de la force de travail.....p.89

Une classe ouvrière française étrangère, la fin d'une époque.....p.94

Coloniaux ?.....p.95

Le basculement vu par les statistiques.....p.96

Un changement de régime de visibilité.....p.101

L'inquiétante étrangeté politique.....p.101

Une crise de « légitimité présenteielle » (Bourdieu).....p.103

« LA FABRIQUE DU MUSULMAN ».....	p.110
<i>Des débuts chaotiques.....</i>	p.110
<i>Islamophobie et racisme anti-arabe, le problème de la distinction entre les deux.....</i>	p.112
<i>L'islamophobie, une dénonciation vertueuse du racisme.....</i>	p.117
« <i>Nous sommes d'ici</i> »	p.125
<i>La norme se nomme comme particulier.....</i>	p.129
<i>La norme et le voile</i>	p.136
<i>En conclusion</i>	p.147

LE LANGAGE DE L'IDENTITE ET DE LA CITOYENNETE.....	p.150
<i>Crise de la société salariale : répartition, injustices et Etat.....</i>	p.150
<i>Le PIR : les Pompiers Inattendus de la République.....</i>	p.152
<i>La longue marche du PIR dans les institutions.....</i>	p.152
<i>Vive la culture, baro sur l'économisme.....</i>	p.157

LE « GRAND RECIT » DECOLONIAL : SYNTHESE DE LA CULTURALISATION ET DE L'UNIDIMENSIONNALITE.....	p.161
<i>Ecrire l'histoire.....</i>	p.162
<i>Les origines incertaines de la « modernité ».....</i>	p.162
<i>Aux origines du mode de production capitaliste.....</i>	p.164
<i>Les enjeux du « Grand Récit ».....</i>	p.168
<i>Capitalisme et expansion coloniale : une question de présence.....</i>	p.168
<i>Les enjeux (suite) : l'idéalisme du « Grand Récit ».....</i>	p.172
<i>L'ambivalence des luttes de libération nationale dans le « Grand Récit ».....</i>	p.176
<i>Les « communautés » et l'accumulation primitive en permanence.....</i>	p.179
<i>Inventer un étranger au mode de production capitaliste</i>	p.179
<i>Les « communautés indigènes » : construire la nouvelle figure du « bon sauvage ».....</i>	p.184
• Première étape : submerger les concepts de force de travail et de travail salarié	p.185
• Deuxième étape : « pluraliser le capital »	p.193
<i>Une classe ouvrière mondiale.....</i>	p.199

AUTONOMIE/UNITE ; MIXITE/NON MIXITE , INTERSECTIONNALITE.....	p.204
<i>La classe ouvrière n'est jamais une.....</i>	p.204
<i>Les apories et les croyances du programmatisme.....</i>	p.204
<i>La classe ouvrière et ses parias.....</i>	p.209
<i>Les travailleurs immigrés comme acteurs.....</i>	p.211
<i>Mixité et non mixité dans la situation présente : un problème constant mais à historiciser</i>	p.216

<i>Un changement de paradigme</i>	p.216
<i>L'insatisfaction vis-à-vis de soi même</i>	p.217
<i>Les « problèmes » de la non mixité</i>	p.223
De la mixité / non mixité à l'intersectionnalité	p.229
<i>Les prolétaires sont aussi des femmes</i>	p.225
<i>Classe / genre / race : articulation et hiérarchie</i>	p.236
<i>L'intersectionnalité</i>	p.241

RETOUR SUR L'UNITE DE LA CLASSE ET LA « SAINTE FAMILLE ».....	p.251
---	-------

Seconde partie

LA SEGMENTATION RACIALE, UNE APPROCHE THEORIQUE	p.256
LA SEGMENTATION RACIALE EST UNE PRODUCTION OBJECTIVE....	p.256
La segmentation de la force de travail et la concurrence ne sont pas « en soi »	
<i>racisation</i>	p.256
<i>Le matériau de la production ; sujet et identité</i>	p.258
<i>Lieux de production des identités raciales</i>	p.260
Processus de production de la segmentation et des identités raciales	p.263
<i>L'universalité du mode de production capitaliste</i>	p.264
<i>Historicisation hiérarchique des sociétés</i>	p.267
<i>Universalisme, historicisation hiérarchique et culture</i>	p.269
Les outils de production	p.270
<i>La domination</i>	p.270
<i>Les émentes de Stockholm : le marché et la police</i>	p.276

LA RACE : COAGULATION MOUVANTE DE DETERMINATIONS DU MODE DE PRODUCTION CAPITALISTE

.....	p.286
<i>L'ouvrier conceptuel</i>	p.286
<i>Un virus opportuniste</i>	p.292
<i>Fragilité des constructions raciales</i>	p.296
<i>La race c'est naturel</i>	p.298

DANS LE JARDIN DE GETHSEMANE : DES DOUTES ET DES

QUESTIONS.....	p.302
<i>La classe « telle qu'en elle-même » et les formes d'apparition</i>	p.298
<i>La liaison entre lutte de classe et communisme</i>	p.305
<i>Retour sur la « question fondatrice de TC » : comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ?</i>	p.317

Directeur de publication

Roland Simon

BP 17

84300 Les Vignères

Site : <https://sites.google.com/site/theoriecommuniste/home>
tc@communisation.net

Le kaléidoscope du prolétariat

Avertissement

Le texte « Le kaléidoscope du prolétariat ... » qui constitue ce n° de *Théorie Communiste* est le fruit inattendu de la « petite histoire », celle de l'anecdote.

En réaction à l'éditorial de TC 25 intitulé « Comme un marasme », les camarades de « Tanqu'il » devenu « Que le Communisme » (QLC) publièrent, en octobre 2016, un texte de commentaires critiques sous le titre humoristique de « Où t'es TC où t'es ? ». Il s'agissait de nous faire savoir que nos interrogations sur le lien *nécessaire* entre lutte de classe et communisme remettaient en cause les lois de la gravitation universelle qui depuis Newton, Marx et la *Sainte Famille* font que les circonstances contingentes des luttes et des périodes n'affectent en rien la nécessité révolutionnaire de l'être du prolétariat tel qu'en lui-même l'Histoire l'a créé.

Depuis quelque temps, entre entrepreneurs en racisation et dénégateurs pour qui la race n'est là que du fait de malintentionnés qui veulent la substituer à la classe (la seule, la vraie dont ils s'imaginent les ayants droits depuis qu'ils sont orphelins du mouvement ouvrier), la *segmentation raciale du prolétariat* agite ce milieu qui, de fait, est le nôtre : celui de l'« activisme », de l'« ex-ultragauche », de l'« autonomie », des « communisateurs » et, à la limite, des « indigènes » et des « décoloniaux », etc. Enfin, tout un milieu « radical » se déchire et parfois se tabasse.

Il se peut qu'une tempête ne se produise que dans un verre d'eau, mais alors il ne faut pas être dans le verre. Après nous avoir rappelé que La Classe ne peut agir que conformément à son être, donc « être révolutionnaire » et que donc, comme dans cet édito de TC 25, « explorer l'option où tout va mal ne nous sert à rien », arrivé aux deux dernières pages de cette adresse à *Théorie Communiste*, QLC annonce : « il nous faut une définition plus construite des forces sociales qui sous-tendent cette défaite » et *in petto* QLC ajoute : « Il nous faut parler de la communauté ». Et si ce n'était que de cela dont ils voulaient nous parler depuis le début ?

Il ne faut pas complètement nous prendre pour des imbéciles.

De deux choses l'une, soit cette fin de texte n'avait aucun rapport avec ce qui précédait : il n'était plus question de TC, sauf pour incidemment situer TC dans un « entre-deux » indéfini ; soit elle était malicieusement placée là pour insinuer que, dans cet « entre-deux », refusant de rendre un culte à la classe telle-qu'en-elle-même-son-être-la-contraint, TC appartenait à la race maudite des thuriféraires de la racisation.

A petites causes, grands effets, nous nous sommes mis au travail.

Après avoir rédigé plusieurs ébauches de réponses à cette mesquine adresse à quelques « vieux camarades joueurs de boules et buveurs de pastis » (*il est vrai assez fins joueurs* – quelques coupes en témoignent – *et amateurs d'embuscade* – que Dieu protège), *vue l'importance de la question*, il nous a semblé plus intéressant de rédiger un texte totalement indépendant de cette réponse et, de fil en aiguille, il en est sorti ce n° de TC sur les segmentations du prolétariat en général et la nécessité et les aléas de la mécanique des assignations raciales dans le mode de production capitaliste en particulier, sans oublier, bien sûr... leur possible dépassement révolutionnaire.

On trouvera sur internet le texte de QLC.

Malgré de nombreuses références à des situations étrangères, principalement celle des Etats-Unis, quand cela permettait une compréhension globale de la production des segmentations raciales, la première partie de ce texte est centrée sur l'évolution historique de la racialisation en France. Cependant ce centrage n'exclut pas de poser des concepts et des articulations susceptibles d'être retravaillés dans d'autres contextes nationaux.

La seconde partie se vent une approche plus directement théorique, fondamentale et abstraite de la nécessité et de l'objectivité, dans le mode de production capitaliste, de la production des distinctions raciales inhérentes à l'exploitation du travail par le capital dès qu'on la considère historiquement.

Le kaléidoscope du prolétariat

Des segmentations en général et de la nécessité et aléas de la mécanique des assignations raciales dans le mode de production capitaliste en particulier

« Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? » Dans cette classe tout le monde aura reconnu le prolétariat.

Cela a fait quarante ans l'année dernière que cette question a été fondatrice de tout le travail accompli par *Théorie Communiste* (TC). La segmentation, les divisions internes du prolétariat sous toutes leurs formes *inhérentes à sa définition et à son existence*, dont les constructions raciales qui seront l'objet principal de ce texte, ainsi que la contradiction entre les hommes et les femmes dont nous avons largement traité dans les n° 23 et 24, remettent-elles en cause la question fondatrice ? La question est-elle devenue obsolète, signe d'une époque révolue ? Ou alors, comment comprendre sa perpétuelle validité et la réponse implicite qu'elle induit ?

Une seule formule résume *Théorie Communiste* : développement du capital = contradiction entre prolétariat et capital (formule réversible comme toute égalité qui se respecte). Cette formule qui implique l'implication réciproque entre prolétariat et capital, l'autoprésupposition du capital, la critique de toute nature révolutionnaire de la classe, le caractère de production historique de ce que sont la révolution et le communisme, et bien d'autres choses, rend cette théorie falsifiable, sensible au vent de l'histoire. Nous avons critiqué et abandonné des aspects qui avaient paru essentiels quand nous avons commencé à parler de restructuration du mode de production capitaliste ou quand nous avons laissé tomber le « concept demi-solde » d'autonégation du prolétariat, quand nous avons sans cesse modifié la relation conceptuelle entre dynamique et limite des luttes dans ce cycle de luttes, quand nous avons introduit la contradiction entre hommes et femmes

Le kaléidoscope du prolétariat

comme constitutive du capital comme contradiction en procès, etc. Allons-nous faire de même avec la « question fondatrice » ?

N'infligeons pas au lecteur un insoutenable suspens. La réponse sera négative, nous la conservons. Elle ressort du travail effectué sur la distinction de genre et de celui qui va suivre sur les segmentations raciales, enrichie, amplifiée et d'autant plus valide qu'elle perd un peu plus son caractère formel et spéculatif mais suscitant de nouvelles interrogations. Ce sont ensuite d'une part les questions relatives au rapport de la classe « telle qu'en elle-même » (« dans son concept ») avec ses formes d'apparition et, d'autre part, celles relatives à la liaison entre lutte de classe et communisme qui sont formulées à nouveaux frais comme nous avons déjà entrepris de le faire avec le concept de *conjoncture* (TC 24).

Prologue : *La Sainte famille* et l'identité ouvrière

Avec la fin du programmatisme¹ et de son dernier avatar l'identité ouvrière, la question du rapport entre les formes d'apparition concrètes du prolétariat et « *ce qu'il est* » est devenue une question incontournable. Il est devenu impossible d'ânonner la sentence de Marx : « Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé de faire, conformément à cet *être*. » (Marx, *La Sainte Famille*, éd. Soc., p. 48).

Même la constitution de l'identité ouvrière, cette belle réalité de la classe bien conforme à son concept dont nous avons héritée dans nos représentations, était paradoxalement traversée d'autres « identités » *qui en étaient constitutives*².

¹ De façon générale, on peut dire que le programmatisme repose sur une pratique et une compréhension de la lutte des classes dans laquelle une des classes, le prolétariat, trouve, dans sa situation à libérer, les fondements de l'organisation sociale future qui devient un *programme à réaliser*. Dans la lutte des classes entre le prolétariat et le capital, le prolétariat est l'élément positif qui fait éclater la contradiction, la révolution est alors *l'affirmation du prolétariat* : dictature du prolétariat, conseils ouvriers, libération du travail, période de transition, Etat dégénérescent, autogestion généralisée, « société des producteurs associés », etc. La résolution de la contradiction est donnée comme un des termes de la contradiction. Le prolétariat est alors investi d'une *nature révolutionnaire* qui le fait être contradictoire au capital, et qui se module selon des conditions historiques plus ou moins « mûres ». Le programmatisme n'est pas seulement une théorie, il est avant tout la pratique du prolétariat dans laquelle la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste (de la social-démocratie au Conseils ouvriers) est positivement le marche-pied de la révolution et du communisme. Il est la pratique du prolétariat depuis le début du XIX^e siècle, jusqu'à la fin des années 1960. Cependant, lié de façon essentielle à la période de subsumption formelle du travail sous le capital, il se « décompose » sous la forme spécifique de l'identité ouvrière dans la première phase de la subsumption réelle à partir des années 1920. (voir brochure : « 68, année théorique ..., etc. de l'ultragauche à la théorie de la communisation », Théorie Communiste janvier 2015).

² Toutes les caractéristiques du procès de production immédiat (travail à la chaîne, coopération, production-entretien, travailleur collectif, continuité du procès de production, sous-traitance, segmentation de la force de travail), toutes celles de la reproduction (travail, chômage, formation, welfare, famille), toutes celles qui faisaient de la classe une détermination de la reproduction du capital lui-même (service public, bouclage de l'accumulation sur une aire nationale, inflation glissante, « partage des gains de productivité »), tout ce qui posait le prolétariat en interlocuteur national socialement et politiquement, tout cela fondait une *identité ouvrière*, confirmée à l'intérieur même de la reproduction du mode de production capitaliste, à partir de laquelle se jouait le contrôle sur l'ensemble de la société comme gestion et hégémonie.

Cette identité ouvrière qui constituait le *mouvement ouvrier* et structurait la lutte des classes, jusqu'à la division de l'accumulation mondiale avec le « socialisme réel », reposait sur *la contradiction entre d'une part la création et le développement d'une force de travail mise en oeuvre par le capital de façon de plus en plus collective et sociale, et d'autre part les formes apparues comme limitées de l'appropriation par le capital de cette force de travail dans le procès de production immédiat et dans le procès de reproduction*. Voilà la situation conflictuelle qui se développait comme identité ouvrière, qui trouvait ses marques et ses modalités immédiates de reconnaissance (sa confirmation) dans la « grande usine », dans la dichotomie entre emploi et chômage, travail et formation, dans la soumission du procès de travail à la collection des travailleurs, dans les relations entre salaires, croissance et productivité à l'intérieur d'une aire nationale, dans les représentations institutionnelles que tout cela implique, tant dans l'usine qu'au niveau de

Le kaléidoscope du prolétariat

Commençons par quelques touches éparées et un petit détour par les Etats-Unis, puis nous reviendrons en France.

« Les nouveaux mouvements sociaux des années 1960-1970, qui mettaient l'accent sur les questions d'identité, étaient-ils vraiment différents de leurs prédécesseurs centrés sur les questions économiques ? Pour répondre à cette question, les travaux de sociologues rappelant que les questions d'identité collective et de culture du mouvement étaient déjà présentes dans les mobilisations antérieures, notamment celles des ouvriers au XIX^e siècle, ont été particulièrement éclairants. » (Caroline Rolland-Diamond, *Black America, une histoire des luttes pour l'égalité et la justice –XIX^e-XXI^e siècle*, éd.la Découverte, p.16).

« Examinant les différents aspects de la "Renaissance" noire des années 1920, de l'effervescence littéraire et artistique d'une élite culturelle à Harlem à l'avènement d'une culture noire prolétaire et urbaine dont l'exemple type est la "*Black Metropolis*" incarnée par Chicago, ce chapitre soutient que, si les élites avant-gardistes new-yorkaises jouèrent un rôle important dans l'émergence d'une minorité noire fière d'elle-même et de ses racines africaines, au même moment l'invention d'une culture de masse urbaine permit à la classe ouvrière noire, et en particulier aux femmes, d'exprimer leur nouvelle attitude militante. » (*idem*, p.20).

On peut même aller plus loin dans cette approche d'identités *constitutives* de l'appartenance de classe, avec des cas où la constitution d'identité devient une révolte *contre la condition ouvrière* : « Les migrants qui venaient (après la Première Guerre mondiale) d'un environnement où ils étaient uniquement identifiés par leur position économique de travailleurs subalternes et qui continuaient de souffrir de discrimination dans le monde ouvrier du Nord, refusaient en effet de s'identifier uniquement par leur fonction socio-économique. Pour eux, les pratiques sociales et culturelles et la consommation de masse devinrent autant de moyens de redéfinir la respectabilité. (...) Ces nouveaux citadins remettaient en question non seulement la suprématie blanche mais aussi le mouvement réformiste noir *et leur identification comme travailleurs* (souligné par nous).» (*idem*, p.114).

l'Etat, et *last but not least* dans la légitimité et la fierté sociale et culturelle d'être ouvrier. L'identité ouvrière était le fondement du cycle de luttes s'étendant durant la première phase de la subsumption réelle du travail sous le capital, des années 1920 à la fin des années 1960. Il y avait bien autoprésupposition du capital, conformément au concept de capital, mais la contradiction entre prolétariat et capital ne pouvait se situer à ce niveau, en ce qu'il y avait production et confirmation à l'intérieur même de cette autoprésupposition d'une identité ouvrière par laquelle se structurait, comme mouvement ouvrier, la lutte de classe.

Cette non-coïncidence entre production et reproduction était la base de la formation et confirmation dans la reproduction du capital d'une *identité ouvrière* ; elle était l'existence d'un hiatus entre production de plus-value et reproduction du rapport social, hiatus autorisant la concurrence entre deux hégémonies, deux gestions, deux contrôles de la reproduction. Elle était la substance même du mouvement ouvrier.

L'identité ouvrière était une construction idéologique apparaissant identique aux rapports de production. Se construisant dans l'exclusion des femmes et des immigrés, elle se consolide dans les années 1930 sur la figure de l'ouvrier blanc, marié, père de famille, à temps complet dans la grande industrie.

Retour au bercail : « Dans le Nord, on sait maintenant ce que l'élection de Jules Guesde et les progrès du Parti Ouvrier Français doivent à la deuxième génération belge ; les détracteurs du leader socialiste cherchant même à le discréditer en le désignant sous le terme de "député des Belges". Dans les années vingt, la formidable mobilisation collective qui anime les cités textiles comme "Halluin-la-Rouge" montre que le PCF est l'héritier du POF. Sa base sociale et les ressorts de la mobilisation doivent tout autant à la condition ouvrière qu'à l'origine flamande des travailleurs. En Lorraine, Serge Bonnet a montré l'étroite corrélation entre la progression des voix communistes dans les communes sidérurgiques et minières et la progression des électeurs ayant un patronyme italien. » (Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, éd. du Seuil, pp.230-231). « Nous avons montré, dans nos recherches sur la Lorraine, qu'il y avait une manière "italienne" d'être ouvrier sidérurgiste et membre du parti communiste. » (idem, p.323) ; « On commence mieux à comprendre aujourd'hui la place que la deuxième génération, à la fois pour des raisons tenant à son enracinement dans la classe ouvrière et pour des raisons liées à l'origine nationale, a occupée dans les formes de mobilisation politique propres au monde ouvrier » (idem, p.230).

Il n'y a plus de « Raison dans l'histoire », il n'y a plus de « lendemains qui chantent » *substantiellement* assurés (nous y reviendrons plus loin). Cette fausse abstraction de l'être du prolétariat, un en lui-même, consiste à ramener le divers, seulement ensemble de phénomènes, à l'unité de la condition commune de porteurs de force de travail et d'exploités. Tout se passe comme si on avait d'un côté les classes dans leur situation, leur contradiction, ce qu'elles doivent être et faire conformément à leur être et, de l'autre, des circonstances, des dires, des façons d'être immédiates, des idéologies, en un mot des *accidents*. Cet autre côté n'est qu'accident, gêne, entrave momentanée, extérieure à l'être et à son devenir nécessaire. En bref, quelque chose dont on ne saurait pas trop quoi faire, sinon qu'il faut « faire avec ». Et, entre les deux, *rien*. Ce qui manque alors entre les formes et leur unité ce n'est rien moins que les rapports sociaux capitalistes qui déterminent l'articulation des formes et de leur essence comme étant la relation entre les formes. Pour reprendre les questions abordées dans le texte *Une Séquence particulière* (TC 25), c'est comme si l'on disait que le local, la défense de l'ordre genré, les contradictions de classes devenues distinctions entre les « riches et les pauvres », la notion d'élite et l'authenticité du peuple, la condamnation des assistés, le racisme au nom de la citoyenneté et de la culture nationales, etc., ne faisaient que *perturber* désagréablement la structure des relations et des contradictions de classes. D'un côté la lutte de classe telle qu'en sont concept et, à côté, occasionnellement, des circonstances perverses mais irrationnelles.

Dans la problématique programmatique d'un « être révolutionnaire » de la classe, la sentence de Marx était définitive, autosuffisante (bien qu'elle ait été produite dans une problématique humaniste). Mais voilà, le dépassement révolutionnaire du mode de production capitaliste est un *dépassement produit*, une sorte de point historique inconnu

Le kaléidoscope du prolétariat

(une *conjoncture*, même si elle n'est pas fortuite au regard de ce qu'est le capital comme contradiction en procès), la question ne se présente plus alors, dans chaque analyse particulière, comme celle d'une « disharmonie » accidentelle, sans grand intérêt théorique et sans conséquences majeures sur un aboutissement inéluctable et, de fait, toujours déjà là.

Le cours réel de la lutte de classe qui n'est jamais pur, jamais « conceptuel », n'aurait pas grande importance dans la mesure où il ne s'agirait que d'une « disharmonie » momentanée entre d'un côté ce qu'il se passe, ce que fait la classe et, de l'autre, son « être » dont, bien sûr, les théoriciens ont eu la révélation. En quelque sorte ce ne serait pas « rationnel » et donc à peine « réel » : les « nécessités » attachés à cet « être », telles la loi de la pesanteur, la gravité, se feront sentir et sauront bien remettre toute chose en place. Mais, en ce qui concerne les classes sociales, comme en ce qui concerne la physique, la gravité est toute pleine d'accidents, de courbures selon les objets rencontrés ou frôlés. Tout comme la rectitude newtonienne, l'heure solitaire de la détermination en dernière instance ne sonne jamais. Il n'y a pas d'un côté une définition essentielle *et une* de la classe et de l'autre des formes d'apparition dues aux catégories du capital. Ce qui nous amènerait à une étrange définition essentielle, si essentielle qu'elle fait l'économie du rapport du prolétariat au capital et de son existence comme classe de ce mode de production.

On peut comprendre que dans les aires centrales du mode de production capitaliste, l'identité ouvrière a longtemps masqué l'articulation problématique entre l'unité et le divers. Cette identité était une construction sociale que venaient confirmer les modalités de la reproduction du capital dans la période antérieure à la restructuration des années 1970. Elle était un vécu idéologique, celui de la « vie en bleu », au travers de la division du travail, des rapports entre hommes et femmes, de la relation aux travailleurs immigrés, de la relation à la nation, à la politique, à la démocratie, etc., mais qui avait la singulière faculté d'apparaître comme la situation objective d'être ouvrier. *La relation vécue aux rapports de production se donnait comme les rapports de production eux-mêmes*. On ne peut plus dire que cela soit le cas aujourd'hui. C'est de cette identité ouvrière dont les héritiers du programmisme qui en reprennent tous les schémas, plaquant, on ne sait pourquoi, la communisation comme leur aboutissement actuel, sont maintenant orphelins.

Si on ne peut plus, avec le Marx de *La Sainte Famille*, dire « peu importe », la théorie n'en est pas pour autant ballotée au gré des vents de l'actualité. C'est dans le cours même de l'analyse, dans les caractéristiques concrètes spécifiques de chaque objet, que la théorie dit le fondement (la contradiction) et la particularité de sa critique de cet objet, c'est-à-dire de façon inséparable les circonstances et leur raison d'être. La disharmonie n'est pas rejetée à l'extérieur de l'objet comme cela apparaît dans une théorie normative, c'est là également qu'il faut *prendre parti de façon chaque fois concrète* et on se trouve alors beaucoup plus d'ennemis que quand on se bat au nom de l'essence-de-ce-qui-doit-être.

Il ne s'agit pas d'un fataliste « c'est ainsi ». Si, dans ce cycle, la limite de chaque lutte et même de tout rapport, à un moment donné, entre le prolétariat et la capital, c'est fondamentalement le fait d'« agir en tant que classe » ou même simplement d'être une classe, la limite est alors inhérente et existera toujours de façon spécifique à la lutte et à la situation et selon les modalités de la reproduction du mode de production capitaliste *dont le prolétariat est une classe*. Cette limite est une *nécessité*, d'une part quelque chose qui ne peut pas ne pas être, ce sans quoi aucune lutte n'aurait lieu et sans quoi toute situation serait simplement un « c'est ainsi » et, d'autre part, un moment de l'autoprésupposition du capital. La limite de la lutte du prolétariat, la limite de la lutte en tant que classe (c'est-à-dire toutes les circonstances immédiates liées au fait que le prolétariat est une classe du mode de production capitaliste dans sa reproduction) est une façon concrète de dire simultanément dans la théorie *et* la disharmonie qu'elle ne rejette pas hors d'elle comme accidentelle ou sans intérêt *et* le fondement, la raison d'être, elle dit même que sans la disharmonie elle ne serait pas. S'il suffisait de se mettre au balcon pour voir les concepts passer dans la rue, il n'y aurait pas de théorie.

Le réel s'impose toujours malgré tout à la pureté du concept et à ses chevaliers servants. Que faire et que dire quand les prolétaires n'agissent pas en tant que tels, « selon leur être » ? Le prolétariat pourrait-il ne plus être contraint de faire ce qui est conforme à son être ? Les prolétaires (il est « théoriquement » plus prudent dans ce cas d'abandonner le singulier du prolétariat *substantiel* pour le pluriel des *contingents* prolétaires) pourraient agir en tant que membres d'une nation, défendre « leur » entreprise, se revendiquer de telles communautés religieuses, ethniques, etc. Il arrive que les circonstances aient de sérieux effets dont il est difficile de se débarrasser avec un « peu importe ». On peut comparer « l'être du prolétariat » à la loi de la gravité mettant toute chose à sa place, mais alors comment peut-elle laisser faire une telle entorse à sa pesanteur ? On peut le regretter, le critiquer, mais les prolétaires ont parfois une religion, des origines ethniques auxquelles ils tiennent à tort ou à raison. *Horresco referens* : « ils » peuvent même être des femmes. Oui, ils et elles aiment se retrouver entre eux, parler leur langue, aller à la mosquée, à l'église arménienne ou grecque orthodoxe, simplement acheter les produits de leur cuisine ne serait-ce que pour longuement parler avec les vendeurs, et cela quelle que soit par ailleurs et simultanément leur engagement dans les luttes sur leur lieu de travail ou en dehors malgré la distinction que souvent cette religion ou ces origines formalisent dans ces luttes. On sait que les prolétaires n'ont que leurs chaînes à perdre, mais les prolétaires réellement existant sont tout de même de drôles de gens.

Puisqu'il s'agit dans ce texte d'exposer l'état actuel de nos positions et de nos interrogations, la suite s'attachera avant tout à la question de la segmentation raciale de la force de travail.

Le problème actuel en France n'est pas celui des identités autres que celle de classe qui seraient contraires à l'unité de la classe, mais inversement celui de la fin de l'unité dont l'identité ouvrière était la *représentation*. Quand *l'immigré* n'est plus « le

Le kaléidoscope du prolétariat

travailleur », ni même le *travailleur immigré*, quand l'identité de l'immigré qui est *le travail* devient par là problématique, elle se mue en identité « culturelle » avec son essentialisation à la clé.

Première partie

DE L'OUVRIER AU MUSULMAN : UNE HISTOIRE A PROBLEMES

LE TRAVAILLEUR IMMIGRE : « OUVRIER » OU « IMMIGRE » ?

Les luttes des années 1960 et 1970

Pourquoi passe-t-on du travailleur immigré ou même du travailleur tout court à « l'immigré » qui, jusqu'à la énième génération, est substantialisé comme tel ?

Pour Laure Pitti qui a publié de nombreux travaux sur les grèves mobilisant très majoritairement des travailleurs immigrés au début des années 1970, l'adjectif « immigré » n'a aucune raison d'être ajouté alors au terme de « travailleur ». Si nous pouvons formuler de nombreuses réserves à l'encontre de la thèse de Pitti, il n'en demeure pas moins que ce que celle-ci fait bien ressortir c'est que la situation d'immigré est interne (intégrée), consubstantielle à celle de travailleur, elle n'est jamais substantialisée comme telle indépendamment de cette situation.

« Les grèves des OS immigrés des usines Renault (à la différence de Citroën à Rennes ou de Renault au Mans, à Billancourt, à partir de 1945, ce sont les Algériens qui forment les gros bataillons d'OS, nda), quand elles ne sont pas oubliées, sont souvent confondues dans la mémoire avec d'autres luttes des étrangers des années 70 (lutte des foyers, revendication de la carte de résident...) Pourtant si elles sont exemplaires c'est par la centralité des revendications professionnelles et les modalités d'organisation de la grève (...). L'analyse qui fut faite de ces luttes en donna l'image de luttes marginales ou spécifiques. Or celles-ci eurent des effets sur l'organisation de ce travail ouvrier qui dépassaient de loin les seuls travailleurs immigrés. (...) Dans les années 1960-1970, si "jeunes" et OS vont de pair dans les régions faiblement industrialisées où le recrutement s'appuie massivement sur une main-d'œuvre rurale à l'origine, dans les régions industrielles anciennes en revanche, telle le Nord, l'Est, le Bassin parisien ou encore le Rhône, *les conditions d'OS et d'immigré se redoublent* (souligné par nous) » (Laure Pitti : *Les luttes centrales des O.S. immigrés*, revue *Plein Droit* n° 63, décembre 2004).

Cette identification ne remet pas en cause la « centralité des revendications professionnelles » (Pitti), mais il est tout aussi légitime d'ajouter que cette centralité, inversement, ne remet pas en cause leur centralité de luttes d'immigrés. Il y a, chez Pitti, une sorte d'aveuglement à considérer que dans la mesure où la lutte porte sur des conditions de travail dans l'usine, elle perd sa caractéristique de lutte des travailleurs immigrés. C'est, en fait, toute une conception de la classe ouvrière qui est ici en jeu.

La suite vient tempérer la proposition de base de Pitti : « Là où la condition des jeunes OS et des OS immigrés diffère cependant, c'est qu'elle se trouve souvent redoublée, dans le cas des seconds, par des *gestions différentes sur une base nationale ou ethnique*

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

(c'est nous qui soulignons, c'est tout de même pas une différence anecdotique), qui ont pour traits majeurs l'absence de promotion professionnelle ».

Pour Pitti, en 68, la situation est ambiguë (cf. également Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, éd. Presses Universitaires de Rennes) : forte présence des jeunes OS français et des OS immigrés dans les luttes et les grèves par exemple à Flins mais les « acteurs » eux-mêmes (à Flins) ne retiennent que la présence des étudiants. Les OS (surtout immigrés) restent, pendant tout le mouvement dans l'ombre. Xavier Vigna fait le même constat en soulignant cependant le grand nombre d'expulsions qui suivent Mai, ce qui laisse entendre à la fois leur forte présence et que les conditions de la lutte de classe en Mai produisent tout un travail d'invisibilisation des immigrés.

Dans l'ensemble, le travail d'OS n'est pas au premier plan des revendications en mai-juin 1968 « du moins de celles que les syndicats relaient » (Pitti). Dans le même article, Pitti poursuit : « C'est véritablement en 1971 que la condition d'OS apparaît au devant de la scène, à la suite de la grève des jeunes OS de l'usine Renault du Mans. Celle d'OS immigré, en revanche, reste largement méconnue – jusqu'aux grèves des ouvriers de l'usine Penarroya de Lyon, en février-mars 1972 et plus encore des OS des presses de Renault à Billancourt, en mars-avril 1973. (...) Grèves d'ateliers, grèves dures, conduites souvent à distance des syndicats : tel est le triptyque qui semble le mieux résumer les mobilisations des OS immigrés dans la métallurgie durant la première moitié des années 1970. Pour autant on aurait tort de conclure à des luttes catégorielles ou spécifiques : car la centralité des OS immigrés dans le processus de production automobile se retrouve dans les luttes qui le mettent en cause. » Pitti analyse alors la grève des presses à Billancourt, en 1973 : classification « à la tête du client » ; « à travail égal salaire égal » ; contrôle collectif des négociations, délégués révocables, violent conflit avec la CGT, issue victorieuse de la grève et elle conclut : « ...la grève des OS des presses de Billancourt, symbole de l'émergence des ouvriers immigrés comme figure militante dans l'après 68 ».

Il y a chez Pitti un raisonnement étrange qui confond immigré avec catégoriel ou spécifique. Parce que ces revendications ont un effet et une portée générale, parce qu'elles ne sont ni catégorielles, ni spécifiques, elles seraient simplement ouvrière (la « centralité ouvrière » de Pitti). Les immigrés n'agiraient pas en tant que tels, comme si leur position dans le procès de travail et dans la « division manufacturière » n'étaient pas intrinsèquement liée à leur existence comme immigrés. Ce que Pitti reconnaît par ailleurs. Pour elle, le fait que la grève soit limitée au champ de l'usine, contrairement à celle de Penarroya où il était question aussi de logement ou de la répartition raciste des douches (Alain Rustenholz, *Les grandes luttes de la France ouvrière*, éd. Les beaux jours, p. 151) fait que cette grève « loin d'être une lutte catégorielle, spécifique aux travailleurs immigrés ou marginale, cette grève des 373 OS étrangers de deux ateliers de presses à Billancourt, dans son principe même (à travail égal salaire égal) comme par son issue, aura donc eu un

impact sur le système des relations professionnelles à l'échelle de l'entreprise tout entière et marqué une avancée, aujourd'hui reconnue, pour l'ensemble des ouvriers.» (Pitti, *op.cit.*). C'est bien la situation d'OS *immigré* qui est à la racine du mouvement, même si l'impact est général la grève reste limitée aux presses (373 ouvriers sur l'ensemble de Billancourt) et contrôlée par une base très méfiante vis-à-vis de la CGT. La distinction des classifications est racisée sans avoir besoin d'être nommée comme « blanc » et « non-blanc ». La racisation se fait sur la base du travail et c'est le travail, la place qu'on y occupe qui déterminent la coupure et sa perception. La distinction raciale est un positionnement dans le procès de travail. Si les immigrés sont méfiants vis-à-vis de la CGT c'est qu'elle représente une classe ouvrière nationale légitimée par là à revendiquer.

Dans un texte antérieur, Pitti avait exposé sa position de principe : « Parce qu'elles ont été essentiellement le fait d'ouvriers étrangers, les luttes d'usine des années 1970 sont aujourd'hui largement identifiées comme des "grèves d'immigrés", comme le point de départ d'un "mouvement de l'immigration". L'étude de la grève des ouvriers des presses de l'usine Renault de Billancourt en 1973, à partir des énoncés proposés par les ouvriers montrera comment la catégorie "immigré" leur est inadéquate : ces grèves s'inscrivent d'abord et surtout dans une histoire des luttes ouvrières. » (Laure Pitti : *Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration : une controverse entre historiens*, « Ethnologie française », volume 31, PUF 2001). La question et la distinction qui sont au cœur de cette « controverse » ne sont pertinentes que vis-à-vis d'un certain concept de prolétariat ou de classe ouvrière n'incluant aucune autre détermination que celle abstraitement isolée de la vente de la force de travail et présupposant la situation commune de tous les ouvriers.

Pour elle, parler pour l'époque de grève d'immigrés est un abus dans la mesure où on projette sur les années 70 quelque chose qui n'apparaît que dans les années 1980 : une approche rétrospective à la limite de la téléologie. La critique est sévère :

« Ce changement absorbe les ouvriers étrangers dans le champ unique d'une histoire sociale de l'immigration. Les usines, comme terrain de recherche, ne sont pas absentes, mais elles deviennent, dans cette optique, l'un des lieux d'étude des "luttes de l'immigration". (là Pitti vise principalement Noiriél, *Le creuset français* et Withol de Wenden, nda). Le terme "ouvrier" (tout comme "grève ouvrière") est occulté et, par conséquent, l'est aussi toute possibilité d'une identification positive et, comme on le verra inclusive. Ainsi, les luttes d'usine des années 1970, où les ouvriers étrangers ont joué un grand rôle, sont, dans cette problématique, identifiées comme des luttes d'immigrés. Or si l'on étudie ces grèves en regard des énoncés et prises de position soutenus par ceux qui les ont menées (essentiellement des ouvriers étrangers), "immigré" apparaît comme une catégorie surimposée. Ce n'est donc pas parce qu'ils sont étrangers que ces ouvriers en grève se pensent et luttent comme immigrés. "Ouvrier" et "immigré" apparaissent comme deux *catégories en tension* (souligné par nous) à l'endroit de ces luttes. (...) En qualifiant les luttes d'usine des années 1970 de "*luttes de l'immigration*" une grande partie de

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

l'historiographie contemporaine postule que "les immigrés" constituent un groupe opératoire, structurant une "identité". (...)

« Il faut souligner que la naissance de l'immigration comme objet d'histoire est contemporaine de l'émergence, puis de la prééminence, du mot « immigré » dans le champ politique. Celui-ci s'impose définitivement dans le discours politique *au début des années 1980* (souligné par nous), après le durcissement progressif de la législation en matière d'entrée et de séjour des étrangers en France, quand par exemple, à l'endroit d'ouvriers en grève, Pierre Mauroy, alors Premier ministre, déclare : "*Les travailleurs immigrés sont agités par des groupes religieux et politiques qui se déterminent en fonction de critères ayant peu à voir avec les réalités sociales françaises*". L'image de la grève qui est donnée ici n'est donc pas celle d'une grève ouvrière, mais bien d'une "grève d'immigrés", voire de "musulmans". L'extériorité à la France est posée par l'opposition Français/non-Français et ouvre la voie à une identification par différence, une "*identité creuse*". Il ne s'agit plus seulement de durcir les conditions d'entrée et de séjour mais bien de dénier toute référence inclusive : le signifiant "immigré", tant dans le champ des débats politiques que dans celui des travaux scientifiques, va désormais de pair avec l'absentement de la référence ouvrière. (...)

« Alors que les travaux des années 1970 s'intéressaient aux "travailleurs étrangers" ou aux "travailleurs immigrés", les années 1980 voient se multiplier les recherches centrées sur les groupes nationaux, communautaires ou ethniques tels que les "*Nord-Africains*" ou les "*Maghrébins*". Dans le même temps – et dans la même problématique – se multiplient les études sur les jeunes générations. Une nouvelle catégorie émerge : celle d'"*immigrés de la deuxième génération*" ou "*seconde génération de l'immigration*", pour désigner des jeunes gens qui n'ont eux-mêmes, bien souvent, jamais migré et qui sont nés français. La migration se transforme en hérédité, en marqueur d'une "identité". Cette catégorisation en effet, qui privilégie une identification par l'origine, marque du sceau de la migration ceux qu'elle englobe, opérant un glissement du phénomène migratoire ("émigrants") à un "groupe social", une "identité" ("immigrés") – le fait d'avoir migré (ou d'avoir eu des parents qui ont migré) déterminerait ainsi une "identité d'immigré". Tout rapport d'intériorité à la France est dès lors absenté, la catégorie "immigré" allant de pair avec une thématique du déracinement, une figure de l'écartèlement, de l'entre-deux, entre pays d'origine et pays d'accueil. (...)

« Si on analyse les luttes d'usine des années 1970 *en regard des revendications et des prises de position des ouvriers en grève*, il apparaît qu'"immigré", tout comme "origine nationale", n'est pas une catégorie opératoire pour rendre compte de ce qui a eu lieu : pour les ouvriers de Penarroya en 1972, comme pour ceux de Billancourt en 1973, il s'agissait bien d'une lutte ouvrière. "Ouvrier" et "immigré" apparaissent comme deux catégories en tension à l'endroit de l'analyse de ces luttes, la première interne à

l'événement et portée par les ouvriers en lutte, la seconde apposée rétrospectivement par certains chercheurs. (...)

« Si l'on examine à la lumière de ce débat ce que des historiens ont appelé les "grèves d'OS des années 1970", il apparaît que, si elles étaient effectivement, *objectivement*, le fait d'OS, et plus particulièrement d'OS étrangers, ceux-ci se désignaient et se revendiquaient comme "ouvriers". Pour eux, il ne s'agissait en rien d'une "grève d'OS", d'une "grève catégorielle" ou d'une "lutte de l'immigration", comme certains chercheurs la qualifient aujourd'hui ni même d'une "grève d'immigrés", comme les syndicats la qualifiaient alors. Il semble donc essentiel, pour présenter ces grèves dans ce qu'elles ont pu disposer de singulier, de prêter attention aux énoncés tenus par des ouvriers. Car ouvriers et syndicats se disjoignent dans ces luttes, tant dans les formes d'organisation que dans les revendications. Ce que soutiennent les premiers n'est donc pas identifiable à l'aune de ce qu'affirment les seconds, contrairement à la fusion ouvriers-syndicats qu'opère traditionnellement l'histoire du mouvement ouvrier. (...)

« Elle (la grève, nda) constitue ensuite un terrain d'enquête privilégié de la tension "lutttes ouvrières"/"lutttes de l'immigration" identifiée précédemment : parce que menée par des ouvriers étrangers, elle pose, selon les syndicats, le "problème des immigrés", là où les grévistes soutiennent, eux, un principe égalitaire de rémunération du travail ouvrier. (...)

« La disjonction ouvriers/syndicats amène donc à distinguer le point de vue des ouvriers et celui des syndicats sur la grève. Et ce d'autant que, pour les syndicats, ce fut une "grève d'immigrés" – identification qui témoigne *a contrario* de la "nationalisation du mouvement ouvrier, [qui] en fait le défenseur des ouvriers nationaux", renvoyant par là même à l'idée d'une "classe ouvrière française" dont sont exclus les ouvriers étrangers. Tant pour la CGT que pour la CFDT, cette grève posait en effet le "problème des immigrés" et le "problème des conditions de travail". L'idée d'un "problème des immigrés" et sa mise en exergue montrent combien, du point de vue des centrales syndicales, les ouvriers étrangers sont identifiés avant tout comme des étrangers et non comptés comme ouvriers. "Dans les faits, nous n'avons pas les mêmes droits aussi bien vis-à-vis du patron que vis-à-vis, malheureusement, des centrales syndicales. Nous n'avons pas notre place entière, en tant qu'ouvriers tout simplement", avançait un ouvrier de Billancourt que j'ai interrogé. "Problème des immigrés" et son corollaire "grève d'immigrés" fonctionnent ici comme opérateurs d'une mise à l'écart, venant asseoir l'idée d'un conflit catégoriel et en minorer la portée. Tout au long de la grève, le nom "ouvrier" fut dénié aux grévistes, qu'il s'agisse du secrétaire de la section CGT Renault parlant, le 5 avril, du "chant des esclaves noirs exprimant leur protestation" ou de L'Humanité qui, le 10 avril, analyse la grève et souligne dans l'en-tête de l'article relatant le vote de la reprise : "Les OS des presses sont, dans leur quasi-totalité, immigrés. Beaucoup n'ont jamais voté. Pour certains, la grève illimitée signifie la recherche d'un gain à tout prix dans un travail de remplacement à l'extérieur." (...)

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

« Si les ateliers des presses ne comptent que des étrangers, essentiellement algériens, espagnols et portugais, les revendications soutenues lors de cette grève montrent que, pour les ouvriers, il ne s'est nullement agi de poser un quelconque "problème des immigrés", mais celui de la prise en compte de la nature de leur travail et de sa pénibilité. Un gréviste soulignait : "*Une grande presse, ça fait beaucoup de bruit. Il n'y a que des étrangers là-dedans : Espagnols, Portugais, Algériens, Marocains, mais il n'y a pas de Français qui y travaillent.*" Un autre précisait : "*On demande à travail égal, le salaire égal, parce qu'il y a des ouvriers qui font le même travail que nous et qui gagnent plus que nous. Je ne suis pas contre les autres, mais je parle des immigrés comme moi, on fait le même travail et on n'est pas bien, on n'est pas pareil nous. Tout le monde, il y a beaucoup de différences si vous voulez entre les ouvriers, mais ce n'est pas les ouvriers qui font ça. Cette fois-ci tout le monde est d'accord pour aller jusqu'au bout, parce que tout le monde a compris, le travail que font les gars, qu'il est vraiment très dur, et ils sont décidés cette fois-ci pour faire la grève et continuer jusqu'au bout.*" "Immigré" renvoie ici à l'usage discriminatoire que la direction fait de la nationalité (aux presses, il n'y a que des étrangers) et au jugement qui est porté, selon cet interlocuteur, sur les ouvriers étrangers ("*On n'est pas bien*", "*On n'est pas pareils nous*"). "Immigré" fonctionne ici comme l'opérateur d'une différenciation – entre "*nous*" que l'"*on*" appelle "*immigrés*" et les autres, ouvriers. Il n'est pas, dans les propos de cet ouvrier, l'objet d'une revendication spécifique, "identitaire", bien au contraire : il opère comme une désignation en extériorité, le déni d'"ouvrier". (...)

« L'historiographie contemporaine, en inscrivant la grève des presses dans une histoire des « grèves d'immigrés » ou des "lutttes de l'immigration", prolonge l'image que les syndicats en ont donnée, occultant par là même ce que les énoncés des ouvriers des presses ont disposé de *singulier*, quant à la question du salaire et du compte du travail. La rupture portant sur la hiérarchie que représente l'énoncé victorieux "*À travail égal, salaire égal*" est en effet occultée par une telle qualification, déplacée dans son contenu et déniée comme résultat d'une capacité ouvrière. Parler de "grèves d'immigrés" ouvre ainsi à un double déni : déni du caractère résolument ouvrier de cette grève singulière ; déni de l'intériorité à la France de ces ouvriers. (...)

« S'il veut rendre compte de cette singularité, l'historien qui s'intéresse aux luttes d'usine de cette période est aujourd'hui amené, d'une part, à rompre avec le déterminisme de l'identité, avec le culte des origines. Et ce d'autant que, avec le recul du temps, il est clair que l'on a affaire à des *émigrants* bien plus qu'à des *immigrés*, c'est-à-dire à des gens qui vivent et travaillent en France et dont la France, ce faisant, est devenu le pays – comme le montre, vingt-cinq ans après, la lutte des ouvriers sans-papiers pour leur régularisation : "*On est ici, on est d'ici, on ne bouge pas*". D'autre part, l'historien doit être à même de proposer une analyse des luttes ouvrières qui ne se confonde pas avec celle du "mouvement ouvrier" – dans la conjonction *a priori* que cette catégorie opère entre

ouvriers et syndicats : une histoire qui traite des luttes d'usine du point des énoncés, *multiples*, qui y sont déployés. »

Pitti a une conception de la classe ouvrière allant jusqu'à rejeter le terme de « grève d'OS » au nom du terme générique d' « ouvrier », ce qui lui interdit de prendre en compte la liaison entre ouvrier immigré et certains types d'emploi en usine ainsi qu'avec certains types de rémunération et l'absence de promotions. Les ouvriers des presses luttent en tant qu'ouvriers mais cette situation d'ouvriers n'est pas étrangère à leur statut d'immigrés et eux-mêmes s'élèvent contre cette situation. Que la direction et les syndicats utilisent cette appellation pour dévaloriser la grève et la marginaliser est une chose, que les ouvriers s'élèvent contre la situation particulière qui leur est faite en tant qu'immigrés en est une autre. Qu'ils ne la revendiquent pas ne signifie pas qu'ils ne la connaissent pas et ne luttent pas contre. Malgré ces enquêtes, la polémique historiographique et terminologique dans laquelle Pitti est engagée prime sur ce que disent les ouvriers eux-mêmes dans ses propres enquêtes. Faisant ressortir, avec raison, le basculement qui s'opère au début des années 80 (et sur lequel nous allons insister), entre « ouvrier » et « immigré », « luttes d'ouvriers » et « luttes de l'immigration », il y a un terme qu'elle occulte, celui de « travailleur immigré ». Dans leurs luttes, les « travailleurs immigrés » peuvent reconnaître la spécificité de leur situation sans que cela devienne, comme cela arrivera dans les années 80, une « lutte de l'immigration » ou l'affirmation d'une identité particulière. Pitti fait comme si cette condition d'immigré n'existait pas dans leur lutte elle-même, pourtant la chose est ancienne, bien antérieure aux années 1970.

Dans un texte intitulé *Les ouvriers français et les Nord-Africains*, publié dans le n°21 de *Socialisme ou Barbarie* (mars-mai 1957), Daniel Mothé (lui-même, à l'époque, ouvrier chez Renault) donne une analyse très fine de la situation des travailleurs immigrés algériens :

« Les obstacles auxquels se heurte le nord-africain nouvellement débarqué en France ne sont pas seulement des obstacles dus au racisme que développe la bourgeoisie française, mais des obstacles bien plus profonds. Il entre dans un monde totalement différent du sien, le monde capitaliste, un monde qui s'oppose à tout son héritage culturel et humain, un monde totalitaire qui ne peut rien accepter de sa personnalité, qui est destiné à le broyer, à le transformer entièrement et à l'intégrer à la grande armée du prolétariat moderne. Voilà l'obstacle fondamental auquel il va se heurter et contre lequel il va lutter. Sa lutte de ce fait sera plus dure, elle sera double. Il devra à la fois lutter comme prolétaire exploité contre le capitalisme, il devra aussi lutter contre une civilisation étrangère qui veut l'assimiler et là son combat sera mené contre *l'ensemble de la société française, le prolétariat y compris* (souligné par nous), et c'est dans ce combat que le nationalisme puisera sa force. (...)

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

« La société dans laquelle il vient d'être plongé ignore ces liens ; l'autorité du contremaître ou du flic est une autorité arbitraire et conventionnelle qu'il admet difficilement. La désagrégation de la famille prolétarienne par la vie d'usine rend encore plus étranger le prolétaire français aux yeux d'un nord-africain. (...) La société veut les dépouiller de toute leur personnalité ; ils résistent et leur lutte devient une défense contre toute atteinte à cette personnalité. Leurs coutumes, leurs rites religieux deviennent par ce fait un signe distinctif auquel ils s'accrochent obstinément. (...) L'ouvrier français, s'il peut manifester une certaine sympathie aux nord-africains parce qu'ils sont aussi exploités, est profondément choqué par leur refus d'adaptation. Les nord-africains occupent des emplois subalternes, très rares sont les professionnels. Dans les ateliers d'outillage ils sont manœuvres ou OS. Ils ne sont pas uniformément répartis. Ils occupent les emplois les plus durs et les moins payés (fonderie, forges, bâtiment). Ainsi *le travail ne les intègre pas obligatoirement au prolétariat français* (souligné par nous) ; là aussi ils sont brimés, auprès des ouvriers français ils sont souvent encore des parias. (...) ils mènent une vie séparée des celle des français et tout contribue à cette séparation. » (Mothé, *op. cit.*).

Non seulement Mothé ne néglige pas la segmentation de la classe ouvrière mais en outre il articule plusieurs dimensions (pas seulement et strictement économiques) pour exposer la situation de celui qu'il appelle à l'époque « le travailleur nord-africain ». Soixante ans après, on retrouve dans ce texte une analyse qui fait du racisme un phénomène structurel : « lutte contre l'ensemble de la société ». même si cette « lutte » n'oppose plus « simplement » un travailleur migrant à la *société* d'immigration, mais se redouble, au fil des générations, en contradiction interne aux individus (voir plus loin la « question de la deuxième génération »).

Revenant en 1984, sur les débuts de l'immigration en provenance du Maghreb, Abdelmalek Sayad décrit une situation et une forme de résistance semblables à celles présentées par Mothé.

« Enfantés par la confrontation subite et violente avec la forme de l'économie et le type de rapports sociaux introduits par la colonisation, les premiers immigrés algériens allaient découvrir en France, c'est-à-dire en pays non musulman et dans un univers social d'"infidèles", de nouvelles manières de vivre, de travailler, d'exister, manières qu'ils étaient enclins à éprouver comme sacrilèges ou comme impies. (...) L'opposition larvée (ou symbolique, *i.e.* "religieuse") à un système économique qu'on perçoit comme le fait des "infidèles" (qui, ici, sont tout à la fois les colonisateurs, les dominants, les maîtres au service desquels on se soumet) et, par suite, comme un fait diabolique, ou, encore, l'opposition inavouée à un système économique qu'on ne maîtrise pas et dont on a toutes les raisons de se méfier – car sans pouvoir quitter la partie dans laquelle chacun est engagé (il y va de la survie), on ne fait que pâtir, que subir les effets négatifs (à commencer par l'obligation d'émigrer) que cette partie impose à tous ceux auxquels elle

s'impose -, toute cette opposition qui se joue, en apparence sur un autre terrain que la religion, se retraduit en réalité en termes religieux, *le seul langage peut-être dont on dispose pour exprimer défiance et résistance*. Percevant vaguement l'*ethos* qui est solidaire de tout le système économique et social imposé (individuation, calculabilité, prévisibilité de tous les comportements), et le percevant comme contraire à toute la morale dans laquelle on a baigné (un autre *ethos* qu'on appellera, faute d'un autre terme, pré-capitaliste), on ne peut que le réputer blasphématoire. Plutôt que l'opposition qu'on peut dire sociale (opposition fondée en raison sociale et en raison économique) contre le travail salarié - opposition qui est elle-même solidaire du travail - et avant même que cette opposition ne devienne possible, n'est-ce pas, d'abord, une espèce de malédiction (religieuse) qui a longtemps pesé sur cette forme de travail ? Et l'exemple même de ce travail "maudit" pour ainsi dire a été le premier dévolu aux immigrés, le travail de la mine : travailler nu, travailler souterrainement (dans les entrailles de la terre) et travailler de nuit (doublement de nuit, dans l'obscurité du sous-sol et dans l'obscurité de la nuit) ». (Sayad, *L'Islam « immigré »*, in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, éd. Raison d'agir, pp.130-132-133).

Il est exact, comme le souligne Lilian Mathieu dans *Les années 70, un âge d'or des luttes ?* (ed. Textuel, 2010), que catégoriser certains mouvements sociaux du début des années 70 comme « luttes des immigrés » relève d'une classification périlleuse. Mais il n'est pas d'une évidence aveuglante d'intégrer ces mobilisations sans autre forme de procès dans une catégorie générale de « luttes ouvrières ». L'immigré, depuis les débuts de l'embauche généralisée d'étrangers (principalement originaires d'Afrique du nord) dans le bâtiment et l'industrie à partir du début des années 60 existe avant tout comme travailleur (c'est ce qui basculera dans les années 1980, voir plus loin). Cependant comme Mothé l'analysait dès 1957 non seulement, de par sa situation d'immigré, il est confiné dans des emplois particuliers mais encore il porte une histoire avec lui qui n'est pas étrangère à sa contradiction avec l'exploitation capitaliste et la surdétermine.

Comme on le verra, ce qui fait l'identification ouvrier/immigré (la subsumption du second sous le premier) s'estompe au fil des années 1970 et surtout dans les années 1980. Malgré cette vision de l'identification qui domine alors : « Bien des grèves d'OS de l'époque – celle de Girosteel au Bourget en 1971, de Penarroya à Lyon en 1972, de Renault Billancourt en 1973 - sont *étroitement liées à l'identité de migrants* (souligné par nous) de ceux qui les mènent, mais *sur le mode d'une identification imposée de l'extérieur* (souligné par nous). Non seulement ce sont des logiques discriminatoires qui cantonnent les étrangers aux postes les moins qualifiés et rémunérés, mais c'est également ainsi que bien souvent, les organisations syndicales les appréhendent et entendent gérer leur mécontentement. De fait les OS en lutte tendent fréquemment à se constituer en assemblées générales décisionnaires et négocient eux-mêmes avec les directions afin de contourner les délégués syndicaux extérieurs à leur groupe. » (Lilian Mathieu, *op. cit.*, p.35). Il est d'autant plus ambigu de souscrire à cette identification où « immigré » disparaîtrait sous la catégorie

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

« ouvrier » qu'au cours des années 1970 d'autres enjeux interfèrent constamment avec les luttes en entreprises : antiracisme, logement, droit du séjour et que Lilian Mathieu lui-même n'est pas très clair sur la question.

De 1973 à 1981, les résidents des foyers Sonacotra (souvent gérés par d'anciens militaires coloniaux et régis par des règlements extrêmement stricts), s'opposent à la décision d'augmenter de 30 % les « redevances » (les résidents ne sont pas considérés comme des locataires, il ne s'agit donc pas de loyers). La mobilisation est menée dans chaque foyer par un comité autonome, indépendant de tout parti ou syndicat et est coordonnée au niveau national par un comité qui rassemble les délégués des différents foyers. La répression est sévère, des foyers sont fermés, des résidents expulsés. En outre, le droit de séjour est un enjeu transversal de la période. Les expulsions sont fréquentes comme le refus de renouvellement de la carte de séjour. En 1972, la circulaire Marcellin-Fontanet prive les étrangers sans emploi de leur titre de séjour (circulaire annulée en 1975). Les étrangers délinquants sont systématiquement expulsés, ils sont d'autant plus nombreux que le regroupement familial a été facilité, les jeunes d'origine immigrée deviennent à la fin de la décennie, et pour longtemps, la cible principale des discours et politiques sécuritaires. C'est à ce moment que le thème du « ralentissement du chômage via le renvoi des immigrés » s'installe durablement comme un enjeu politique. Les immigrés définis avant tout comme travailleurs doivent pouvoir être renvoyés « chez eux » dès qu'on n'a plus besoin d'eux. Comme on le verra plus loin, la considération des immigrés exclusivement comme travailleurs atteindra son point de crise durant les grèves de l'automobile de 81-84 quand crise et restructuration remettent en question leur statut de travailleurs dans la division du travail.

Malgré l'impossibilité d'autonomiser la condition ouvrière du travailleur immigré de sa situation d'immigré, il apparaît que c'est dans la seconde moitié des années 1970 que les choses commencent à basculer : « La question immigrée n'est pas un véritable enjeu politique au début des années 1970 et les grands partis (PS et PCF compris) s'en désintéressent pour l'abandonner aux extrêmes du champ politique. » (Lilian Mathieu, op. cit.). Si le groupe fascistoïde « Occident » est dissout en 1968 et recomposé comme « Ordre Nouveau » en 1973, si son meeting parisien contre « l'immigration sauvage » donne lieu à un affrontement « historique » avec la « Ligue Communiste », si « Ordre Nouveau » a une façade électorale avec le « Front National » dirigé par Jean Marie Le Pen, il n'empêche que le slogan « un million de chômeurs c'est un million d'étrangers en trop » ne lui permet d'engranger que 0,75 % des voix à la présidentielle de 1974.

Si la logique d'assignation identitaire s'impose dans les années 1980, cela n'autorise pas pour autant à soutenir, comme Laure Pitti, qu'auparavant les *travailleurs immigrés* étaient purement et simplement des *ouvriers* que seules les stratégies patronales et syndicales désignaient comme « immigrés ». C'est dans la situation de travailleur immigré

que le terme de travailleur ou ouvrier et celui d'immigré sont en tension non seulement du fait de sa situation présente mais aussi de par ce que l'on oublie souvent : l'immigré est d'abord un émigré (Sayad).

Dans un autre texte dont le titre est tout un programme, *De la différenciation coloniale à la discrimination systématique ? La condition d'OS algérien à Renault, de la grille Parodi à la méthode Renault de qualification du travail - 1945-1973* (Revue de l'IREM, n°46, 2004), Pitti, selon ses propres termes met à jour : « les rémanences et transformations d'un modèle colonial d'encadrement de la main-d'œuvre ». Ce que Pitti souligne c'est le basculement des années 1980, mais la liaison avec le durcissement des conditions de séjour est insuffisante. Sans rendre la construction des assignations raciales soluble dans l'économie, il nous faudra lier ce basculement à la crise, à la restructuration, à la montée du chômage de masse. Nous nous interrogerons plus loin sur les raisons du passage du travailleur immigré ou même du travailleur tout court (Pitti) à l'immigré.

Malgré sa vie éphémère et des objectifs militants spécifiques, le MTA « Mouvement des Travailleurs Arabes » était le symptôme d'une transformation en cours, celle du passage_« en tension » d'une position dans les rapports de production à un groupe social marqué par une identité héréditaire (passage lui-même induit pas une restructuration de ces rapports de production).

Les transformations au cours des années 1970

Le « Mouvement des Travailleurs Arabes » est issu des « Comités Palestine », les militants de ces Comités proches de l'extrême gauche maoïste réalisèrent que, pour « élargir leur mobilisation et approfondir leur travail politique », il était essentiel de concentrer leur action sur la défense des droits des immigrés nord-africains. En juin 1972, ces Comités, particulièrement bien implantés dans les régions marseillaise et parisienne, se réorganisent pour former le MTA. Ils cherchent, non sans succès parfois, à organiser et mobiliser les travailleurs immigrés nord-africains dans les usines lors de grèves, d'actions de revendication et de lutte pour l'amélioration de leurs conditions de travail et celle des salaires et, dans le cas des travailleurs immigrés clandestins, pour l'obtention de la carte de travail. Ils mènent aussi des occupations et des grèves dans les foyers Sonacotra, en soutien aux travailleurs immigrés qui protestent contre leurs conditions d'hébergement, pendant la deuxième moitié des années soixante-dix. Dans leurs actions revendicatives, ils sont souvent confrontés à l'hostilité et à l'opposition de la CGT ou encore à celles des « Amicales » algérienne et marocaine.

« C'est toutefois au sein de la lutte antiraciste que le MTA a entrepris des actions de grande envergure telles que des manifestations et des grèves dans un contexte de tension et d'attaques racistes ciblant particulièrement les Nord-Africains. Il faut aussi remarquer que le MTA inscrivait son action non seulement dans une perspective ethnopolitique spécifique, mais aussi dans la longue tradition ouvrière et syndicaliste de

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

France. Le mouvement considérait qu'à travers les luttes qu'il avait menées "s'était formée une conscience nationale arabe (qui est aussi une conscience ouvrière) chez les travailleurs arabes de France" (*Note du MTA non datée, BDIC.*) (Rabah Aissaoui, *Le discours du Mouvement des Travailleurs Arabes (MTA) dans les années 1970 en France*, Hommes et Migrations, n°1263, sept-oct 2006).

C'est une époque d'effervescence *multiforme* parmi les travailleurs immigrés, comme nous le verrons plus loin, principalement avec les analyses soutenues par Abdelmalek Sayad. Le passage d'une « immigration de travail » à une « immigration de population » est déjà largement entamé, cette évolution conjuguée aux effets de la crise qui commence à frapper les emplois industriels pas ou peu qualifiés, entraîne le passage progressif des « luttes de travailleurs » (Laure Pitti) ou même de « travailleurs immigrés » aux « luttes de l'immigration ». L'erreur de Pitti est de considérer les luttes se déroulant dans les usines indépendamment de cette effervescence multiforme, indépendamment du contexte. Pendant le printemps 1973, des immigrés entament des grèves de la faim à l'église Saint Pierre-de-Feyzin, à Lyon, à la chapelle de l'Altic à Aix-en-Provence, à l'église Saint-Pierre de Bordeaux, à l'église Saint-Ennemond à Saint-Étienne et à Notre-Dame-de-la-Croix à Ménilmontant. (voir : *1970-1980 : dix ans de luttes immigrées. Esquisse d'une chronologie*, « Migrations », n° 25, 2005, pp. 118-133.). *Simultanément* dans les entreprises éclatent des grèves dirigés par les travailleurs immigrés : Penarroya, Câbles de Lyon, Renault, Cycles Peugeot, et à l'usine Javel de Citroën, entreprise Silvério à Troyes, en 1974. Les manifestations contre les crimes racistes se multiplient : grèves et manifestations du 3 septembre 1973 dans la région marseillaise et du 14 septembre dans la région parisienne en réaction aux attaques meurtrières contre les Nord-Africains, après le meurtre du traminois marseillais Désiré Guerlache par un Nord-Africain souffrant de troubles mentaux. En 1973, 40 attaques racistes, souvent meurtrières, contre des Nord-Africains sont répertoriées sans que nombre des auteurs de ces attaques soient arrêtés ou poursuivis. Ainsi, l'émergence des luttes « autonomes » de l'immigration au début des années 1970 signifie le début du déclin du « mythe du retour », et l'enracinement des immigrés maghrébins en France, *mais en même temps une essentialisation de la situation de travailleur immigré en celle d'immigré.*

Dans ce contexte, « L'action du MTA visait à établir un front de solidarité de la classe ouvrière de France qui ne se limiterait pas aux seuls travailleurs nord-africains, mais qui regrouperait tous les travailleurs, qu'ils soient immigrés ou français. L'activité du MTA toucha donc directement à celle des syndicats français. Même si les relations avec la CFDT pouvaient être parfois problématiques, le MTA reçut un certain soutien de cette dernière dans son action revendicative (mise à disposition de locaux et d'équipements, notamment). Par contre, le Mouvement des travailleurs arabes se heurta, tant sur le plan idéologique que sur le terrain (en particulier dans les entreprises), à l'hostilité ouverte de la

CGT qui l'accusait de diviser la classe ouvrière. Aux yeux du MTA, la relation du syndicat communiste, jugé "centraliste", avec les travailleurs immigrés, était marquée par un certain paternalisme. Le MTA considérait d'autre part que certains éléments de la base ouvrière française syndiquée à la CGT percevaient les immigrés comme des concurrents sur le marché du travail et que les intérêts du syndicat français ne correspondaient pas à ceux des travailleurs immigrés. Durant sa troisième Conférence nationale sur l'immigration qui se tint à Montreuil en novembre 1972, la CGT se fixa comme objectif d' "incorporer les travailleurs immigrés comme partie intégrante de la classe ouvrière française". Dans ce contexte, celle-ci voyait d'un mauvais œil l'émergence d'une organisation militante autonome comme celle du MTA qui menait son action revendicative selon ses propres termes. Dans sa lutte pour les droits des immigrés nord-africains et contre le racisme, l'exploitation et la marginalisation qui les touchaient quotidiennement en France, tout comme dans son engagement en faveur de la cause palestinienne et son opposition aux régimes autoritaires en place en Afrique du Nord, le MTA, à travers son action, montra que les immigrés pouvaient se mobiliser et constituer une force politique difficile à ignorer. » (*idem*). Le MTA quelle que soit son envergure et sa représentativité (qui ne fut pas négligeable) est bien symptomatique de la tension travailleur / immigré problématisée par Pitti (de façon unilatérale) dans les années 70.

Ce passage du travailleur immigré à l'immigré développe sa propre dynamique et de nouveaux thèmes s'imposent. L'explication « économique » ne fonctionne jamais seule, la force des rapports de production n'est pas semblable à la loi de la gravité, les rapports de production impliquent toujours un rapport aux rapports de production, c'est-à-dire une idéologie dont la catégorie de « sujet » est la catégorie constitutive la plus générale. Quel est alors le « sujet » qui est interpellé ? Le MTA est une des premières manifestations en France du changement d'interpellation dont on a commencé à évoquer les causes : *le recours à l'identité ethnique comme fondement de la mobilisation*.

« Le référent colonial et anticolonial a été adopté par les militants du MTA afin de construire un discours visant à promouvoir une "nation arabe" transcendant la dimension purement nationale. Pour le MTA, l'objectif était de construire une nouvelle forme de solidarité puisque les États postcoloniaux, considérés comme dominés par des régimes despotes, corrompus et soumis à l'impérialisme occidental, avaient, aux yeux des activistes du Mouvement, perdu leur légitimité arrachée lors des luttes pour l'indépendance. Il n'en reste pas moins que l'évocation de la période coloniale – et plus spécifiquement celle de la guerre d'indépendance – constituait non seulement un élément clé du discours mobilisateur du MTA mais aussi un référent *ethnique* et de *classe* (souligné par nous), basé, dans le discours de celui-ci, sur une "identité arabe" caractérisant les travailleurs immigrés nord-africains en France. Ce discours identitaire, qui représentait les Nord-Africains comme ethniquement arabes, s'était formé dans la lignée de la revendication nationaliste anticoloniale et dans la montée du mouvement panarabiste, durant les années soixante et soixante-dix. Cependant, si le MTA a construit son discours

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

politique – en général – et son évocation du passé colonial – en particulier – en se basant sur une certaine "spécificité ethnique" de l'immigration nord-africaine, il faut remarquer que celle-ci a été constamment évoquée en relation avec "l'autre" (les travailleurs français, les partis et les syndicats de gauche, les soutiens dans les milieux catholiques et protestants, etc.) ou en conflit avec "l'autre" (l'État, le gouvernement, la police, l'administration, les mouvements et partis fascistes, les auteurs de propos et de violences racistes). (...) "Nos pays furent colonisés et tout fut mis en place pour qu'ils demeurent sous-développés (...) Le colonialisme de papa est peut-être mort, mais il y a, en France et en Europe, des colonisés : les travailleurs immigrés (...) Depuis Hitler, les fascistes emploient partout les mêmes méthodes ; hier, le juif, le métèque, aujourd'hui, l'Arabe. Mais les travailleurs arabes ont réagi. Ils ont réagi justement en utilisant l'arme commune des ouvriers : la grève." (*La Voix des travailleurs arabes* – organe du MTA -, octobre 1973). Cette interprétation dialectique de l'oppression dont les Nord-Africains étaient victimes s'inscrivait, pour le MTA, dans une logique postcoloniale. Le mouvement soulignait la corrélation directe qui existait entre le colonialisme, l'impérialisme et le fascisme qui assurait le maintien de la subordination des États postcoloniaux aux besoins de l'impérialisme (particulièrement ses besoins en main-d'œuvre immigrée toujours soumise à l'exploitation, à la discrimination et au racisme). Pour le MTA, la condition historique des travailleurs immigrés nord-africains, toujours perçus comme des "colonisés", était appréhendée à travers la persistance du racisme et de l'oppression dont les groupes successifs d'immigrés avaient été victimes pour mieux les isoler de la classe ouvrière de France. Pour contrer cette logique "impérialiste" d'oppression et de division des travailleurs et lutter pour les droits des travailleurs immigrés, le MTA établissait une synthèse mobilisatrice. Celle-ci était basée sur la relation entre situation postcoloniale (interprétation des formes historiques d'oppression touchant les travailleurs immigrés nord-africains) et action (lutte de classe) dont la grève, "arme commune de la classe ouvrière", constituait un élément central. Ces formes de discours essentiellement dominantes sur la relation entre le passé et la situation montrent la façon dont certains événements, certaines personnalités et idées issus de l'histoire coloniale peuvent être appréhendés et comment ils peuvent remplir de *nouvelles fonctions discursives pour créer un cadre interprétatif identitaire* (souligné par nous) et une stratégie de mobilisation des travailleurs nord-africains » (*idem*)

Si l'on voit se mettre en place certains thèmes repris trente ans plus tard par les « Indigènes de la République », il y a aussi de grandes différences : la « solidarité de la classe ouvrière », l'« arme *commune* (souligné par nous) de la grève ». L'Islam n'est pas encore le marqueur identitaire à la fois imposé et revendiqué que produit la *redéfinition culturelle achevée* de « l'immigré ». C'est dans les années 1990 que s'achèvera la bascule « culturelle » : après, dans les années 1980, les grèves de l'automobile, après les

« Marches », après les ravages de la crise et de la restructuration sur l'emploi en général et celui des travailleurs immigrés en particulier. Il n'empêche que dans l'action qui est le point culminant de la mobilisation initiée par le MTA, la « grève générale » contre le racisme de 1973, il s'agit bel et bien de délimiter une fraction précise de la classe ouvrière et cela à l'intérieur même de l'ensemble de l'immigration.

La « grève générale » contre le racisme de septembre 1973 se déroule dans une période marquée par une forte mobilisation contre les circulaires Marcellin-Fontanet. Ces circulaires, du nom des ministres de l'intérieur et du travail de l'époque, entrées en vigueur en 1972, tendent à unifier les procédures de délivrance des titres de travail et de séjour sous l'égide des services de police, et les subordonnent à la présentation d'un contrat de travail et d'une attestation de logement fournis par l'employeur. De fait, elles constituent les prémisses d'une nouvelle politique de contrôle des flux migratoires, déterminée par les besoins du marché du travail et la situation du chômage. Le MTA et le CDVDTI, omniprésents dans la mobilisation contre ces circulaires, décident de « bombarder l'opinion publique et les moyens d'information » pour faire connaître leur analyse et leurs revendications : ils dénoncent ces « circulaires [qui] interdisent de changer de patron », et réclament « la carte de travail, valable dans tous les départements, sans contrat d'esclavage qui lie le travailleur immigré sans papiers à un seul patron, et que seul le patron peut rompre ».

« Le 12 juin 1973, suite à une manifestation de travailleurs agricoles sans papiers, on assiste à une "véritable ratonnade" : des immigrés sont poursuivis dans les rues de Grasse et des pétitions circulent pour demander leur expulsion de la ville. Le 25 août 1973, un conducteur d'autobus de Marseille, Émile Gerlache, est assassiné par un ressortissant algérien déséquilibré, Salah Bougrine. Ce fait divers va être l'occasion d'un véritable déchaînement de haine anti-arabe pendant une semaine, durant laquelle on compte sept morts à Marseille. Le quotidien *Le Méridional*, dans son édition du 26 août, souffle sur la braise. En clamant "Nous en avons assez !", en accusant les Algériens de tous les maux, il se montre compréhensif à l'égard des "citoyens [qui] risquent d'avoir recours à des actes de justice directe". Dans la nuit du 28 au 29 août, un commando jette un cocktail Molotov dans les bâtiments d'une entreprise de nettoyage des chantiers navals de la Ciotat, tandis que Lhadj Lounès est tué par balles à Marseille. Le 31 août, 1500 ouvriers des chantiers navals de la Ciotat déclenchent spontanément une grève contre les attentats racistes, malgré les consignes de l'Amicale algérienne. Le lendemain, un cortège funèbre à la mémoire de Lhadj Lounès traverse Marseille, du bidonville de la Calade au port de la Joliette. Au terme de la marche, le MTA de Marseille lance le mot d'ordre de "grève générale contre le racisme" de vingt-quatre heures, pour le 3 septembre 1973. Le jour dit, près de 30 000 ouvriers de la région marseillaise cessent le travail : 100 % des travailleurs des chantiers navals et des employés municipaux de la Ciotat, 60 % des travailleurs de Marseille et 100 % à Aix-en-Provence. Grâce à la mobilisation de tous les comités locaux du MTA, les grèves contre le racisme se propagent à travers toute la

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

France : le 4 septembre à Toulon (un meeting réunit 2 000 personnes le 7), le 14 à Paris, le 17 à Toulouse, le 25 à Mulhouse, etc. » (Abdellali Hajjat, *Le MTA et la « grève générale » contre le racisme de 1973*, Revue *Plein Droit* n° 67, décembre 2005– Gisti).

A Paris, selon les chiffres du MTA, la grève a été « diversement suivie » selon les chantiers et les usines, notamment avec des « pourcentages considérables » sur de grands chantiers tel celui de Roissy-en-France (1700 grévistes sur 2000 ouvriers). « Un militant ouvrier de la région parisienne se souvient : "Faut être vraiment honnête. Il y avait l'appel, mais pour dire qu'on a réussi à faire la grève générale en France, c'est pas vrai (...) mais il y avait l'idée. Nous n'étions pas implantés sur le terrain." » (*idem*).

La forme de la grève, en particulier l'appel uniquement adressé aux travailleurs arabes (d'autant plus que c'est volontairement que les militants du MTA occultent les Berbères afin d'unifier l'identité ethnique des immigrés venus d'Afrique du Nord), a suscité énormément de critiques. Durant les réunions de préparation de la grève, des immigrés d'Afrique noire ont dénoncé l'exclusivisme de l'appel : les Antillais et les Africains sont autant victimes du racisme que les Arabes, ils ne voyaient donc pas pourquoi l'appel était si restrictif. Malgré tout, le MTA n'a pas modifié son choix politique.

Le 9 mars 1974, lors d'une réunion de coordination des militants du MTA à Grenoble, l'organisation tire le bilan politique des grèves. L'accent est mis sur la situation dans le Nord et les effets pervers que l'appel a suscités. Le MTA du Nord est implanté dans l'usine Thomson de Lille, dans les mines de Douai et dans les quartiers arabes roubaisiens et lillois, où il a mobilisé pour les grèves générales. A Lille, le MTA rassemble des immigrés de toutes les nationalités (Africains, Maghrébins, etc.), mais les militants constatent que la rupture entre Français et immigrés s'est creusée. Si elle n'était pas « aiguë » lors de la première grève, la division s'est accentuée à partir des « campagnes d'intoxication racistes » sur la crise pétrolière. Un des signes de cette division est que les ouvriers français quittent volontairement la CFDT de Thomson au fur et à mesure que les immigrés y entrent. A Douai, les militants du MTA peuvent dire que « La liaison naturelle des mineurs immigrés et français a été posée par la grève anti-raciste », il faut cependant préciser qu'elle a été « posée » comme un problème. De façon pertinente, Abdellali Hajjat commente ce bilan : « *Cet exemple illustre toute l'ambiguïté de la question de l'autonomie. S'agit-il d'une volonté de se séparer de la classe ouvrière, et plus généralement de la société française ?* (c'est nous qui soulignons) En fait, le terme d'autonomie a été très utilisé, mais finalement très peu défini par les militants eux-mêmes. Cependant, le mouvement de syndicalisation des militants ouvriers du MTA à la CFDT (qui était le syndicat le moins hostile au MTA) montre toute la difficulté de tenir à la fois la revendication d'unité entre travailleurs français et immigrés, et la volonté de prise en compte des besoins spécifiques de la condition d'immigré (souligné par nous). » (*op.cit.*).

En France, la Direction de la population et des migrations (DPM) existe depuis 1966, mais l'idée de la « maîtrise des flux migratoires » et celle du « déséquilibre démographique » ne s'imposent qu'au début des années 1970. Il y a tout un contexte économique et social qui fait que la « maîtrise des flux migratoires » n'est pas une sorte de décision purement idéologique d'une partie des « élites administratives », comme le présentent Hajjat et Mohammed dans leur ouvrage *L'islamophobie* (éd. La Découverte, pp.104-105). Le renversement de conjoncture économique ne date pas de la « crise du pétrole » en 1973, les grèves massives d'OS immigrés dans l'industrie commencent dès le début des années 1970, l'influence du MTA n'est pas négligeable, comme on vient de le voir les premières occupations d'églises et grèves de la faim de travailleurs sans-papiers apparaissent au début des années 1970, enfin l'été 1973 est particulièrement meurtrier (onze meurtres d'ouvriers maghrébins en deux mois, voir Tévanian, *La mécanique raciste*, éd. La Découverte, p. 85-86). Dans *Le Méridional* (quotidien de droite de Marseille), Gabriel Domenech écrit : « Nous en avons assez de cette immigration sauvage qui amène dans notre pays toute une racaille venue d'outre-Méditerranée. », durant l'été le *Nouvel Observateur* fait sa couverture avec ce titre : « Peut-on vivre avec les Arabes ? » et *Paris-Match* intitule un de ses articles de l'été : « Les bicots sont-ils dangereux ? ». Dans ce début des années 1970, c'est la coagulation des éléments de toute une conjoncture économique, sociale, idéologique qui fait que « l'idée de maîtrise des flux migratoires s'est imposée comme une évidence sociale ».

Même cette « maîtrise » que cherche à mettre en forme la circulaire Fontanet n'est pas absolument contraire aux intérêts du patronat : « La nouvelle législation (circulaire Fontanet) met en évidence que la dévalorisation de la force de travail, et donc les modifications à apporter dans la nature de l'accroissement démographique est le fait des grandes entreprises. En détruisant les petites et moyennes entreprises, l'implantation d'enclaves (le texte porte sur la création de la zone portuaire et industrielle de Fos dans la région marseillaise, nda) ôte à l'émigration clandestine une partie de son utilité : l'apparition des sociétés multinationales, la concentration des moyens de production dans quelques zones géographiques, conduisent à planifier, contrôler et discipliner le flux migratoire. Après avoir légalement lié l'exploitation de la force de travail et sa reproduction, la circulaire Fontanet tente de fonder rationnellement l'approvisionnement en force de travail simple. Elle fait apparaître que la demande de travailleurs immigrés n'est pas le fait des secteurs archaïques de la production mais des plus développés, et surtout des secteurs à plus forte composition organique. » (« Fos/ Marseille, développement par enclaves et (auto) négation du capital variable », *Intervention Communiste* 2, décembre 1973).

Durant « l'été meurtrier » de 1973, l'idée de la « maîtrise des flux migratoires » ne touche pas que les élites administratives de la DPM. Dans ce texte de 1973, les rédacteurs d'*Intervention Communiste* écrivaient : « La classe ouvrière locale lutte contre sa réduction en

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

force de travail simple et donc contre la partie du capital variable déjà à ce niveau parce qu'elle est produite d'emblée en tant que telle, la main-d'œuvre immigrée. La classe ouvrière locale lutte contre son avenir inéluctable. Lorsque les banderoles gauchistes proclament : "Ouvriers français, ouvriers immigrés, une même situation !", cela constitue pour la force de travail en procès de violente simplification, une provocation. *Ce n'est pas le racisme qui divise les travailleurs mais tout simplement le travail* (souligné dans le texte, on pourrait ajouter maintenant : mais pourquoi la division par le travail est-elle une division raciste ?). C'est la résistance du "petit blanc" à ce qui symbolise pour lui sa nouvelle condition ; les rackets s'en aperçoivent bien vite qui, tout en pleurnichant sur le racisme se gardent bien, de peur de froisser leur clientèle, de soutenir les grèves qui ont suivi les assassinats de travailleurs étrangers. Après la grève du 10 septembre, la CFDT déclarait se solidariser "dans la mesure où les formes d'action se limitent à des arrêts de travail et des assemblées générales sur les lieux de travail" (en un mot : ne sortez pas dans la rue, nda) et la CGT craignait que "les travailleurs immigrés, manipulés par des éléments groupusculaires ne se livrent à des actions susceptibles de nuire à leurs intérêts". La grève du 3 septembre à Fos ne fut pas soutenue non plus par les syndicats, elle n'avait pas de mot d'ordre. Le personnel de la ville de Marseille, lui, revendiqua "le droit de travailler dans la tranquillité et un contrôle plus rigoureux de l'immigration" (*Le Monde* daté du 28 août 1973). »

Comme cela a été développé par ailleurs, ce début des années 1970 marque le début de la bascule de la situation du travailleur immigré de « travailleur » à simplement « immigré », la zone portuaire et industrielle de Fos, par exemple, connaîtra rapidement de nombreux déboires dont les travailleurs immigrés seront les premières victimes. En ce qui concerne la construction du « problème de l'immigration », nous pouvons en rester à ce moment là à ce que Sayad résume en une formule : « C'est le travail qui fait "naître" l'immigré, qui le fait être : c'est lui aussi, quand il vient à cesser qui fait "mourir" l'immigré, prononce sa négation ou le refoulement dans le non-être ». Nous verrons plus loin que ce n'est pas dans le « non-être » que l'immigré est refoulé, mais au contraire dans un être tout plein de déterminations sociales et culturelles.

L'ambigüité des années 1970 : la lutte des foyers Sonacotra

Dans l'historique des luttes que nous avons à peine esquissé pour saisir le processus de basculement s'amorçant dans les années 1970, il faut faire une place particulière à la longue lutte (1973-1981) des résidents des foyers Sonacotra. Cette lutte est souvent prise en exemple de lutte où la situation particulière de travailleur immigré et le racisme qui l'accompagne ne rentraient pas en ligne de compte, exemple d'une lutte ouverte sans exclusive. Cela est en partie vrai et conforte notre analyse qui place le

basculement vers la situation actuelle d'essentialisation raciste culturelle et différentialiste au début des années 1980. Mais déjà, la vision d'une lutte sans exclusive s'avère quelque peu irénique et doit être fortement tempérée. Le Comité de coordination des foyers en lutte qui se met en place en 1974 est composé de six membres et son principal leader, Mustapha (patronyme jamais mentionné), est un ancien du FLN en France, spécialiste à l'époque de la collecte de fonds. Dans la plateforme qui est adoptée par le Comité, la lutte est entendue au double sens de « lutte ouvrière » contre l'exploitation d'une « société d'Etat », accusée de faire du profit et de « lutte de libération » contre une institution aux pratiques jugées « coloniales ». A travers la contestation du rôle des foyers comme institution d'oppression des « ouvriers immigrés », le Comité revit les circonstances de la guerre d'Algérie à laquelle plusieurs de ses membres avaient pris part de façon active. « La qualification "coloniale" par la commission propagande des pratiques de gestion des foyers, pratiques à la fois paternalistes et autoritaires, trouve un écho favorable chez les résidents, majoritairement Algériens. » (Choukri Hmed, *Contester une institution dans le cas d'une mobilisation improbable : la « grève des loyers » dans les foyers Sonacotra dans les années 1970*, publication de l'Ecole Normale Supérieure, Ulm). Le rôle des « soutiens externes » (CFDT, CGT, PCF, PSU, PS, Cimade, Fasti, Gisti et tous les groupes gauchistes surtout maoïstes) est fermement limité à un appui technique, logistique et juridique et de « contre-expertise savante », d'autant plus que chacune des ces organisations poursuit un intérêt particulier et que la CGT et le PC cherchent, sans grand succès (les anciens du FLN avaient conservé certaines méthodes assez persuasives), à mettre en place des Comités de résidents concurrents dans les municipalités communistes. La précarité de la situation des travailleurs immigrés en foyers (menaces sur le renouvellement de la carte de séjour, expulsions du territoire) nécessite cet « appui externe » désigné comme un « public de référence » et rigoureusement contrôlé. Le thème de la « gestion coloniale » impose une barrière de fait entre les résidents et les soutiens.

Cette rigoureuse tenue à distance des « soutiens » va parfois jusqu'au clash. A ce moment là le contenu des affrontements nuance fortement « l'ouverture sans exclusive » de la lutte en cours. L'UCFML (Union des communistes français marxiste léniniste) était le groupe maoïste le plus proche du Comité de Coordination, des divergences cependant apparurent en 1979 au sujet de l'ouverture de négociation. Nous n'avons pas pu trouver la lettre que le Comité expédia à la direction maoïste, mais les extraits que celle-ci reproduisit dans sa réponse sont éloquentes. « Vous affirmez dans votre lettre (la lettre du Comité, nda) que notre organisation est contre l'autonomie des travailleurs et plus loin qu'elle sera jugée par les travailleur français. Nous ne sommes pas d'accord avec la *séparation que vous faites entre les français et les immigrés* (souligné par nous). Notre organisation n'est pas une organisation française, mais l'organisation des maoïstes en France quelles que soient leurs nationalités. Dans nos rangs militent des immigrés comme des français. (...) D'autre part, si nous avons toujours soutenu l'autonomie du Comité de Coordination (en fait, comme il ressort de la lecture de tout l'ouvrage édité par le groupe

Le travailleur immigré : « ouvrier » ou « immigré » ?

maoïste, c'était dans le but de combattre le PC, nda) comme direction du mouvement des foyers Sonacotra face à l'ensemble des offensives bourgeoises, nous pensons que l'idée de *l'autonomie des travailleurs immigrés par rapport aux travailleurs français* (souligné par nous) est une idée fautive, une idée bourgeoise qui renforce la division, qui affaiblit tout le prolétariat. Dans la lutte de classes en France, développer des organisations spéciales pour les immigrés, c'est la même chose que le "statut spécial de l'immigration" du PCF. Organiser les immigrés à part des français, c'est la voie de la défaite. Ceci dit, nous soutenons les camarades immigrés à s'organiser sur les problèmes politiques de *leur pays* (souligné par nous). (...) Dans votre lettre, vous partez d'une analyse qui veut cloisonner et accroître la division entre les différentes fractions du peuple. Quand vous nous dites "vous n'êtes pas du foyer", "on a pas besoin de vous", "on a pas besoin de vos idées, de vos analyses", "allez faire du travail là où vous habitez et dans les usines où vous travaillez" (nous regrettons beaucoup de ne pas avoir trouvé la lettre *in extenso* du « Comité de Coordination », nda), vous renforcez la division entre français et immigrés, la division dans les quartiers entre les gens du peuple qui habitent des foyers, ceux qui habitent des HLM ou de vieux appartements » (Groupe pour la fondation de l'Ucfml, *Histoire politique du mouvement des foyers Sonacotra*, 1981, pp. 115-116). Il est exact comme l'écrivent les auteurs de *La race comme si vous y étiez !* que : « Les immigrés en lutte des foyers Sonacotra n'avaient pas plus recours à la "race" ou à la "non-mixité" que les collectifs de lutte de sans-papier des années 1990 pour construire l'auto-organisation nécessaire à leur autonomie politique » (*op.cit.*, p.218). Mais depuis, non seulement de l'eau a coulé sous les ponts, mais encore, déjà à l'époque de la lutte des foyers la « mixité » était loin d'être évidente, pas forcément de façon explicitement raciale, mais déjà « coloniale ». Comme pour les collectifs de sans-papier, les « soutiens » activistes, gauchistes ou institutionnels, *poursuivant chacun leur propre agenda*, peuvent se souvenir d'excellentes soirées passées dans les salles de réunion des foyers, ils étaient utiles sans être des « idiots utiles », mais qu'ils ne nous racontent pas de fables nostalgiques sur « l'unité du prolétariat ». *Colorblindisbeautiful*, ainsi baptise leur site les auteurs de *La race comme si vous y étiez !*, mais *like a lot of beautiful thinks, colorblindness doesn't exist*.

C'est toujours à « la difficulté de tenir à la fois la revendication d'unité entre travailleurs français et immigrés, et la volonté de prise en compte des besoins spécifiques de la condition d'immigré » dont parlait Abdellali Hajjat à propos du MTA, que nous en revenons.

Nous reviendrons sur toutes ces questions dans la partie plus strictement théorique de ce texte à propos de la mécanique des constructions raciales dans le mode de production capitaliste. Il ressort cependant déjà de ces sondages historico-théoriques que *l'immigré n'est pas totalement soluble dans la classe ouvrière* et le racisme ne se résout pas

dans la segmentation de la force de travail. Saïd Bouamama cerne bien la contradiction principale (insoluble en dehors de l'abolition de ses termes) qui anime toutes ces luttes et organisations des années 1970 aux années 2000. « L'étude des mouvements revendicatifs de l'immigration de ces trois dernières décennies souligne à juste titre une double caractéristique de cette dynamique militante : l'affirmation permanente de la nécessité de l'autonomie (politique, économique, idéologique et organisationnelle) et la difficulté à en dessiner les contours et les définitions. Nous aurions tort cependant, à notre sens, de percevoir cette contradiction comme une insuffisance des associations et des militants qui ont marqué cette histoire militante. Si contradiction il y a, elle se situe dans le réel social. Il s'agit d'une *contradiction objective reflétant la contradiction vivante qu'est l'immigration* (souligné par nous). D'une part et en dépit de certains discours idéologiques dominants, l'immigration et ses enfants font partie de la classe ouvrière et même de ses parties les plus exploitées et dominées. D'autre part et en dépit des analyses essentialistes de la classe ouvrière, elle n'est pas à n'importe quelle place au sein de la classe ouvrière et des milieux populaires. La première caractéristique pousse à participer aux mouvements sociaux globaux avec comme dérive potentielle la dilution des questions spécifiques, des inégalités concrètes qui nous séparent encore du reste de notre classe sociale ou de notre milieu social. La seconde caractéristique nous oriente vers une mise en avant de nos oppressions spécifiques avec comme dérive potentielle l'isolement et l'impossibilité de construire les rapports de forces nécessaires. On voit à l'œuvre, dans les initiatives et les luttes, des moments insistants tantôt sur l'une des caractéristiques, tantôt sur l'autre. Il n'y a donc aucune solution toute faite à la question de l'autonomie, aucune recette possible qui fasse fi de cette *contradiction objective* (souligné par nous) qui est celle de notre être social. » (*Extrême gauche et luttes de l'immigration postcoloniale*, in *Histoire politique des immigrations (post)coloniales*, collectif-sous dir. Ahmed Boubeker, éd. Amsterdam, p. 248). Depuis les années 1980, on voit la « seconde caractéristique » prendre le dessus et se subordonner la première visant à se constituer ainsi elle-même en réalité unique au risque de son essentialisation en « identité épaisse » (voir plus loin).

Il faudrait poursuivre la chronologie que nous avons esquissée comme un travail de génétique pour saisir comment au travers des transformations sociales et économiques des années 1980 puis 1990, les luttes, mouvements et organisations se modifient. Des luttes de travailleurs ou de « travailleurs immigrés » on passe aux « émeutes de banlieues » à partir du début des années 1980, aux Marches, aux mouvements de sans-papiers, aux mouvements d'occupation de logements, à l'apparition d'organisation, de regroupements plus ou moins formels comme le « Comité national contre la double peine », « Rock against police », « Zaâma d'banlieue », « Sans Frontière », les « JALB » (Jeunes Arabes de Lyon et Banlieues), le « MIB » (Mouvement Immigration Banlieue), « Interface », l'« UJM » (Union des Jeunes Musulmans), « DiverCité », etc. Que s'est-il donc passé ?

LA BASCULE DES ANNEES 1980

Les nouveaux visages du welfare

Ce qui a conduit à la situation actuelle est la crise du modèle d'accumulation précédent (dit « fordiste ») et la restructuration qui s'en est suivie avec la désintégration du mouvement ouvrier et de l'identité ouvrière. La restructuration du capital qui commença au début des années 70 a transformé les modalités de la reproduction du prolétariat, de telle sorte que celle-ci ne forme plus une composante stable et essentielle de la reproduction du capital. De plus, dans le cas de la France, la restructuration se développe au moment même où le pays devient un foyer d'« immigration de population » pour la vague migratoire de travail venue d'Afrique du Nord puis d'Afrique subsaharienne. La transformation des modalités de la reproduction du prolétariat implique aussi une polarisation de cette classe suivant la qualification et les origines nationales, et le plus souvent les deux à la fois.

Au centre de l'analyse se trouvent les notions d'*intégration de la reproduction de la force de travail* et le rôle de l'État. Avec beaucoup de difficultés dues à l'histoire sociale et économique du pays, l'État-providence en France reposait sur une détermination du salaire régulée et centralisée par les conventions collectives et les accords nationaux. Les fondements en furent posés en deux étapes : sous le Front Populaire puis à la Libération. Cette politique salariale soutenue à la fois par les syndicats et le Commissariat au Plan renforçait en fait la concentration du capital, puisque les sociétés à accumulation intensive se retrouvaient avec des salaires relativement bas par rapport à leur capacité d'accumulation, tandis que les sociétés de moindre taille avaient des salaires relativement élevés par rapport à cette même capacité. Ce mode de régulation sociale négocié dans le cadre d'institutions centralisées garantissait la reproduction d'une identité ouvrière unifiée. En France, dans les années 1950 et 1960, les conflits sociaux souvent très durs furent finalement, un stimulant dans le développement de la société capitaliste à l'époque de la subsomption réelle du travail sous le capital (voir les accords Renault à la suite des grèves émeutières de Nantes et St Nazaire en 1955, *Histoire critique de l'Ultragauche*, éd. Senonevero, p. 248 et p. 281). La contrepartie de cette « politique de distribution » arrachée à la classe capitaliste, avec la négociation centralisée des salaires et un taux d'emploi élevé était, du point de vue du capital, la paix sociale, la mobilité des travailleurs, le contrôle total sur les investissements aussi bien que sur l'organisation et la rationalisation du procès de production. Cette contrepartie c'était aussi l'appel massif à une main-d'œuvre immigrée pour les emplois les plus durs et les plus mal payés, ce qui longtemps créa un effet de cliquet s'opposant à la baisse et à la déqualification pour les

« natifs masculins » (l'accroissement du travail féminin ayant dans d'autres secteurs de la division sociale et manufacturière du travail un effet identique).

Une forte croissance de la productivité, conduisant à la diminution du coût des marchandises essentielles à la reproduction de la force de travail, pouvait aller de pair avec une élévation des salaires réels. De cette façon, la production de masse était validée par une consommation de masse. Le développement capitaliste dans cette période était fondé sur l'extension de la taille des entreprises, l'innovation technologique et l'amélioration des produits. Durant toute cette période, les salaires réels augmentèrent de façon régulière pour une grande partie de la classe ouvrière, le taux de chômage était très faible (0,6% en 1964) : les femmes et les immigrés jouant un rôle de volant de réserve et de cliquet à la baisse pour la partie « centrale » de la classe, ce qui par la suite se retournera contre eux et elles en ce qu'ils/elles seront accusé.e.s d'avoir « dévalorisé le travail ».

Jusqu'au début des années 70, la reproduction d'une identité ouvrière unifiée s'accompagna également d'une insertion des immigrés dans la force de travail nationale. Mais une insertion paradoxale. La détermination plus ou moins centralisée des salaires et la forte pression politique de la classe ouvrière bloquaient l'utilisation de l'immigration comme modalité de dévalorisation du salaire, mais cela de par une segmentation relativement stricte de l'emploi ouvrier. Depuis 1945, la participation communiste au pouvoir et la politique des « droits sociaux », l'identité ouvrière était *nationale* et l'immigration de travail des années 1950-1960 conçue sur le modèle de la rotation devait éviter que ce caractère soit remis en question.

Au tournant des années 1960-1970, tout ce système qui avait fini par acquérir une certaine cohérence s'effondre : crise de suraccumulation, déclin de la croissance de la productivité, tous deux exacerbés par la crise pétrolière et les vagues de luttes et de grèves sauvages. L'effondrement généralisé des circuits fordistes de la valorisation qui s'en est suivi fit qu'il n'était plus possible de négocier le « partage des gains de productivité » d'autant plus que le chômage commençait à croître rapidement, le rapport de force n'était plus guère en faveur des salariés. Cette crise était non pas « en conséquence » mais structurellement, de par sa fonction dans l'accumulation, la crise du mouvement ouvrier. Elle coïncida avec les débuts de la restructuration menée sous la bannière de « l'austérité », des fermetures d'entreprises, du chômage, des délocalisations et d'une restructuration de l'industrie sur le territoire national réduisant drastiquement les emplois peu ou pas qualifiés comme dans l'automobile à la fin des années 1970 avec la restructuration des chaînes (ce qui n'est pas sans liens avec les grèves massives de travailleurs immigrés au début des années 1980). L'Etat perdait sa fonction déjà si fragile en France de régulateur social du rapport capital-travail, et ce parce que le salaire se voyait déconnecté sur un espace national de la reproduction du capital³ (déconnexion qui se rappela au bon souvenir de la classe capitaliste avec la « crise des subprimes » en 2008).

³ Voir plus loin note sur la déconnexion.

La dévalorisation devint pour le capital une meilleure option que la politique des revenus, et les grandes firmes industrielles s'associèrent aux principales banques pour développer des activités bancaires *au sein du capital productif*. En même temps, la restructuration rendit impossible le contrôle des taux de change et d'intérêt centré sur un développement national. Or, quand la spéculation sur les échanges de devises devint une stratégie de contournement pratiquée par les sociétés et les banques, le contrôle de l'État national sur les taux de change et d'intérêt, après quelques vellétés de résistance, fut éliminé. L'éradication de la régulation auparavant menée par l'État dans les sphères de la production et de la circulation fut consolidée par les nouvelles politiques dites « néolibérales ». Le rapport salarial ne formait plus la base d'une identité ouvrière nationale intégratrice ; dans la crise de ce mouvement et par la restructuration, l'identité ouvrière s'était désintégrée.

La décomposition de l'identité ouvrière vient aussi « d'en bas », des rapports inhérents au prolétariat. A ce niveau, il faut se confronter à la question de la coïncidence historique de la crise de la classe ouvrière industrielle d'une part et, de l'autre, en France et en Europe de l'Ouest, des flux migratoires au début des années 1970 devenant des migrations de population. Pour le sujet, l'effet le plus important de cette coïncidence historique est la polarisation qu'elle a créée au sein de la classe elle-même entre, d'un côté, un noyau national « stable » d'une part et, de l'autre, une périphérie immigrée de plus en plus précaire et en proie au chômage. En outre, périphérie qui n'était plus pour la première la garantie contre le déclassement social qu'elle pouvait représenter dans une situation de plein emploi. La restructuration mondiale, les innovations technologiques et la redistribution des emplois provoquèrent un déclin du nombre d'emplois industriels, qui ne fut que très partiellement compensé par le développement d'emplois de service subalternes dans le nettoyage, la surveillance, l'hôtellerie-restauration, les petits détaillants, les hôpitaux, la logistique et les transports et toujours le bâtiment et les travaux publics et, maintenant, les chauffeurs « ubérisés ».

C'était dans les emplois et les postes les plus pénibles et précaires de l'industrie que se concentrait l'essentiel de la population immigrée et sa descendance. Non seulement les immigrés avaient les emplois les plus physiquement astreignants, mais encore, dans les années 80, les réductions d'effectifs, les délocalisations, les réorganisations et les mises à niveau technologique dans les industries où les immigrés étaient concentrés les ont exposés au chômage plus que quiconque. Le fait qu'il est bien plus difficile pour un individu ayant un nom à consonance étrangère d'obtenir un emploi stable, ou même seulement un stage, même avec des qualifications, est maintenant tout aussi objectif que ces phénomènes objectifs.

Ces rapports internes au prolétariat sont également médiatisés et renforcés par l'État. La régulation sociale mise en œuvre par l'État, autrefois véhicule de la

reproduction d'une classe ouvrière unifiée (toujours sous certaines conditions), tend maintenant à « marginaliser » tous ceux qui ne font pas depuis longtemps partie du noyau national stable des travailleurs, voire même à réguler l'exclusion de l'économie formelle. Toutes les mesures tendant à déréguler le marché du travail, jusqu'à la dernière Loi Travail en 2016 et les ordonnances du début de la présidence Macron en 2017, les réformes des régimes de retraites, les conventions sur la formation continue ou les modalités de licenciement, sont toujours hautement sélectives et conduisent à une forme de discrimination indirecte, puisqu'elles se retournent contre les immigrés (et les femmes) dans les cas de licenciements ou de fermetures d'entreprises, de régimes de retraite, d'ouverture de droits à la formation liés à des suivis de carrière stable, sans parler de l'imbroglie des lois sur la nationalité ou seulement l'autorisation de travailler pour les non nationaux. Cette limitation des créneaux disponibles pousse, en toute connaissance de cause de la part de l'Etat, à « passer dans la clandestinité ».

Évidemment, le contrat politique, c'est-à-dire les normes régissant les pratiques du citoyen ainsi que la manière dont celui-ci est *représenté*, est en permanence administré comme un contrat qui ne serait pas fondé sur des critères racialisés. En réalité, le contrat politique devient « blanc », parce que l'intérêt de la classe dominante devenu par là-même l'intérêt général est celui (comme intérêt général) d'un « compromis » entre la classe dominante et ceux dont l'intégration sociale est « seulement » menacée. Compromis que la classe dominante cherche à sceller au travers de « l'identité nationale » et de la constitution de ce qui fonctionne dans la segmentation raciale comme « groupe majoritaire ». Les « autres » sont marqués par un phénotype ou une généalogie particuliers, et ne peuvent espérer entrer dans la sphère de l'universalité politique qu'en affirmant précisément cette particularité. C'est la contradiction objective de l'immigration cernée par Bouamama (voir plus haut). Quand certains immigrés et/ou leurs descendants sont encouragés à exister politiquement, ce n'est plus qu'en tant que représentants de leur « culture » et, pour une minorité mise en avant, en tant que représentants et exemples de la réussite entrepreneuriale individuelle (caricature bas de gamme de la nouvelle économie) à laquelle le plus souvent les contraignent le fonctionnement discriminatoire « ordinaire » du marché du travail. Toujours la marque de l'origine est présente.

La décomposition de l'identité ouvrière n'est pas seulement le *démantèlement* des acquis du mouvement ouvrier. Le welfare est lui aussi restructuré, c'est-à-dire *produit* sous une forme nouvelle. Quand il n'y a plus de mouvement ouvrier confirmé au sein de la reproduction du capital, le welfare tend à devenir un simple coût pour l'État. Le rôle et la gestion du welfare deviennent alors un moment essentiel de l'attaque des salaires réels (au sens large du terme, y compris le salaire indirect et les transferts sociaux). Ceci conduit à des mesures d'austérité, à la suppression partielle ou totale des droits eux-mêmes et une tendance à sa désocialisation avec une part croissante d'individualisation. La nouvelle forme sous laquelle le welfare est produit réside dans la relation particulière entre l'État et

le marché : des sociétés privées, des « contributions » de l'entreprise, des fonds de pension, des mutuelles et différents types d'ONG sous-traitantes (plus ou moins sponsorisées par l'Etat ou l'Union Européenne) émergent à l'intérieur du système du welfare pour en prendre en charge une proportion importante des prestations, au-delà d'un « filet de sécurité » contribuant à maintenir la disponibilité et l'employabilité des segments les plus précarisés de la force de travail globale (et à assurer un minimum de ressources à leur progéniture). C'est le cas pour la santé, la retraite, le *care* et, dans certains cas, l'éducation. Le welfare tend à devenir une sorte de marchandise publique, ainsi, comme pour toute marchandise, il y a un modèle complet et de qualité pour ceux qui en ont les moyens statutaires et/ou financiers et un modèle de masse, lui-même diversifié, pour une fraction importante et croissante du prolétariat.

On se retrouve dans une situation dans laquelle l'intégration à la reproduction du capital qui caractérisait l'identité ouvrière est désarticulée et réduite à un minimum. Les nouvelles modalités du welfare entraînent la dégradation des prestations, le durcissement des conditions d'attribution et un contrôle accru, disciplinaire des bénéficiaires. Ce qui prévaut alors dans le prolétariat est une tendance à s'accrocher désespérément à ce qu'il en reste, et la menace, régulièrement confirmée, de nouvelles étapes de sa dégradation. Tendance et menace alimentées par la crainte permanente du déclassement ou du licenciement causés par « la mondialisation », celles d'être, « nous et notre entreprise, notre statut, ou nos équipements ou services publics » victimes de l'offensive continue de l'État, des entreprises, des multinationales, de l'UE, de la finance mondiale pour libéraliser encore plus l'économie, la protection sociale et la société. Situation et craintes qui aggravent et développent la concurrence, inhérente à leur existence, entre les différents segments et statuts du prolétariat (et des couches moyennes) par rapport aux décisions et interventions de l'État, à la protection sociale et aux « avantages » conquis. Phénomènes facilités et accentués par l'effondrement des organisations et structures qui mettaient en forme et faisaient vivre l'identité ouvrière. Cette concurrence amène une fraction importante du prolétariat (et des couches moyennes) à cibler les chômeurs « qui ne cherchent pas sérieusement un emploi », les RSAstes et les bénéficiaires de la CMU et d'autres aides d'État, et les plus précaires, stigmatisés comme profiteurs et parasites d'un système qu'ils contribueraient largement à fragiliser et à détourner de son rôle de protection des travailleurs et de solidarité nationale. Catégories constituées d'une notable proportion, fantasmée à la hausse, de descendants d'immigrés, qui vivraient au détriment du système en profitant de sa protection sociale, sans la contrepartie d'une participation réelle à l'économie et d'un rôle de vrais citoyens français attachés à la prospérité nationale. Population à laquelle, après avoir ajouté les Roms, on mêle, depuis quelques temps, les réfugiés qui « envahissent le pays ».

L'attaque générale des salaires réels et la transformation consécutive du welfare produisent une situation où les ouvriers sont amenés à s'identifier moins à l'opposition capital-travail qu'à la dichotomie entre le travail et ses droits et tout ce qui menace l'un et les autres. L'« assisté » dont l'immigré et sa descendance deviennent la figure emblématique sont la menace la plus proche visant le « modèle social français ».

Même les « conquêtes ouvrières » sont régulièrement présentées comme des obstacles à l'adaptation « nécessaire » à l'économie mondialisée, comme un droit aux privilèges corporatifs, à l'assistanat, à la paresse et à la fraude. Il ne s'agit pas de livrer bataille aux « travailleurs », mais à ceux qui dénaturent la « valeur travail ». Ainsi, les conflits de classes sont redéfinis de manière à ce que le clivage qui n'oppose déjà plus (au travers des rapports de distribution) capital et travail, mais riches et pauvres, devienne, par la vertu de cette première transformation, un clivage entre deux fractions supposées du prolétariat : « ceux qui n'en peuvent plus de faire des efforts » et « les profiteurs et fraudeurs de l'assistanat ». Ce clivage se diffuse selon les circonstances et les besoins comme un antagonisme dressant les ouvriers et les « petites classes moyennes », tantôt contre les « nantis » résidant à l'étage du dessus (employés à statut, main-d'œuvre couverte syndicalement et régimes spéciaux), tantôt contre les « assistés » relégués un peu plus loin, ou contre les deux à la fois.

Que les déficits publics aient été sciemment construits avec une constance remarquable depuis trente ans dans tous les pays occidentaux, conformément aux modalités de l'exploitation et de l'accumulation dans le capitalisme issu de la restructuration des années 1970-1980, ne rentre jamais en ligne de compte, sauf pour dire qu'on a été trop généreux. Dans ce processus de clivage, la fin de l'identité ouvrière n'est pas sans importance. Le recul de l'industrie et l'affaiblissement des collectifs ouvriers, la précarisation de l'emploi se sont traduits par un vécu du rapport au social et à la politique sur un mode individualiste.

Les « assistés », devenus « ceux qui ne veulent pas travailler », présentent en outre le grand avantage de pouvoir être le support de toutes sortes de distinctions non économiques : groupes ethniques, vie familiale éclatée et dissolue, drogue, délinquance. La ligne de fracture économique passe alors moins entre capitalistes et ouvriers, ni même entre riches et pauvres, mais entre salariés et « assistés » ; « blancs » ou « vrais nationaux » et « minorités » ; « travailleurs » et « fraudeurs ».

Dans le cadre de la « préservation de l'Etat social », la nation, la citoyenneté nationale et l'authenticité s'entremêlent avec le clivage entre « ceux qui n'en peuvent plus de faire des efforts » et les « Autres ». Il ne s'agit plus seulement de rejeter l'étranger au nom d'une vision raciale de la nation, mais en vertu d'un idéal beaucoup plus consensuel : sauvegarder le « modèle social français ». Cette guerre aux profiteurs de la protection sociale s'en prend de préférence et de manière exacerbée à ceux qui sont perçus comme les plus extérieurs à la communauté nationale des travailleurs et citoyens : les descendants d'immigrés, principalement les « jeunes de banlieue », et les immigrés ou réfugiés plus

récents. Elle a pour principal effet d'arrimer la crise de financement et la dégradation des systèmes de protection sociale à un problème d'identité nationale.

Cette racialisation de la « préservation de l'Etat social » suit un principe identique à la racialisation de la lutte contre le chômage. Il s'agit de ne jamais critiquer le système social et économique mais de faire en sorte que la concurrence entre les travailleurs inhérente au salariat fasse que la classe ouvrière se plie tant bien que mal aux conditions actuelles de crise. La présence de ceux qui, quelle que soit l'ancienneté de cette présence, sont toujours marqués comme « immigrés » ou comme leurs descendants, n'est pas directement présentée comme la cause de cette crise, elle est présentée « seulement » comme en aggravant les conséquences.

En effet, la suppression partielle des droits du welfare implique une sélection accrue de leurs bénéficiaires. Le welfare n'est plus un investissement dans la reproduction de la classe ouvrière ; il est au contraire de plus en plus marqué comme étant destiné à « ceux qui sont particulièrement dans le besoin » et, un pas plus loin, à ceux que le welfare lui-même (RSA, CMU, mère isolée, etc.) construit comme « marginaux ». Si la marginalité peut désigner une catégorie particulière de prolétaires, les caractéristiques de son entretien s'introduisent, comme « filet de sécurité » dans les modalités de reproduction d'une grande partie des travailleurs (prime de rentrée scolaire, aides contre la précarité énergétique). La France est encore un peu à la traîne dans ce mouvement du passage du welfare au workfare (voir les réformes de l'aide sociale aux Etats-Unis sous Clinton) et à la gestion « compassionnelle » des pauvres (mais François Fillon déclarait avant son désastre électoral de 2017 qu'il ne massacrerait pas la sécurité sociale parce qu'il était « chrétien »). Pour des parties croissantes du prolétariat et des couches moyennes, la simple présence des immigrés et maintenant des réfugiés est en elle-même vue comme un problème social de « marginalité », tout comme la nouvelle forme sélective du welfare présuppose que certains individus sont problématiques *en eux-mêmes*. Dans cette façon dont le structurel est vécu, c'est la tendance à *culturaliser* les conditions sociales qui s'impose.

Sous le nom de « communautarisme », la « marginalité » est décrite comme une culture qui s'auto-alimente et finit par constituer l'identité même de certains individus. Ces cadres de référence culturels produisent une perspective politique très efficace sur la restructuration de l'Etat-providence. La tendance générale n'est plus à s'identifier en tant qu'ouvrier *contre* le capital à travers des organisations de masse comme celles des PC ou de la social-démocratie (quelle que soit la réalité de cette opposition), elle est plutôt à s'identifier en tant qu'ouvrier devant se battre pour rester ouvrier par la distinction individuelle vis-à-vis d'une menace extérieure. Comme l'indiquent tous les programmes politiques, l'enjeu se situerait entre la préservation du « modèle social à la française » d'une part et l'immigration, l'Union Européenne, l'« impérialisme américain », la

« menace chinoise » et la « mondialisation économique » d'autre part. Toutes les subtiles différences politiques résident dans le *dosage* de chacun de ces éléments.

Face à la « mentalité d'assistés » et à la « passivité » de l'immigré imaginé et de sa descendance, « l'ouvrier français normal », même menacé, peut être élevé au rang d'une valeur et le caractère de *contrainte extérieure de l'appartenance de classe transcendé dans une communauté culturelle nationale*. Quant à ceux désignés comme immigrés quels que soient leur lieu de naissance, leur nationalité et l'ancienneté de leur résidence en France, tous les processus relatifs à la segmentation raciale de la force de travail dans son exploitation et sa reproduction et, plus largement, dans tous les moments de la vie quotidienne, les amènent à se reconnaître plus ou moins volontairement et « intensément » dans une identité fondée sur un mode de vie et/ou une religion en devant se battre pour la simple reconnaissance des droits permettant d'être pleinement d'ici « tels que nous sommes » selon une exigence de visibilité, c'est-à-dire d'égalité.

Même en tant qu'idéologie socialement structurante, le travail salarié a perdu son principe d'intégration comme la représentation politique son principe d'universalité qui les caractérisaient sous le régime d'accumulation allant de l'après-guerre à la crise des années 1970. Le welfare sélectif et la tendance à son organisation privatisée entérinent une reproduction différenciée entre les classes, ce que le welfare fut toujours, mais aussi *interne à la classe ouvrière opérant, sans le dire, sur des critères raciaux et culturels*. Leur polarisation interne suivant les axes de la qualification et de l'origine nationale doit donc être comprise comme un élément constitutif de la contradiction capital-travail, comme quelque chose qui façonne la vie sociale et le vécu que l'on en a dans sa totalité. Les idées sur les « styles de vie dysfonctionnels » des « jeunes de banlieue » et les « valeurs déviantes » de leurs familles musulmanes sont devenues un lieu commun.

La culturalisation

Dans la Préface (2014) au volume trois (sous-titré *La fabrication des identités culturelles*) de l'ouvrage de Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (éd. Raison d'agir), Amin Perez écrit que Sayad montre « comment et pourquoi après avoir existé par le travail, les immigrés ont existé par leurs enfants à travers la culture. » Il poursuit : « Force est de constater que l'usage des discours sur les "origines" s'est perpétué depuis une trentaine d'années en France. Rares sont les débats et les politiques, publiques ou privés, qui ne célèbrent pas la "diversité" ou ne traitent pas de la question des "minorités". Une telle rhétorique institutionnelle a bien évidemment pour effet de mettre les immigrés sur la sellette, en leur faisant porter le poids de la recrudescence du chômage ou de l'insécurité, aggravé par leur communautarisme et leur défaut d'intégration présumés. Clubs politiques, journalistes, intellectuels ou mouvements associatifs participent à des controverses qui nourrissent ce que l'on pourrait caractériser comme un véritable "marché politique de l'ethnisation". Pourquoi cette focalisation sur les cultures et les

identités ? Peut-on définir la "culture des immigrés" et ses usages sociopolitiques ? Pourquoi et comment des individus, désignés autrefois par leurs appartenances sociales ou nationales, ont-ils été définis depuis les années 1970 à partir de l'"origine" » ? (Perez, *op.cit.*).

Sayad répond par ailleurs à la question : « C'est le travail qui fait "naître" l'immigré, qui le fait être : c'est lui aussi, quand il vient à cesser qui fait "mourir" l'immigré, prononce sa négation ou le refoulement dans le non-être » (Abdelmalek Sayad, *Qu'est-ce qu'un immigré* - 1979). En fait, l'immigré ne « meurt » pas, il devient purement et simplement « immigré », « autre » et *substantialisé*, il n'est plus seulement la figure d'une fonction.

Si nous reconnaissons la pertinence de la question de Perez, il nous semble cependant que le moment retenu comme celui du basculement de la désignation selon « l'origine » est trop précoce. S'il faut marquer des ruptures, les grandes grèves de l'automobile au début des années 1980 (et les Marches qui leur sont contemporaines) sont, en France, l'événement symptomatique de ce basculement, ce que Perez, écrivant en 2014, semble implicitement reconnaître en parlant d'une « trentaine d'années ».

Les grèves de l'automobile, 1981-1984

Dans son ouvrage *L'islam imaginaire, la construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2005* (éd. La Découverte), Thomas Deltombe, quant à lui, souligne bien le tournant.

« Plus que les mosquées, ce sont les grandes grèves de l'automobile, entre 1982 et 1984 (tout commence à Billancourt en octobre 1981, nda), qui marquent un tournant décisif dans les relations entre le gouvernement et les immigrés : la référence à l'islam va être utilisée par le gouvernement pour discréditer une grève qui n'a pas grand-chose de religieux. Alors que la grève des OS débute au printemps 1982 dans les usines Citroën et Talbot d'Aulnay-sous-Bois et de Poissy, les médias s'intéressent rapidement à l'aspect "islamique" de cette mobilisation que les leaders syndicaux habituels ont du mal à canaliser. Les mosquées d'entreprise qui datent, on l'a vu, du milieu des années 1970 fleurissent tout à coup sur les écrans de télévision. Les photos des OS en prière s'étalent dans la presse écrite. Les caricaturistes transforment les cheminées des usines en minarets. La rumeur gonfle d'une manipulation "intégriste". La presse d'extrême droite, bien sûr, se défoule contre les ouvriers "khomeynistes". En réalité la mobilisation des OS n'est en rien "intégriste" et seule une singulière myopie fait ressembler les OS qui manifestent pour de meilleures conditions de travail aux foules de Téhéran. L'ethnologue Jacques Barou explique : "Il a suffi d'une conjoncture extérieure propice à mobiliser l'intérêt de l'opinion publique autour du thème d'un islam facteur de conflit et de contestation pour

que les médias choisissent de le redécouvrir dans un contexte qui quotidiennement n'est pas du tout le sien". Là où les revendications religieuses étaient passées totalement inaperçues dans les médias lors des grèves des foyers de travailleurs de la fin des années 1970, l'islam devient un des principaux prismes pour analyser la grève des ouvriers de l'automobile au début des années 1980 et pour la discréditer.

« Car le gouvernement donne sa caution à la rumeur d'"intégrisme" en janvier 1983, au moment même où il fait sienne la politique d'incitation au "retour" des immigrés qu'il dénonçait quelques années plus tôt. Le ministre de l'intérieur Gaston Defferre, apparemment peu au fait des réalités religieuses d'une immigration massivement sunnite, évoque des "grèves saintes d'intégristes, de musulmans, de chiïtes" (*Europe 1*, 26 janvier 1983). Le lendemain, le Premier ministre, Pierre Mauroy se fait accusateur : "Les principales difficultés qui demeurent sont posées par des travailleurs immigrés dont je ne méconnais pas les problèmes mais qui, il faut bien le constater sont agités par des groupes religieux et politiques, qui se déterminent en fonction de critères ayant peu à voir avec les réalités sociales françaises" (*Nord-Eclair*, 28 janvier 1983). (...) Alors que les syndicats se répandent en haut lieu sur les difficultés qu'ils ont à faire entendre "raison" aux immigrés révoltés, c'est fort opportunément que la grève devient "intégriste", quelques mois après l'annonce par le gouvernement des premières mesures de rigueur (juin 1982) et un mois avant des élections municipales à haut risque pour le pouvoir socialiste (mars 1983). Au moment même où il a cruellement besoin de convaincre le "peuple de gauche" du bien-fondé de sa conversion au "réalisme" économique et où la droite tente de capitaliser sur le "laxisme" de la gauche face à l'"invasion" immigrée, le gouvernement découvre les vertus électorales de ce que Jean Daniel appelle l'"anti-islamisme". Quinze jours après les déclarations de Pierre Mauroy et alors qu'il ne dispose d'aucune preuve d'une quelconque manipulation intégriste, le ministre du Travail Jean Auroux persiste et signe : "Il y a à l'évidence une donnée religieuse et intégriste dans les conflits que nous avons rencontrés" (*Libération*, 1^{er} février 1983).

« *Le mois de janvier 1984 marque la fin d'une époque : celle où on parlait de "travailleurs étrangers" ou de "travailleurs immigrés"* (souligné par nous). Alors que s'envenime le conflit social aux usines Talbot de Poissy, dernier sursaut des grandes grèves dans l'automobile du début des années 1980, le présentateur du journal de 13h de TF1, Yves Mourousi, invite Serge Dassault. Il faut aider les entrepreneurs à licencier les ouvriers étrangers qui sont trop nombreux, explique sans détour l'avionneur : "Ils n'ont pas leur place en France" (JT de 13h, TF1, 3 janvier 1984). Si les rédactions de télévision s'inquiètent du racisme qui gronde à Poissy, où des "travailleurs français" jettent des pavés sur des "grévistes immigrés" aux cris de "Au four ! A la Seine !", les images sonnent comme une confirmation : entre le travailleur étranger et le travailleur français, il y en a un de trop. Le gouvernement socialiste rétablit l'aide au retour pour les travailleurs de l'industrie automobile en mai suivant. Un an après la rumeur "intégriste" de l'industrie automobile,

les "travailleurs étrangers" sont évacués des télévisions. Dans les médias, ils ne seront plus dorénavant que des "immigrés". » (Deltombe, op. cit., pp. 49-50-51-53).

Les grèves de l'automobile entre 1981 et 1984 marquent, en France, l'effondrement et l'éclatement de la classe ouvrière telle qu'elle pouvait exister comme identité ouvrière, c'est la fracture entre l'identité ouvrière comme construction idéologique et la réalité empirique de la condition ouvrière telle que présente et existante dans la crise / restructuration alors à l'œuvre qui se joue dans le statut et la présence des travailleurs immigrés. La présentation de Deltombe est perspicace, mais elle souffre de n'être que politique et médiatique laissant dans l'ombre que l'action politique et médiatique arrive dans une situation particulière de la classe ouvrière et de ses divisions : « La fracture entre Français et immigrés semblent s'élargir ouvrant les vannes à l'expression d'un racisme toujours latent. Comme le dit un délégué des chaînes d'OS : "Les Français ont intériorisé la crise et l'idée qu'ils sont d'une manière ou d'une autre solidaires de l'avenir de leur entreprise. Les immigrés par contre ne sont pas prêts à accepter les sacrifices qu'on leur demande. Ils ont du mal à se mettre en grève, mais quand ils se lancent c'est pour de bon". » (*Libération*, 24 janvier 1983 – A propos de la grève chez Chausson à Gennevilliers). A Rennes, à Sandouville, au Mans, où les OS sont majoritairement « français » les usines restent calmes.

A Talbot-Poissy, en décembre 1983, la direction annonce un plan de 2900 licenciements touchant majoritairement des travailleurs immigrés, après quelques tergiversations, le gouvernement autorise 1905 licenciements avec des « dispositifs de formation et de reclassement ». La CFDT appelle à poursuivre l'occupation sous le mot d'ordre « zéro licenciement », FO approuve le plan et la CGT appelle à des négociations sur les reclassements. « C'est dans ce contexte qu'un certain nombre d'OS immigrés concernés par les licenciements avancent une revendication qui surprend syndicats et gouvernement : la demande d'une aide au retour "au pays". Après quelques hésitations, syndicats et gouvernement s'en accommodent, sous réserve qu'il s'agisse d'une démarche volontaire. En décembre, le communiste Jack Ralite, ministre de l'Emploi, annonce à l'Assemblée que les immigrés de Talbot seront "aidés, s'ils en expriment le souhait, à retourner dans leur pays". *"L'immigré" a remplacé le "travailleur immigré", le pays redevient celui des origines* (souligné par nous). » (Michelle Zancarini-Fournel, *Les luttes et les rêves, une histoire populaire de la France de 1685 à nos jours*, éd. Zones-La Découverte, p. 870). Parallèlement, le Front national enregistre ses premiers succès électoraux : une liste RPR-Front national emporte la mairie de Dreux, une ville où résident de nombreux ouvriers de Renault-Flins et de Talbot-Poissy.

Apparaît alors un phénomène qui va prendre une ampleur de plus en plus grande : les conditions sociales (ici la condition d'OS) se culturalisent, se confessionnalisent et *s'autonomisent par rapport à leur condition d'émergence*. Dans la vague des

déclarations gouvernementales de janvier-février 1983, alors que dans celles de Defferre et de Mauroy, l'ignominie le dispute à la bêtise, Auroux quant à lui met le doigt sur la coupure sur laquelle peuvent jouer les syndicats et le gouvernement. Le 2 février des heurts très violents ont eu lieu à Aulnay sur la plateforme-retouches où 25 membres de la maîtrise sont envoyés à l'hôpital (certaines y resteront plusieurs jours). Dès le lendemain Auroux déclare : « De tels agissements conduisent leurs auteurs à être *exclus de leur collectivité de travail* (souligné par nous) sans préjudice des poursuites pénales qui pourraient être engagées (in revue *Travail* n°2/3, juin 1983, p.33).

Il y a tout un faisceau de déterminations interdépendantes qui se coagulent au tournant des années 1970-1980 (crise/restructuration, effondrement de l'identité ouvrière, regroupement familial, crise de l'Etat-providence) qui excluent le « travailleur immigré » de la « communauté du travail » et de son identité de travailleur sans qu'il cesse pour autant de travailler, mais plus chômeur, plus précaire, il devient une figure particulière et particularisée dans la recomposition de la force de travail. La « disparition du travail » dont nous parlions à la suite de Sayad, c'est la disparition d'une certaine organisation et des modalités historiques d'exploitation du travail. Les « immigrés » (et leur descendance) continuent à travailler, ce sont les modalités d'exploitation de la force de travail qui ont changé. La segmentation, les modes d'emploi, la particularisation du travail du « travailleur immigré » sont redéfinis : la fin de l'identité ouvrière fait de la segmentation raciale un élément premier, autoréférent, présupposé.

De façon piteuse et caricaturale, le Parti Communiste accompagne le mouvement et s'en fait, à sa mesure, un promoteur. Le PCF, en 1977, promouvait le « produisons français », dans *L'Humanité* du 6 janvier 1981, Georges Marchais écrivait une *Lettre au recteur de la mosquée de Paris* : « il faut arrêter l'immigration sous peine de jeter de nouveaux travailleurs au chômage (...) Je précise bien : il faut stopper l'immigration officielle et clandestine ». Auparavant, le 24 décembre 1980, le maire communiste de Vitry-sur-Seine (Val-de-Marne) fait raser un foyer de trois cents travailleurs maliens sans papier, et plus tard en 1981, Robert Hue (qui n'avait pas encore rallié Emmanuel Macron), alors maire de Montigny-lès-Cormeilles (Val-d'Oise) lance une campagne médiatique amalgamant, sans la moindre preuve, dealers et familles arabes.

Alain Morice dans *Histoire politique des immigrations (post)coloniales* (collectif, sous-dir. Ahmed Boubeker, éd. Amsterdam) écrit : « Dès le début des années 1970, l'économie française connaissait certes un point d'inflexion, mais la déclaration de guerre aux migrants qui se profilait était bien davantage l'annonce d'une restructuration en profondeur de l'appareil industriel dans lequel ces derniers *n'auraient plus la même place qu'avant*. En route vers une précarisation sans précédent de la force de travail qui trouvera son couronnement avec le plan Delors de 1983, dans un processus au cours duquel les immigrés feront office de cobayes, ce sont les politiques publiques qui ont secrété la xénophobie et le racisme et non l'inverse. » (p.129). Au même moment que le plan Delors

se déroulent les grèves de l'automobile, véritable moment du basculement. A noter que c'est également le moment des « marches » (1983 et 1984) et de « SOS racisme » (1985). Après ce grand basculement, il y aura d'autres coupures et inflexions mais à l'intérieur de la séquence inaugurée entre 82 et 84/85.

« Bousculés par la mondialisation, les fondements mêmes des sociétés nationales vacillent. Primat des enjeux financiers, développement des nouvelles technologies, flexibilité généralisée et individuation des relations de travail sont autant de facteurs de déclin de l'ancien ordre social. La course à la productivité suscite de fait la diminution des emplois. Quand le travail vient à manquer, c'est le pilier d'une représentation du monde social qui s'écroule. Invisibles tant qu'ils étaient réduits à leur force de travail, les immigrés font irruption sur la scène publique au début des années 80. (...) »

« Reste que les familles immigrées sont les premières victimes de la crise. Combien d'héritiers des anciens travailleurs ont décroché de la collectivité, vivant d'expédients et de petits boulots, coupés des circuits de production et de reconnaissance sociale ? Dans une société postindustrielle marquée par le chômage, l'exclusion et la perte des anciens repères, *la grille de lecture de la question sociale se révèle incapable de comprendre la multiplication des pannes et des ruptures* (c'est nous qui soulignons, c'est à la fois vrai et faux : c'est une restructuration des rapports de production qui transforme la "forme de visibilité", nda), ainsi que les dynamiques de recomposition du lien social, les nouvelles solidarités à l'œuvre. C'est pourtant cette grille obsolète qui est plaquée de force sur l'expérience des nouvelles minorités visibles depuis un quart de siècle. (...) La question ethnique est donc placée sous tutelle de la question sociale jusque dans sa décomposition. Car la remise en cause des acquis de la protection sociale se double d'une montée de soupçons contre les "faux chômeurs" et autres combinards immigrés jugés responsables du déficit de la Sécurité sociale. Le Front national, qui a fait de l'immigré le concurrent de l'ouvrier déclassé, a pu ainsi récolter le fruit électoral de la nostalgie française pour son modèle social. (...) Avec la crise de l'Etat providence, ce modèle, fondé sur des politiques de redistribution sociale, se heurte à ses limites. Pour les derniers convives de la démocratie française, on parle alors de "problème d'intégration" pour mieux occulter la faillite historique des relais publics et institutionnels de l'égalité. Non seulement l'école, les syndicats ou les entreprises n'ont pas joué leur rôle intégrateur, mais ils sont même devenus des foyers de reproduction des inégalités et des discriminations.⁴ » (Boubeker in *Ruptures postcoloniales*, ouvrage collectif, éd. La Découverte, 2010, pp. 267-268 ...274).

Déjà comme le décrivait crûment Robert Linhart dans *L'Etabli* (chez Citroën) la répartition des emplois d'OS dans l'industrie était *raciste* : « Il y a six catégories d'ouvriers

⁴ Il ne faut pas s'étonner si, durant les émeutes de banlieues, les équipements publics deviennent une cible favorite.

non qualifiés. De bas en haut : trois catégories de manœuvres (M1, M2, M3) ; trois catégories d'ouvriers spécialisés (OS1, OS2, OS3). Quant à la répartition, elle se fait d'une façon toute simple : elle est raciste. Les Noirs sont M1, tout en bas de l'échelle. Les Arabes sont M2 ou M3. Les Espagnols, les Portugais et les autres immigrés européens sont en général OS1. Les Français sont d'office OS2. » (*op.cit.*, éd. de Minuit, 1978, p.24). Mais, le grand changement que nous essayons de cerner réside dans le fait que même divisée de façon raciste, cette population d'ouvriers spécialisés masculins vieillissante n'a été que très partiellement remplacée par une nouvelle génération en raison de l'énorme réduction des effectifs d'OS dans l'industrie. Pap Ndiaye souligne que c'est dans les années 1980 que « le tertiaire est devenu le principal secteur d'emploi pour les enfants des migrants des années 1960 et pour les migrants des années 1970 et des années 1980 : le nettoyage industriel (entreprises, bureaux, métro), en particulier a embauché des milliers d'Africains, le plus souvent en horaires décalés et à temps partiels. (...) Un autre secteur important pour la minorité noire est celui de la restauration aux postes les plus modestes (nettoyage, plonge, plus rarement serveur ou aide-cuisinier), soit dans des restaurants privés, soit dans des sociétés de restauration collective. » (*La Condition noire*, éd. Folio Actuel, pp. 205-206).

De la « définition par le travail » (Sayad) à l'essentialisation culturelle

- Ambiguïtés de l'identité ouvrière : l'intégration n'a pas de dynamique propre

Quand Emmanuel Terray (*L'hystérie politique*, dans *Le foulard islamique en questions – collectif*, s/dir. Nordmann et Vidal, éd. Amsterdam), Daniel Bensaid (*Fragments mécréants*, éd. Lignes) ou Benoit Bréville (*Intégration, la grande obsession*, « Le Monde diplomatique », février 2018) parlent de « panne de l'intégration » ou de « ses sentiers aujourd'hui barrés », ils considèrent que « l'intégration », malgré toutes les difficultés rencontrées était un processus et un aboutissement si ce n'est inéluctables, du moins fortement prévisibles, du fait de l'existence d'un *monde ouvrier* aujourd'hui disparu.

« L'histoire a largement balisé les sentiers de cette intégration : le travail à une époque où la solidarité ouvrière, le sentiment d'appartenance professionnelle et la conscience de classe étaient vifs ; le service militaire et les deux guerres mondiales, qui réunirent sous le même drapeau Français et descendants d'étrangers ; l'école, alors lieu d'acclimatation à la culture dominante et outil d'ascension sociale pour les enfants d'immigrés ; l'Église catholique, qui tentait d'attirer les fidèles étrangers en leur proposant patronage et services de bienfaisance ; les luttes sociales et le militantisme au sein des organisations de gauche, quand le Parti communiste français, la Confédération générale du travail (CGT) et leurs associations satellites (Secours populaire français, Union des femmes françaises, Tourisme et travail ...) servaient encore de « machines à intégrer » ; la ville populaire ancienne, qui offrait une certaine mixité sociale et ethnique et dont les rues

animées favorisaient les rencontres entre personnes de toutes origines. La plupart de ces sentiers sont aujourd'hui barrés. » (Benoît Bréville, *op. cit.*).

Chacun des sentiers fléchés par Bréville (Bensaïd et Terray désignent les mêmes) ne signifie rien et ne produit rien par lui-même. Malgré les « sentiers », où était la solidarité ouvrière chez Renault dans les années 1960 et chez Citroën au début des années 1980, lors de la grève des foyers Sonacotra ou de la grève générale lancée par le MTA au début des années 1970, où étaient les syndicats ouvriers quand en 1973 les travailleurs arabes servaient de cibles dans la région marseillaise, quand les emplois industriels étaient rigoureusement répartis selon l'origine de l'ouvrier, etc. ?

Il faut se garder de voir les années qui, depuis l'Entre-deux-guerres vont jusqu'à la crise des années 1960 / 1970 comme un vaste et long processus conflictuel qui ne pouvait au travers de multiples épreuves que conduire à une intégration apaisée des ouvriers immigrés belges, arméniens, grecs, polonais, italiens, espagnols, portugais, sans parler des nord-africains. « Intégration » qui advenait sous la férule de l'identité ouvrière que ces sentiers décrivent. Ces « sentiers » n'étaient qu'une *condition de possibilité* de l'« intégration ». L'existence même de ce « monde ouvrier », de cette *identité ouvrière* confirmée dans la reproduction du capital et s'exprimant dans une multitude d'organisations de vie et de négociations supposait également que les femmes et les immigrés en étaient exclus ou, au mieux, maintenus à la marge, en dépendance et définis relativement à la norme centrale : l'ouvrier mâle, père de famille et détenteur en tant que tel des « droits sociaux », employé régulier et à temps plein de préférence dans la grande industrie. L'ouvrier tel que l'avait fixé le Front populaire et institutionnalisé les lois de l'après-guerre. L'intégration n'est pas une puissance naturelle s'imposant de toute façon avec le temps parce qu'une certaine catégorie de personnes est là depuis longtemps, parce qu'après une ou deux générations ces personnes « sont d'ici ».

L'identité ouvrière et sa manifestation, le mouvement ouvrier, furent, à une certaine époque, une condition de possibilité de l'intégration. C'est important, mais rien de plus. La dynamique de l'intégration *s'appliquait sur* cette identité ouvrière, mais elle venait d'ailleurs. L'identité ouvrière avec ses sentiers étaient un crible ne laissant passer que ce qui pouvait lui correspondre, y compris dans son existence nationale.

Ce qui définit l'intégration, c'est-à-dire finalement l'invisibilité des vagues antérieures d'immigration de travail (les Italiens, les Polonais, etc.) ce n'est pas la disparition des différences qui peuvent même être affichées avec une certaine ostentation, mais le fait qu'elles ne font plus sens, personne ne s'en préoccupe. En juillet 2016, à la suite de la victoire du Portugal contre la France en finale du championnat d'Europe de football, des centaines de « Portugais » ont fêté sur les Champs-Élysées cette victoire avec une multitude de drapeaux rouge et vert. La chose est passée quasiment inaperçue, n'a suscité que quelques commentaires sympathiques et amusés. Nous laisserons à chacun le

soin d'imaginer les réactions dans le cas d'un « événement » semblable à la suite d'une victoire de l'Algérie sur la France.

L'identité ouvrière ne peut être considérée que comme condition d'efficacité d'autres mécanismes, ceux qui du début du XX^e s. au milieu des années 1970, régissent la formation puis le fonctionnement de la subsomption réelle du travail sous le capital. Elle pouvait être, selon les circonstances qui s'appliquaient sur elle, tout autant un chemin d'intégration que de ségrégation et plus souvent de la seconde que de la première.

La formation et la confirmation d'une identité ouvrière à l'intérieur de la reproduction du capital est passée par une succession de lois sociales reconnaissant la « collectivité ouvrière » au travers de la figure de cet ouvrier telle que, dans les luttes, le passage à la subsomption réelle du travail sous le capital l'avait définie et dont la reconnaissance étant garantie par l'Etat, se parachevait en une « collectivité ouvrière nationale ». Le clivage institutionnel relatif à la nationalité et ses conséquences sur les générations suivantes n'est pas premier quant à la constitution de la collectivité ouvrière et de son identité assumée et reconnue mais il la *paracheve* nécessairement. Cependant, l'action politique et syndicale et, tout simplement, les luttes quotidiennes ont régulièrement subverti ce clivage non sans affrontements internes⁵. L'identité ouvrière fut à la fois mécanisme d'exclusion et lieu d'assimilation, elle était l'objet, l'enjeu et le lieu de sa propre subversion, mais *l'impulsion venait d'ailleurs* dans la mesure même où elle n'existait que confirmée dans la reproduction du capital. L'Etat était le maître d'œuvre et le garant ultime de l'identité ouvrière.

Si l'on considère l'évolution de la situation de la population italienne principalement dans le Sud de la France, on constate que c'est dans les luttes contre les patrons et paradoxalement, encore plus dans les affrontements internes à la classe ouvrière que se crée une situation ouvrière commune. L'intégration n'est pas un jeu sur une « différence » qui lentement s'effacerait, en fait ce n'est pas une « intégration ». La différence subsiste (en se modifiant), mais elle devient un signifiant sans signifié, elle n'est plus le signe de rien. En mai 2017, à Marseille, le public d'une semaine de musique sicilienne était en quasi-totalité composé de Siciliens ou de petits-enfants et arrière-petits-enfants de Siciliens s'affichant comme tels, mais cela ne signifiait plus rien. Pour les Italiens (et les autres) du début du siècle précédent, c'est l'expansion industrielle, la massification du salariat, l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital qui a enlevé tout sens au signifiant de la différence. Ce dont il

⁵ Il n'est pas sans intérêt de constater le nombre important d'ouvriers immigrés parmi les délégués syndicaux de la CGT durant les grèves de l'automobile du début des années 1980, ce qui n'est pas allé sans poser des problèmes à la direction confédérale. De même en Grande Bretagne, au début des années 1970, quelques grèves d'ouvriers et d'ouvrières immigré.e.s focalisent une solidarité ouvrière générale (nous en parlons plus loin). Dans certaines conditions, dans son ambiguïté, l'identité ouvrière pouvait jouer un rôle de subversion des divisions sur lesquelles elle-même reposait.

s'agit c'est de la labilité des constructions raciales résultat de la conjonction de catégories fonctionnelles du capital à l'intérieur de leur cours historique dans lequel leur combinaison se modifie (voir la seconde partie). L'intégration demeure une contradiction et une impasse jusqu'à ce que le signe de la différence *ne fasse plus sens*, mais cela ne dépend pas de lui, ni même de la lutte des racisés qui peut tout autant solidifier la différence que travailler à son effacement. Cependant cette lutte crée le terrain de la *situation commune* qui est le matériau que va travailler la conjonction des catégories du capital, il faut à ces forces une matière sur laquelle s'appliquer. La lutte est le signe du changement de situation et de combinaison mais entre la solidification ou l'effacement l'issue n'est pas fixée.

« L'intégration » advient quand la question de « l'intégration » a disparu dans les termes de « l'intégration ». C'est-à-dire quand la différence construite ne fait plus sens. Cette disparition du sens résulte d'un travail autre que celui des « différents » sur leur « différence » ou des majoritaires sur leur identité⁶. *En tant que telle* « l'intégration » dans les termes qui sont les siens demeure toujours un nœud d'injonctions contradictoires. « L'intégration » suppose toujours un tri entre ce qui est « intégrable » et ce qui ne l'est pas, ce qui signifie que « l'intégration » est en fait un maintien des catégories de racisation. « L'intégration » n'est pas un « *processus normal* », elle n'a aucune dynamique propre, aucune nécessité, *elle advient pour des raisons qui ne lui sont jamais propres* et n'est jamais acquise.

En France, depuis la fin du XIX^e s., l'identité ouvrière s'est structurée sur le socle du clivage national/étranger, tout en permettant régulièrement la subversion de ce clivage dont cette identité ne fournissait que le cadre. En revanche, à la fin des années 1990, les sans-papiers n'ont eu droit de la part du mouvement ouvrier qu'à un furtif coup de chapeau et parfois même à l'hostilité des immigrés anciens et à la fin des années 2000, à une totale indifférence de la classe ouvrière qui se souciait, non sans raisons, de son statut et de sa retraite, et à une volonté de contrôle de la part des organisations syndicales.

Pour les immigrés d'Afrique du Nord arrivés massivement à la fin des années 1950 et dans les années 1960 et pour la « deuxième génération » grandie dans la crise et la restructuration des années 1970 (a fortiori ceux d'Afrique subsaharienne), l'effondrement

⁶ La constitution d'un « groupe majoritaire » s'effectue au travers de conflits dont l'enjeu est toujours *l'homogénéisation au nom de critères mouvants liés aux « valeurs communes », à l' « histoire partagée », à la « mémoire », à l' « origine », à des intérêts économiques supposés communs etc., de la population ainsi construite au profit des classes dominantes*. Cette homogénéisation dissimule les conditions réelles dans les rapports de production selon la position que chacun.e y occupe (position de classe et position de genre). C'est ainsi que naissent les « groupes dominants » et autres « groupes majoritaires ». C'est ainsi que nous comprendrons l'expression chaque fois que nous l'utiliserons.

de l'identité ouvrière et de façon plus générale la restructuration des années 1970 n'ont pas bloqué un mécanisme d'intégration en cours (au plus pourrait-on dire qu'a disparu ce qui avait été, dans les conditions d'une époque, sa *condition de possibilité*), mais en transformant les modalités de mobilisation et d'exploitation de la force de travail ont essentialisé le travailleurs immigré et sa descendance dans sa dimension culturelle, anthropologique, avec l'apparition de catégorie telles que celle de « deuxième génération ». L'héritage de l'histoire coloniale avec son essentialisation culturelle, un statut d'inférieur inscrit dans le droit, un contrôle par la violence d'Etat, a été retravaillé comme marqueur d'assignation raciale « indélébile » d'un « autre irréductible ». Un retravail qui, dans les conditions issues de la restructuration, différencie l' « arabe » de toutes les autres vagues d'immigration.

Dire que finalement, après avoir plus galérer que les autres, les « deuxième, troisième, etc. générations » finissent par trouver du boulot, cela est plus ou moins vrai (encore qu'il faut préciser les boulots – parfois des niches racialisées -) mais surtout cela gomme que la même situation se reproduit depuis bientôt 35 ans (voir l'enquête *Trajectoires et Origines*, Insee / Ined, 2015). Cela commence à ressembler non à une « lente intégration » ni à un blocage qui supposerait une dynamique antérieure interrompue, celle de la période de l'identité ouvrière faisant son office « intégrateur » au travers des « sentiers » balisés plus haut, mais à une structure de reproduction des segmentations raciales qui s'est, au fil de l'eau, mise en place dans le cadre de la restructuration du mode de production avec ses modalités nouvelles de mobilisation, d'exploitation et de reproduction de la force de travail.

« Il y a vingt ans, nous n'avions pas beaucoup moins d'immigrés. Mais ils portaient un autre nom : ils s'appelaient travailleurs immigrés, ou simplement ouvriers. L'immigré d'aujourd'hui, c'est d'abord un ouvrier qui a perdu son second nom, qui a perdu la forme politique de son identité et de son altérité, la forme d'une subjectivation politique du compte des incomptés (sic, nda). Il ne lui reste plus qu'une identité sociologique, laquelle bascule alors dans la nudité anthropologique d'une race ou d'une peau différentes » (Jacques Rancière, *La Mésestante*, éd. Galilée, 1995).

- Dévoiler le « grand mensonge » de l'identité ouvrière

Dans cette fin des années 1970 et ce début des années 1980 auxquels fait référence Rancière, l'appellation de « seconde génération » ne renvoie pas à une simple constatation chronobiologique, on ne l'aurait jamais appelée ainsi si elle n'avait pas été l'incarnation d'une rupture. Au travers de la crise des années 1970 et des linéaments de la restructuration, il était devenu évident que les enfants des ouvriers immigrés ne remplaceraient pas leurs parents. Il faut continuer à cerner l'originalité de ce début des années 1980.

Cette « seconde génération » affronte le « compromis social » des Trente Glorieuses aussi bien dans son organisation de la division du travail dans les entreprises qu'au niveau des modalités de la reproduction de la force de travail (logement, maladie, couverture chômage, droit au séjour, etc.), au moment où ce compromis est en train de craquer de toutes parts. Leur situation particulière, par ce qu'elle exprime et contient, acquiert momentanément une signification générale. Mais ce n'est pas sans dissonances internes et limites.

Cette « seconde génération » met à nu les contradictions de l'histoire ouvrière et immigrée (c'est-à-dire de l'histoire de l'hégémonie de l'identité ouvrière) dont elle est le produit. Dans l'effondrement des Trente Glorieuses, la « seconde génération », en tant que telle, dans sa constitution même, s'est trouvée incarner les contradictions occultées de cette période : une « consommation de masse » strictement hiérarchisée ; dans les usines, la distinction entre jeunes, anciens et étrangers ; la croissance des salariés payés au Smig qui perd du pouvoir d'achat ; une durée du travail qui baisse en même temps que s'accroissent les heures supplémentaires ; une stigmatisation judiciaire croissante de la jeunesse durant les années 1960 ; la rupture de tout partage d'un savoir technique commun entre ouvriers et encadrement ; un ascenseur social qui durant les Trente Glorieuses n'a fonctionné que pour les classes moyennes et très marginalement dans la classe ouvrière et encore moins pour la main-d'œuvre immigrée.

Durant les Trente Glorieuses, un certain nombre de tâches particulièrement pénibles ne sont plus accomplies par des métropolitains anciens ou récents (terrassiers, mineurs, certains postes de la sidérurgie...). L'« unification salariale » de la société fordiste ne fonctionne que par la création et la consolidation continuelle de divisions. Le recours à la main-d'œuvre étrangère dans les systèmes nationaux de marché du travail est une composante structurelle du fonctionnement global du marché du travail sous le « fordisme », ce recours, loin d'être un parasitage, fait système avec les « modes de régulation ». La phase d'expansion des années 1960 a toujours tiré partie de l'hétérogénéité constamment renouvelée des salariés : jeunes paysans, main-d'œuvre féminine, immigrés de diverses vagues. En France, il faut attendre 1968 pour que les « avantages » des travailleurs des plus grandes entreprises créent une dynamique pour les catégories les plus basses de la fonction publique et pour le niveau du SMIG (qui ne devient SMIC qu'en 1969). Si, comme l'explique Sayad, l'immigré est simultanément *un émigré*, il concentre non seulement en lui tout ce que les Trente Glorieuses occultent de leurs propres conditions là où la « régulation fordiste » opère, mais encore il représente les zones extérieures aux centres développés alors que cette même « régulation » au centre implique son absence à la périphérie. La « Régulation » au centre (au sens des « régulationnistes ») implique l'absence de « Régulation » au niveau mondial :

l'immigré/émigré non seulement incarne les occultations du fordisme mais encore vit conjointement cette coexistence de la présence et de l'absence.

Aux débuts des années 1980, fleurissent des mouvements comme Rock Against Police, Zaâma d'banlieue, SOS avenir Minguettes ou en 1985 les JALB (jeunes Arabes de Lyon et banlieue). Comme ouvrière, *cette seconde génération incarnait le « grand mensonge » de « l'identité ouvrière »*, cette construction sociale efficiente parce que semblant identique aux rapports de production, et elle le fit ouvertement savoir dans ses affrontements avec le Parti Communiste et les mairies des « banlieues rouges ». Cependant cette auto-revendication comme ouvrière de la seconde génération est contrainte de passer par l'affirmation paradoxale d'une identité culturelle car cette auto-revendication ouvrière se présente comme telle dans la manifestation des contradictions de l'identité ouvrière. *Elle est ouvrière en tant que manifestation des conditions occultées de l'identité ouvrière*. Quand les mouvements de cette brève période s'affirment comme « *ouvriers et immigrés* » (principalement chez Rock against Police - RAP), les termes ne sont pas simplement cumulatifs. Par là, la synthèse (ouvriers-immigrés) fut une situation fugitive et instable dans la période d'effondrement manifeste des Trente Glorieuses, elle en révélait et en exprimait les non-dits. *Mais, comme ouvriers, pour en révéler et exprimer les non-dits, il fallait passer par la situation particulière d'immigrés*. La bascule de l'assignation culturelle est déjà en marche à l'intérieur des mouvements se réclamant d'une appartenance ouvrière en l'associant toujours au « multiculturalisme » nécessaire de la société française (association qui est la condition même de la revendication ouvrière dont le contenu est la révélation des non-dits de l'identité ouvrière). Ces mouvements fondés sur l'autonomie partant de luttes concrètes (en opposition à l'antiracisme officiel qui sera celui de « SOS-Racisme », « France plus » ou « Ni Putes ni soumises ») continuent à exister jusqu'à la fin des années 1990 et jusqu'à aujourd'hui avec le FUIQP (Front uni des immigrations et des quartiers populaires, voir *On est toujours là ! 5^{èmes} rencontres nationales des luttes des immigrations*, éd. Tahin party, 2016), mais la synthèse du début des années 1980 a été un moment charnière évanescant⁷.

- Les Marches et leurs contradictions

« Si la Marche pour l'égalité et contre le racisme de décembre 1983 est reconnue comme le moment d'émergence de la dite "seconde génération" immigrée, l'histoire officielle retient peu les luttes et les mouvements qui ont amené des dizaines de milliers de personnes à marcher derrière des jeunes brandissant les portraits de leurs compagnons assassinés. Luttes concrètes sur les préoccupations immédiates de la jeunesse précaire et immigrée, elles ne cadrent pas avec l'image d'une société multiculturelle alors façonnée de toutes pièces par certains partis et associations de gauche comme SOS Racisme. Elles

⁷ Le FUIQP est par nature incapable de passer au niveau « politique » qu'il voudrait être le sien.

collent à la vie quotidienne des cités : harcèlement policier, menaces d'expulsions, conditions de logement pourries, difficultés à circuler, manque d'argent, le tout aggravé le plus souvent par une gestion municipale ouvertement raciste et sécuritaire. (...) Comment s'affirmer tel qu'on est, appuyer les dynamiques déjà existantes dans la jeunesse *prolétaire et immigrée* (souligné par nous), tout en les reliant à d'autres composantes sociales de la cité et de la société : luttes des familles dans les cités de transit, luttes de l'immigration autour des "papiers", du droit au séjour, et contre les conditions d'exploitation dans les usines, luttes anti-carcérales, luttes des chômeurs et précaires ... Comment organiser une riposte collective face aux meurtres et à l'occupation policière, tout en évitant le piège mortel, tendu par le pouvoir, du face-à-face et de l'isolement ?» (Texte de présentation des 6 épisodes consacrés à RAP sur « Radio canut », publié le 2 juin 2017 sur « Paris-Luttes.Info »).

Ce début des années 1980 est marqué par une effervescence d'associations plus ou moins formelles et d'initiatives dans les cités sans laquelle le succès de la Marche de 1983 est incompréhensible. Cette Marche va à la fois rendre largement visible et incontournable cette effervescence et en être l'éteignoir que viendra concrétiser la création de SOS Racisme. La capacité de SOS à étouffer cette effervescence ne tient pas seulement aux moyens que l'Etat met à sa disposition et à ses appuis politiques, cela n'aurait pas suffi à assurer le fonctionnement de la manœuvre dont la réussite a tenu en partie à sa capacité à intégrer un bon nombre de leaders associatifs. Mais fondamentalement, le « succès » de SOS tient à la dualité de ces mouvements, luttes, associations et initiatives.

Pour « Convergence 84 », la lutte se déroulait alors à la fois à l'intérieur d'un espace *consensuel* imaginaire qui était celui de « l'égalité des droits » et / ou de la citoyenneté (appelée « nouvelle », c'est-à-dire séparée de la nationalité) et des inégalités de classe affectant tous ceux se trouvant dans la même situation et connaissant les mêmes problèmes vis-à-vis du travail, de la justice, de la police, de l'école, du logement, etc. « Même situation » que qui ? Cette situation de référence devenait l'angle mort du discours. Cette situation de référence servait d'étalon pour définir « ceux qui se trouvent dans la même situation », à ce moment là « descendants d'immigrés » devenait la référence mais la référence indicible sous peine de « rabacher le racisme » et de « masquer les véritables problèmes », comme disaient les promoteurs de « Convergence » (*La ruée vers l'égalité*, éd. Mélanges, 1985, p.98), Revendiquer l'égalité des droits et la nouvelle citoyenneté c'était constamment poser la distinction raciale comme référent, ce dont il ne fallait pas parler.

Les « Rouleurs » (les participants de « Convergence 84 » circulaient à mobylette) voulaient rassembler sur la base des inégalités sociales mais au nom des inégalités de

droits causées par les origines. Il y avait dénégation d'une situation mais dont l'objet était constamment affirmé dans les faits comme le fondement et la raison d'être de l'action.

Les slogans pour l'égalité étaient dirigés contre la subordination raciale et les *inégalités sociales*, précisément ce que les militants de Convergence s'imaginaient pouvoir laisser de côté pour une étape ultérieure. En 2005, il ne s'agira plus de réclamer une « nouvelle citoyenneté », mais de déchirer sa carte d'identité de citoyen français.

Sous le slogan de la « nouvelle citoyenneté », c'était autre chose qui se jouait que l'acquisition des droits liés à la citoyenneté quelle que soit la nationalité. Ce qui se jouait c'était la fabrication et le contenu de cette citoyenneté qui formellement, pour le plus grand nombre des manifestants du 1^{er} décembre 1984, était acquise. Nous étions alors au moment de la bascule, du passage « en tension » d'une position dans les rapports de production à un groupe social marqué par une identité héréditaire. Alors que jusque dans les années 1970 la situation d'immigré surdéterminait celle de travailleur, qu'immigré et racisation étaient une situation dans le travail, des individus, désignés autrefois par leurs appartenances sociales ou nationales, à partir de la fin de ces années, étaient maintenant définis à partir de l'« origine ». Avec les transformations économiques et sociales de la fin des années 1970 / début des années 1980, le travailleur immigré devenait purement et simplement « immigré », « autre » et, à la différence d'une fonction économique, il était *substantialisé*.

Il existait dans le programme de lutte de « Convergence 84 » deux contradictions que le mouvement n'est pas parvenu à dépasser parce qu'elles en étaient constitutives⁸.

La première fut celle que l'on pourrait qualifier de contradiction entre le particulier et le général, c'est-à-dire entre les problèmes rencontrés par tous mais qui cependant avaient besoin d'un « révélateur » particulier qui était le racisme. Comment affirmer ce révélateur et s'en défaire à la fois, il fallait choisir entre les termes comme le révéla, à l'issue de « Convergence », la scission entre Belghoul et la quasi-totalité des autres organisateurs.

La nouvelle marche s'était appuyée pour se construire sur les mêmes réseaux de solidarité que la Marche de 1983, mais à la différence de ce qui s'était passé un an plus tôt, les relations vont s'avérer souvent tendues entre ceux qui roulaient et ceux qui les accueillaient, les premiers reprochèrent de plus en plus aux seconds leur paternalisme. Le divorce se produisit à Paris, en présence de quarante mille personnes. A l'arrivée des cinq cortèges de « Convergence », le 1^{er} décembre 1984, Farida Belghoul fit un discours où en attaquant violemment le déroulement de la « Convergence », elle en révélait en fait les ambiguïtés originelles : « Nous nous sommes retrouvés enfermés dans de grandes salles et de grands débats généraux où revenait sans cesse le leitmotiv du racisme et celui de la montée de l'extrême-droite (...) Que fallait-il faire ? Ménager nos alliés parce qu'ils nous offraient le gîte et le couvert ? C'est justement parce qu'ils sont nos alliés que nous ne

⁸ De façon moins manifeste, la chose était déjà présente dans la Marche de 1983.

devons leur faire aucun cadeau. (...) Les malentendus dont nous parlons reposent sur des considérations générales sur le "racisme". Ces considérations parlent de l'immigration à partir du seul point de vue moral. (...) L'intégration proposée aujourd'hui signifie le sacrifice de notre intégrité. (...) Il est nécessaire que les liens entre les gens convaincus et l'immigration s'opèrent sur d'autres modes que ceux de la solidarité et du soutien parce que les résistances des jeunes des cités aujourd'hui concernent tous les habitants de ce pays. » (*La ruée vers l'égalité*, éd. Mélanges, pp. 56-57-58). « Cathos, gauchos, fachos, vous êtes tous les mêmes et vous nous empêchez d'exister ! » résume Delorme (op. cit., pp. 187-188). La Fasti qui, avec José Vieira - coordinateur national – avait été à l'origine de « Convergence » et avait œuvré depuis les années de la guerre d'Algérie pour l'accueil et la promotion des migrants et de leurs familles ne survécut pas à cette conclusion. Ses militants, presque du jour au lendemain, désertèrent, sonnés par une telle charge. Les responsables de la coordination de Convergence se fâchèrent entre eux. .

Pour avoir voulu considérer pour les besoins du mouvement comme immédiatement identiques d'une part, les inégalités de droit et de citoyenneté et, d'autre part, les inégalités de classes (« ceux qui sont dans la même situation »), ne pouvant plus dire quel était son référent des inégalités de droit, Convergence 84 s'est enfermée dans une contradiction qui a éclaté dans les conflits internes qui ont suivi le discours de Farida Belghoul lors de l'arrivée à Paris. Un mouvement qui se fixe sur « l'égalité sociale et politique », en ayant pour objectif une « nouvelle citoyenneté », ne pouvaient échapper au discours antiraciste et ne pas se trouver partie prenante du continuum des organisations et collectifs antiracistes qui l'agaçaient tant.

La seconde contradiction (qui sous un autre angle répète la première) non dépassée parce que constitutive fut celle entre le social et le juridique. L'égalité des droits doit être également une « aspiration à la transformation des rapports sociaux » (*idem*, p.80). Mais la « transformation des rapports sociaux » n'a rien à voir avec l'égalité juridique de la « nouvelle citoyenneté » réclamée par ailleurs. Sauf, comme les militants de Convergence, à entendre par « égalité sociale » ou « transformation des rapports sociaux », non pas le renversement des rapports de production capitalistes, mais le traitement égal *dans la société capitaliste* de tous les jeunes des cités et des banlieues, confrontés aux mêmes problèmes quelle que soit leur origine. Le racisme n'est plus que le révélateur d'une situation générale, on en revient alors à la première contradiction : *parler du racisme sans en parler*.

On en revient également à la ligne de clivage principale des Assises de Lyon puis de St Etienne qui suivirent la « Marche » de 1984 : « Sur la question du repli, notre discours n'a pas été suffisamment clair (pouvait-il l'être ? nda). Notre critique du repli au sein des communautés immigrées visait ceux, extrêmement minoritaires (pas si évident

selon les comptes rendus des Assises, nda), qui prônent l'organisation autonome des jeunes d'origine maghrébine comme seule stratégie politique, se posant ainsi en interlocuteurs représentatifs d'un groupe vis-à-vis du gouvernement et porteurs de revendications particulières à ce groupe. » (idem, p. 82). Comment faire des « descendants d'immigrés » la catégorie « révélatrice » tout en lui déniait la possibilité d'organisations et de revendications autonomes ? Surtout quand ces jeunes issus de l'immigration maghrébine étaient massivement présents alors que de les organisateurs eux-mêmes reconnaissent « une grande difficulté à mobiliser les communautés africaine, asiatique et, à un moindre degré portugaise... » (idem, p. 85).

L'alliance entre les problèmes rencontrés par tous (l'aspect prolétaires) et leur révélateur qu'est le racisme (jeunes immigrés) butent sur le fait que le racisme est un phénomène objectif. Si, face aux multiples actions et associations autonomes, l'Éteignoir SOS a fonctionné c'est qu'il y avait une base (une contradiction interne dans ces actions) pour que ça fonctionne. Les « actions autonomes » ont continué à exister jusqu'à aujourd'hui, mais elles ne sont jamais parvenues à être à elles-mêmes leur propre compréhension et leur propre discours. Le discours idéologique synthétique sous lequel elles auraient pu opérer n'a jamais été produit et ne pouvait l'être du fait de l'insurmontabilité de la contradiction entre les termes fondant les activités militantes sans suppression des termes mêmes. Ces activités n'ont pu opérer que sous une alternance des dominantes idéologiques soit de race soit de classe. Il ne s'agissait pas et il ne s'agit toujours pas d'un « manque de maturité », c'est intrinsèque à leur nature où *la généralité de classe passe par le particulier de la situation d'immigré*. Croire que sans l'abolition des termes mêmes de la contradiction, cette dernière puisse être dépassée c'est ne pas comprendre dans le mode de production capitaliste l'objectivité de la production des segmentations raciales.

En outre, durant les années 1980 et encore plus par la suite, la situation d'immigré qui servait de référent (revendiqué et occulté, voir Convergence 84 mais aussi déjà RAP) à l'appartenance à la généralité de classe a elle-même été traversée par des distinctions sociales fortes qui ont totalement déstabilisé et rendu intenables les activités militantes cherchant à tenir ensemble, malgré leur contradiction, les deux termes.

Que ces contradictions internes existent, n'empêche qu'il faut tout un travail politique pour dissocier « prolétaire » et « immigré » ; situation sociale et assignation raciale ; pour désobjectiver et désinstitutionnaliser le racisme ; pour occulter la dénonciation et la lutte contre ce « racisme larmoyant » que rejetaient les mouvements de ce début des années 1980. S'inspirant du mouvement anglais, mais remplaçant « racisme » par « police », ciblant les conditions de travail et de logement, les mouvements dont RAP fut le plus connu ne parlaient de « racisme » qu'en collant à la vie quotidienne des cités.

L'essentialisation culturelle a affecté et traversé les mouvements se disant « ouvriers et immigrés » et s'ancrant, contre l'antiracisme moral, sur des problèmes concrets. L'unité de la classe est devenue un fantasme, plus aucune construction

identitaire ouvrière ne masquait que dans la situation commune n'existaient pour les prolétaires que leurs divisions jusque dans leur sclérose ethnico-culturelle. Avec les mouvements autonomes apparus dans les années 1980, ce qui se jouait, dans un décalage et parfois une confrontation à l'issue incertaine, c'était l'appartenance de classe comme limite, appartenance qui contient toutes les divisions, mais qui contient aussi la possibilité de les surmonter en la traitant comme contrainte extérieure. En parlant de RAP, Bouamama écrit : « Les acteurs se définissent alors comme "les lascars" et précisent qu'ils sont "des jeunes immigrés et prolétaires de banlieue". *L'identité affirmée est d'abord sociale, et seulement ensuite culturelle* (souligné par nous). » (*Dix ans de marche des Beurs*, éd. Desclée de Brouwer, p. 36-37) Dans l'histoire des organisations (qui n'est pas nécessairement le reflet du vécu, des préoccupations et des luttes des populations dont elles apparaissent comme l'émanation) l'ordre des priorités commençait à s'inverser dans la seconde moitié des années 1980 parce que se modifiaient les modalités de l'assignation raciale et alors que s'affirmait la « nudité anthropologique » (Rancière).

- Dispositifs raciaux dans le capitalisme actuel⁹

1) Un achat global de la force de travail

Cette « nudité anthropologique » si elle résulte de la suppression de l'ancienne situation ouvrière dans le cadre qui était alors la sienne ne se limite pas à cette suppression, elle fut reprise et retravaillée jusqu'à appartenir *en propre* au nouveau paradigme de la racialisation tenant à la restructuration du mode de production capitaliste durant les années 1970, c'est-à-dire qu'elle appartient aux nouvelles formes de segmentation, d'achat, de gestion et d'exploitation de la force de travail.

Dans le capitalisme, tel qu'il ressortit de la restructuration, la classe capitaliste achète pour son usage global une totalité de travail - par l'intermédiaire de l'Etat ou d'organismes paritaires, et de plus en plus d'organismes privés dont c'est la fonction - et en complète la valeur selon l'usage qu'en fait tel ou tel capitaliste, le salaire devient non le paiement d'une force individuelle à partir d'elle-même, mais une quote-part de la valeur générale de la force de travail disponible. La force de travail est alors présumée comme propriété du capital, non seulement formellement (le travailleur a toujours appartenu à toute la classe capitaliste avant de se vendre à tel ou tel capital), mais réellement en ce que le capital paie sa reproduction individuelle *en dehors même de sa consommation immédiate qui pour chaque force de travail est accidentelle*. Le capital n'est pas soudain devenu philanthrope, dans chaque travailleur il reproduit quelque chose qui lui appartient : la force productive

⁹ Une partie importante de cette question a été abordée dans le chapitre « Les nouveaux visages du welfare »

générale du travail devenue extérieure et indépendante de chaque travailleur et même de leur somme. Inversement, la force de travail directement en activité, consommée productivement, voit son travail nécessaire, lui revenant en fraction individuelle, défini non par les besoins exclusifs de sa propre reproduction, mais en tant que fraction de la force de travail générale (représentant la totalité du travail nécessaire), fraction du travail nécessaire global. *Il tend à y avoir péréquation entre revenus du travail et revenus d'inactivité.*

Plus cet achat est global, plus le travailleur précarisé, flexibilisé, chômeur à temps plein ou partiel, fait face au capital comme simple individu dans la nudité de son « employabilité ». Plus l'achat est global, plus la compétition se déchaîne sur le « marché de l'emploi », plus le salaire s'individualise et se « mérite », plus les ségrégations sociales, urbaines, scolaires, culturelles peuvent se cristalliser en discriminations raciales. Les critères d'« employabilité » *font corps* avec le travailleur dont toutes les caractéristiques sociales deviennent des qualités qui lui sont inhérentes *en tant que personne*. Plus l'achat est global, plus les segmentations sont présupposées et attachées aux individus qui doivent se présenter sur le marché pour ce qu'ils sont parce que ce qu'ils sont a déjà été défini comme élément de ce qui a été globalement acheté.

A la fin des années 1970 / début années 1980 (concomitance des grèves de l'automobile et des Marches sur laquelle nous n'insisterons jamais assez), deux phénomènes sociaux se rencontrent. D'une part, la fin de l'identité de l'immigré par le travail à laquelle se substitue la culturalisation de celui-ci et de sa descendance (leur présence irréversible) et, d'autre part (les deux ne sont sans liens, mais aucun n'est la cause de l'autre), la restructuration du mode de production capitaliste, la mise en place d'un nouveau paradigme de l'achat-vente de la force de travail, de sa précarisation et flexibilisation généralisée, la transformation des types d'emplois avec une désindustrialisation relative. Ce nouveau paradigme *fixe* la culturalisation qui devient essentielle et le marqueur des modalités d'utilisation de ceux et celles qui sont ainsi désigné.e.s. L'immigré n'est plus défini par le travail qu'il occupe, sa « présence transitoire », sa marginalité dans la société française qui le laissait quasi extérieur à la plupart des aspects de la vie sociale, culturelle et associative sans parler de la vie politique. C'est maintenant ce marqueur qui, quoi qu'il fasse lui colle à la peau, qui définit les emplois qui seront les siens, sa discrimination résidentielle, scolaire, la pression administrative et policière. Il est « d'ici », mais à tout moment on peut revenir sur le code de la nationalité, déposer des projets de loi sur la double nationalité qui n'aboutissent pas mais existent cependant, promulguer des mesures instituant la « double peine », créer un débat national sur « l'identité française », investir un Comité de sages sur la laïcité. Tout cela crée une suspicion, une instabilité et une discrimination aussi constantes les unes que les autres dont la situation des sans-papiers est le modèle paroxystique.

La bascule des années 1980

2) Les nouvelles modalités du « marché du travail » et les luttes des « sans-papiers » de 1996 à 2018

Les « sans-papiers » représentent une faible part de la main-d'œuvre racisée, cependant l'analyse de leur situation et de leurs luttes depuis 1996-1997 est une manière pertinente de saisir comment le passage du travail à la culturalisation que nous avons suivi devient *une culturalisation par et dans le travail*.

a) Le mouvement de 1996-1997

Partir de la lutte des sans-papiers en 1996-1997, c'est en poser immédiatement la problématique générale, la dualité interne, la dynamique, les limites, mais aussi les différences avec les luttes des *travailleurs* sans-papiers à partir de 2006 jusqu'à aujourd'hui, au printemps 2018.

En 1996, le mouvement naît dans les foyers, en particulier ceux de Montreuil, qui avaient déjà été le cadre de mouvements de grèves des loyers. Des célibataires, mais aussi des familles (présentes aussi dans les foyers) décident qu'il y en a assez des conditions imposées par la clandestinité. Ils cherchent un appui du côté de SOS-Racisme mais, à la suite d'une rencontre au sortir d'une permanence de SOS, des hommes sont interpellés par la police, ce qui déclenche le mouvement : cinquante hommes feront la grève de la faim, entourés par les familles.

Dès ce moment là, le mouvement est pris en tenailles entre son extension massive contenue dans la simple sortie de la clandestinité, le « tous à la lumière » qui sera une constante de la lutte, et la revendication, tout aussi essentielle et constitutive de la lutte, consistant à « demander des papiers » ce qui impose de reconnaître l'Etat, avec ses critères (non encore formulés sous l'appellation anodine et humainement monstrueuse d'« immigration choisie »), comme interlocuteur. Le lendemain de l'occupation de l'église St Ambroise (le 19 mars 1996), des centaines de sans-papiers affluent pour participer au mouvement et sont refoulés à l'entrée : « plus de place ». Malgré cela, au lendemain de l'évacuation par la police de St Ambroise (23 mars), alors que les grévistes sont momentanément au gymnase Japy, plusieurs centaines d'Africains et de Maghrébins tentent de se joindre au mouvement. La mayonnaise du « tous à la lumière » est en train de prendre, en même temps que les grévistes, utilisant les organisations humanitaires et anti-racistes les plus diverses comme des « prestataires de services », enferment leur revendication dans la logique de ces organisations : les critères, la constitution de dossiers, la recherche d'appuis politiques.

Dans les quelques jours d'errance à la suite de l'évacuation policière de St Ambroise, cette dualité du mouvement s'est cristallisée sur un enjeu pratique immédiat :

quel nouveau lieu choisir ? La taille de celui-ci, sa plus ou moins grande possibilité de clôture, la nature de son « propriétaire » étaient des enjeux de la lutte. Le choix d'une nouvelle église contre la fac de Jussieu entérine le repli du mouvement sur une pratique restreinte de la revendication des papiers, à l'encontre de la propre généralité de cette revendication apparue dans la rapide agrégation d'autres clandestins autour de ceux de St Ambroise et dans la manifestation qui, de la place de la Nation, se dirige de nuit vers le centre de rétention de Vincennes. Manifestation durant laquelle, contre la tendance à la particularisation de la situation de clandestin est posée la généralité que représente la situation de clandestin dans les rapports qui se mettent en place entre prolétariat et capital : la situation de clandestin comme « laboratoire » de la précarité et de la flexibilité générales. A ce moment, la réponse de l'Etat est au niveau de cette généralisation : dans l'avertissement donné à toute la population immigrée (légal ou clandestine) au travers de la vaste et très violente ratonnade de Belleville.

Si le caractère massif de cette lutte pouvait être un enjeu c'est qu'il ne s'agissait ni de « solidarité », ni d'un simple procès quantitatif laissant subsister telle quelle sa nature. Ce sont les transformations, par rapport aux années 1960, dans la composition et la production d'une force de travail étrangère qu'il faut brièvement considérer pour comprendre cet enjeu. Nous partirons du texte de Charles Reeves, *L'immigré et la loi de la population dans le capitalisme moderne* (« L'oiseau-tempête », automne 1997), texte qui rend compte du livre de l'universitaire américaine, Saskia Sassen : *The mobility of labor and capital* (Cambridge University Press, 1994).

Au travers des politiques dites « d'ajustements structurels » menées par le FMI ou la Banque Mondiale, le capital *produit* l'offre et la demande de force de travail, ne se contentant pas d'aller la chercher. Les immigrés actuels sont les enfants de ces politiques créant un nouveau cadre pour la mobilité des travailleurs. S'il est exact que la mobilité du capital a toujours créé les conditions de la mobilité de la force de travail, cela n'empêche que la problématique actuelle est la *nouvelle version* d'une vieille question : « Dans la phase actuelle du capitalisme, la place d'une société dans l'internationalisation de la production détermine sa place sur le marché mondial de la main-d'œuvre. On a toujours expliqué l'émigration par le manque de développement. Si cela a pu être vrai, ce ne l'est plus. La phase actuelle du capitalisme voit apparaître un lien direct entre l'internationalisation de la production et les migrations internationales. Dans les années 70, le fort flux d'investissements vers les pays pauvres va accélérer cette internationalisation. Sassen montre que les pays vers lesquels l'industrie américaine a exporté la production furent précisément ceux qui sont devenus les principaux exportateurs de main-d'œuvre vers les Etats-Unis : Mexique, Philippines, Corée du Sud et Chine. On aboutit ainsi à la deuxième conclusion : l'investissement de capitaux étrangers crée à la fois des emplois et les conditions d'une nouvelle émigration. A la recherche de coûts de production toujours plus bas, les multinationales ont déplacé vers les pays pauvres l'agriculture intensive et les

industries d'exportation grosses consommatrices de main-d'œuvre. Ces investissements ont déstructuré les sociétés traditionnelles et leurs économies, provoquant de massives migrations rurales et, surtout, la prolétarianisation des jeunes femmes. Cette prolétarianisation est à la base de la déstabilisation des sociétés pauvres et patriarcales, provoquant le chômage des hommes et créant une réserve de main-d'œuvre susceptible d'émigrer. » (Charles Reeves, *op. cit.*). Sur cette base, dans les métropoles capitalistes, « le développement des secteurs à bas salaires et de l'économie souterraine n'est pas le signe d'un déclin mais, tout au contraire, la manifestation du nouveau dynamisme capitaliste. Désormais conclut-elle : "*Des postes de travail déqualifiés peuvent faire partie des secteurs les plus modernes de (la nouvelle) économie et des secteurs arriérés de cette même économie être porteurs de sa croissance*". (Sassen, *op. cit.*). Prenant les exemples de l'électronique en Californie et du prêt-à-porter à New-York, Sassen montre que "plusieurs régions des pays hautement industrialisés sont redevenues compétitives avec les zones industrielles du tiers-monde pour ce qui est du placement d'investissements directs, aussi bien étrangers que nationaux." Après avoir été décentralisée, une partie de la production manufacturière revient dans les pays développés : avantages techniques, politiques protectionnistes, proximité des grands marchés, coûts de l'instabilité politique et sociale dans le tiers-monde. Mais à cela vient s'ajouter "la présence, dans les vieux centres capitalistes, d'une nouvelle main-d'œuvre immigrée bon marché et malléable, parfaitement adaptée aux nouvelles formes d'exploitation et de production manufacturière. (...) C'est l'apparition d'un marché mondial de la main-d'œuvre qui a créé les conditions de l'essor des migrations transnationales. En même temps, la consolidation des Etats a permis de contrôler ces migrations dans un cadre national, produisant une force de travail à statut séparé. (...) Partout, dans les pays développés, on révisé les politiques d'immigration de façon à accentuer cette séparation *en rendant plus fragile le statut légal de l'immigré, voire en le niant. L'immigration à statut permanent ne répond plus aux besoins actuels de la valorisation du capital.* Les Etats essayent donc d'institutionnaliser une immigration tournante, dont l'insécurité est la condition normale." (Sassen) » (Reeves, *op.cit.*).

Reeves, commentant Sassen poursuit : « Dans le capitalisme, le mouvement des travailleurs se fait selon les conditions de vente et d'achat de la marchandise force de travail. Comme celui des capitaux, ce mouvement n'est "libre" que dans le cadre des lois du marché. Aujourd'hui, la précarisation de la condition d'immigré est la forme la plus libre que prend la circulation des hommes en tant que marchandises. Cela étant il importe de voir que dans les pays développés *la refonte des politiques d'immigration est menée de pair avec la réforme de l'Etat-providence* (souligné par nous). (...) S'attaquer au salaire social n'a de sens que dans la mesure où cela entraîne la baisse du salaire direct. La "mise à plat" de l'ancienne législation du travail, l'éclatement des garanties de l'ancienne classe ouvrière et la précarisation du statut de l'immigré sont autant de mesures permettant de créer une

nouvelle réserve de main-d'œuvre à bon marché. (...) Des secteurs dynamiques du capitalisme sont désormais demandeurs d'une immigration de type nouveau, précaire, malléable et avec un minimum de droits formels. L'Etat français doit donc établir une nouvelle politique d'immigration correspondant aux besoins actuels de l'exploitation. (...) La perte d'influence du capitalisme français en Afrique peut enfin permettre à l'Etat de réviser ses politiques d'immigration, les libérant des contraintes d'Etat à Etat, établies à la décolonisation. » (*idem*).

Dans la situation du travailleur immigré clandestin c'est la situation générale actuelle du rapport entre le capital et la force de travail qui se trouve poussée à son paroxysme. Toute forme « traditionnelle » du contrat de travail n'a bien évidemment pas disparu, surtout dans les régions anciennement industrialisées, mais ce n'est plus celle-ci qui fait sens quant à la relation actuelle sur le marché du travail et aux modalités de l'exploitation. Internationalisation du marché du travail, dérégulation de ce marché, démantèlement de l'Etat-providence, travail au noir, clandestinité, précarité, flexibilité forment une totalité dont nous avons montré l'impact comme disparition de l'identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital. Les secteurs encore « protégés » du salariat ne sont pas appelés à disparaître, mais leur sens n'est plus en eux. Ils ne sont plus eux-mêmes qu'un segment particulier dans la segmentation générale de la force de travail. En outre, cette classe ouvrière « stable » des pays anciennement industrialisés ne peut être considérée seulement en rapport à la fraction précarisée des pays où elle réside, mais par rapport à l'ensemble de *la classe ouvrière mondiale dont elle est une fraction*. Il est devenu impossible d'opposer le droit du travail très élaboré des pays développés à la « jungle » des pays pauvres, et de conclure que le premier serait menacé par la seconde. *Ce n'est pas l'arrivée de main-d'œuvre étrangère « clandestine » qui dérègle le marché du travail, c'est la dérèglementation qui est le moyen le plus sûr d'attirer la main-d'œuvre étrangère.*

La nouvelle articulation entre « centre » et « périphérie » qui se met en place dans les années 1980, et qui se structure alors autour de la question de la dette, produit le rapport entre capital et travail comme mondial, et ce caractère mondial non comme un état de fait s'imposant à la suite d'un élargissement quantitatif du marché mais comme le produit qualitatif d'une rupture. « Dès lors que les pays du Sud sont contraints, par leurs riches créanciers, d'exporter pour rembourser la dette, on voit mal comment ils pourraient renoncer au seul avantage comparatif dont ils disposent (...) Et l'on découvre que le salarié d'entreprise, loin d'être le modèle dominant de la société capitaliste, fait figure d'exception, localisée et provisoire, dans un système qui partout et toujours a privilégié les formes les plus brutales d'exploitation de la force de travail. » (*Le Monde Diplomatique*, janvier 1997, Dossier : *Dans les laboratoires de l'exploitation*). On ne peut considérer la segmentation raciale de la force de travail dans les aires centrales sans la considérer comme un moment de la mobilisation mondiale de la main-d'œuvre disponible. Il n'y a plus d' « armée de réserve » mais une force de travail globale à disposition sur laquelle l'historicisation hiérarchique des sociétés inhérente au mode de

production capitaliste (voir seconde partie) joue à nouveaux frais et reconfigure les segmentations raciales.

Les analyses les plus courantes de cette mondialisation du marché du travail voient une contradiction entre celle-ci et la tendance générale à la « fermeture des frontières » et résolvent cette « contradiction » dans la nécessité politique, plus ou moins hypocrite, soit de répondre à la xénophobie ambiante, soit de la susciter. Si l'on considère la mondialisation du marché du travail non comme une uniformisation mais comme une segmentation, la « contradiction » s'évanouit ; la « fermeture des frontières » devient un élément fonctionnel de cette mondialisation. Il paraît de plus en plus évident que la sur-réglementation¹⁰ de la mobilité de la main-d'œuvre est, en fait, une dérèglementation : elle fabrique du clandestin plus qu'elle ne limite l'entrée de main-d'œuvre étrangère sur un territoire national et la discipline. A ce jeu là, les mesures récurrentes de régularisation ne sont pas tant une soupape à des situations sociales devenant explosives (elles le sont en partie) mais surtout rétablissent, à intervalles plus ou moins réguliers, la situation antérieure et réactivent l'appel à de nouveaux clandestins au fur et à mesure que la situation dans la segmentation de la force de travail que représentait le clandestin tend à mettre en forme la condition générale. « A mesure que les frontières nationales feignent de se fermer, les frontières de la légalité reculent : censés être des exceptions strictement encadrées, l'emploi intérimaire et les contrats à durée déterminée se généralisent, tandis que le budget public multiplie ses libéralités aux entreprises sous forme de dégrèvement fiscaux, au nom de la lutte contre le chômage » (*Le Monde Diplomatique*, *idem*). Ne plus s'embarrasser du droit du travail est devenu la règle : « la précarisation généralisée n'est pas le produit d'importation d'un tiers-monde supposé archaïque, mais il y a lieu de penser qu'elle est un effet des stratégies monétaires occidentales considérées comme les plus "modernes" par les institutions de Bretton Woods. » (*idem*). Stratégies qui, si elles créent l'offre de main-d'œuvre à la périphérie, en créent simultanément la demande dans les métropoles capitalistes. Comprise dans la structure d'ensemble de la restructuration, la mondialisation du marché du travail n'est qu'une des formes élaborées de la disparition de l'identité ouvrière dans laquelle le clandestin est le représentant d'une nouvelle segmentation racisée de la force de travail.

Limiter cette mondialisation au seul rapport entre « centre » et « périphérie » serait ne pas la comprendre comme une mondialisation réelle : l'essentiel des

¹⁰ Nous suggérons au lecteur de nationalité française d'aller sur les sites officiels pour essayer de remplir les formulaires Cesda (Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile, institué le 24 avril 2004) relatifs à une APS (Autorisation provisoire de séjour) et ensuite de demander une aide auprès de l'ASP (Agence des services et de paiement). Lors de la vague de grèves des travailleurs sans papiers entre 2008 et 2010, un accord du ministère du travail et de la CGT permettait de demander une ASP K ; après une heure de recherche, il nous a été impossible de trouver sur aucun site ministériel ce qu'était une ASP K.

mouvements migratoires de main-d'œuvre (légaux ou clandestins) se fait entre les « pays pauvres » eux-mêmes. On ne la comprendrait pas comme une mondialisation réelle car on ne la ferait, à nouveau, résulter que de la simple rencontre entre pays pauvres et pays riches, pauvreté et richesse devenant en eux-mêmes la cause et l'explication de ces mouvements. On aurait une rencontre et non l'une et l'autre (pauvreté et richesse), dans leur spécification historique, comme particularisation d'une même totalité qui est le marché mondial de la force de travail dont la substance est la flexibilisation et précarisation *générales* du rapport du travail au capital. Dans la mondialisation de la valorisation du capital, qui est la forme empirique la plus générale que prend la restructuration du rapport entre travail et capital dont la dynamique est dans l'extraction de plus-value sous sa forme relative dépassant ses limites antérieures (cf. note 2), les « pays pauvres » sont mis en concurrence pour produire des biens manufacturés et agricoles au meilleur compte. Ce ne sont pas les « traditions » de ces derniers qui expliquent le recours toujours plus grand au travail irrégulier, mais bien les exigences de la structure d'ensemble la plus récente de la valorisation du capital (contre les thèses dualistes, toutes les analyses les plus pertinentes de l'économie souterraine en Afrique ou en Asie du sud insistent sur la connexion entre celle-ci et les pôles exportateurs). « Outre la surexploitation des enfants et des femmes, les transferts massifs de main-d'œuvre au sein du monde sous-développé jouent un rôle à côté duquel notre propre immigration est une goutte d'eau dans l'océan. Les migrations interasiatiques, principalement féminines, évaluées à 35 millions de personnes, sont en progression constante, en dépit des mesures protectionnistes prises par la plupart des pays destinataires." (*Le Monde diplomatique*, *idem*). « En dépit » ou plutôt devrait-on dire « par l'intermédiaire » de ces mesures qui, déstabilisant cette main-d'œuvre, en créent la demande et en suscitent l'offre.

Là où elle ne peut être légalement créée, la situation de « clandestin » est produite par d'autres moyens, mais toujours dans la même structure mondiale du marché du travail et toujours opérant sous une infériorisation raciale du migrant, même national. « Au Brésil, dès les premiers travaux de construction de la nouvelle capitale Brasília, l'Institut national d'immigration et de colonisation (INIC), créé en 1957, se donnait pour but de maîtriser les flux internes de main-d'œuvre ; dans ce même pays dans les années 90, les autorités des régions les plus riches font tout ce qu'elles peuvent pour empêcher la stabilisation des migrants que leurs industries attirent. Peu armées juridiquement - puisque la libre circulation y est de droit -, elles ont recours à toute une série de subterfuges, tels que l'intimidation des migrants lors de leur arrivée dans les gares routières, le strict contrôle de l'accès au logement et à la protection sociale ou diverses autres brimades. » (*idem*). Mêmes dispositions en Chine dans les régions côtières dont Shanghai offre le meilleur exemple. « Pour intégrer le pays dans la mondialisation et bénéficier de l'avantage comparatif que confère à la Chine une main-d'œuvre inépuisable, l'Etat réformateur a libéralisé de fait le marché du travail. Pour cela, il a assoupli le *bukou* (système de passeport interne sous Mao qui fixait les gens à leur lieu de résidence) et

favorisé les flux migratoires ruraux vers les zones de production à l'exportation et l'industrie du bâtiment » (*Le Monde Diplomatique*, août 2000¹¹). Mais : « Tous les jours devant la gare, des milliers de migrants ruraux sont massés. Ils attendent dans l'espoir que les agents recruteurs des entreprises de construction leur proposent un emploi. Combien sont-ils? Plus de trois millions selon les estimations courantes. Sans doute plus encore si l'on compte tous ceux qui ne se sont pas déclarés auprès des autorités. (...) Objet du mépris ou de l'indifférence des citadins de souche, étroitement surveillés par les autorités grâce au système des permis temporaires de résidence récemment mis en place et au quadrillage des villes par les comités d'usine et de quartier, ces migrants côtoient les habitants "légaux" sans jamais cohabiter. » (*idem*).

La prise en compte de cette production de « clandestins » par d'autres moyens est essentielle pour saisir toute l'ambiguïté et la limite, sous sa forme juridique et humanitaire, que présente nécessairement la revendication des papiers, de la légalisation. C'est simultanément le refus, dans le refus de la situation juridique de clandestin, de ce qui est la substance même de la clandestinité, la précarisation généralisée de la force de travail sous la forme du marché mondial de la main-d'œuvre ; mais refus de cette précarisation généralisée posée comme une *contrainte juridique particulière*. C'est pour cela que la revendication de la libre circulation est un leurre.

Dans le mode de production capitaliste, la libre circulation, le marché du travail mondial est toujours segmenté. La généralisation de la précarité implique un libre marché du travail « bâtard ». La marchandise force de travail ne peut être épurée de sa détermination historique (par nature). Le clandestin est le secret de la généralisation de la précarité et de la flexibilité mais *en tant que clandestin* (en tant que particulier). La totale libre circulation est une abstraction théorique en ce qui concerne le marché du travail et, comme revendication, elle est contrainte de se parer d'atours humanitaires pour faire oublier qu'il ne s'agit que de la libre circulation d'une marchandise particulière, la force de travail. En cela c'est une revendication qui, par nature, ne peut qu'être prise dans les constantes reformulations des politiques d'immigration et se situe sur leur terrain quand elle croit en sortir.

Dans *Chroniques d'un mouvement* (brochure de SCALP / Reflex sur la lutte des sans-papiers de 1996-1997), le texte d'Alain Morice, anthropologue au CNRS, fait (un peu involontairement) le tour de la question.

Après avoir critiqué les effets pervers, les ambiguïtés et l'aspect fondamentalement irréaliste de toutes les lois de réglementation de l'immigration, après avoir affirmé contre Patrick Weil l'impossibilité de « trier » le « bon immigré » du

¹¹ Depuis, il semblerait que la main-d'œuvre ne soit plus aussi « inépuisable ».

« mauvais clandestin » et avoir tordu le cou au fantasme de l'invasion, au mythe de la coopération sous forme de l'aide au développement, et au leurre de l'intégration, l'auteur se montre résolument favorable à la « libre circulation ». Il y est favorable au nom de la démocratie, de la liberté, de la lutte contre le racisme et contre le risque de « régression de l'esprit civique chez les fonctionnaires... » (*op.cit.*, p.93). Il y est favorable car les lois restrictives « rendent plus chimérique encore l'idéal républicain d'intégration ». Jusque là on ne dépasse pas la soupe du démocratisme radical habituelle à l'époque. Là où Morice va plus loin c'est quand il ne craint pas d'aborder les conséquences de la libre circulation « sur le monde du travail », question qu'il qualifie de « délicate et épineuse ». Après avoir très brièvement évoqué une première hypothèse dans laquelle, devenus citoyens à part entière, les immigrés se lanceraient dans une « reconquête des droits sociaux » provoquant une « hausse du prix du travail », il s'attarde sur une seconde hypothèse beaucoup moins réjouissante.

« L'offre accrue de bras mettrait les employeurs en position favorable pour négocier les salaires à la baisse, ce qu'ils ne pourraient obtenir cependant que de deux manières : soit par une expansion correspondante du travail au noir, soit par une action visant à mettre en cause le droit actuel du travail, et notamment le salaire minimum garanti. De ce point de vue, l'ouverture des frontières laisserait l'ordre des choses actuel en l'état et n'aurait pour effet qu'une accélération du processus de précarisation de la main-d'œuvre, lequel "envahit" plus sûrement la société française que les immigrants. (...) Subsistent deux options complémentaires qui, de même, se font jour dès maintenant avec une telle insistance qu'on en vient à se demander si réellement l'irruption de nouveaux migrants y changerait quoi que ce soit. D'une part, il s'agirait de se tourner vers des gisements de main-d'œuvre que le sous-emploi met dans une situation particulièrement défavorable. Si le patronat a renoncé à tout espoir de mettre au travail certaines catégories (notamment parmi les jeunes marginalisés des quartiers pauvres), il lui reste la possibilité, notamment grâce au progrès de la théorie du travail à temps partiel et grâce à une législation particulièrement souple (et pas même respectée) de l'apprentissage, de se tourner vers les femmes et les enfants. (...) A ces gisements nouveaux s'ajoutent les marchés captifs de travailleurs au sein même des communautés immigrées : la sous-traitance aux façonniers chinois a ainsi permis de contenir les coûts de production dans le secteur de la mode... (...) D'autre part, il resterait à s'en remettre au législateur pour accélérer le processus de « déréglementation » en cours (qui est en fait une sur-réglementation par ajouts dérogatoires successifs au Code du travail) : encadrée par un recul du droit, une pression migratoire accrue serait alors une aubaine permettant une diminution progressive de l'écart entre le prix du travail ici et dans les pays dominés. » (*op. cit.*, pp. 101-102)

Si l'auteur en déduit alors une proposition capitale : *il est impossible d'isoler une question migratoire*, il néglige que s'il est impossible de « l'isoler » dans le « processus de déréglementation », cela n'empêche qu'il est *nécessaire* de la *spécifier* dans ce même

processus. En outre, il ne va pas jusqu'à dire que le problème réside dans la revendication de la libre circulation elle-même.

Si l'étude de Morice est très intéressante, c'est qu'en étudiant l'hypothèse de la « libre circulation », ce qu'il met à jour, au delà de sa forme juridique, c'est le cœur de la situation de clandestin que l'abolition de la particularité juridique n'abolirait pas et même étendrait (cf. le Brésil ou la Chine). La revendication de la libre circulation, comme celle des régularisations, sont nécessaires mais elles formalisent les limites de ce qui les pousse sur le devant de la scène, c'est-à-dire le contenu général de précarisation du rapport entre le travail et le capital. Emettre de telles revendications en les croyant, les présentant et les pratiquant comme contraire à « l'ordre capitaliste », c'est se condamner à ne pas dépasser cet ordre. Elles ne sont que dans un antagonisme interne et lié avec les lois restrictives qui, nécessitant de colmater les brèches qu'elles mêmes ouvrent, ont dans la régularisation et la libre circulation leur opposition interne, elles replient la question générale sur une question juridique et la renversent dans cette problématique. Quand Patrick Weil est contre la libre circulation (rapport à la fondation St Simon : *Pour une nouvelle politique d'immigration*, novembre 1995), les propositions qu'ils formulent sont, de fait, celles qui résulteraient d'une application de la « libre circulation ». En un mot, nul besoin de la « libre circulation », si par des mesures juridiques et réglementaires on peut parvenir au même résultat de dévalorisation de la force de travail. Pour Weil, la principale nécessité est de « briser des tabous et des réglementations » pour substituer les travailleurs résidents aux étrangers irréguliers sur le marché du travail. Il faudrait que les employeurs aient « intérêt » à offrir des « travaux à des chômeurs, à des jeunes, à des étudiants plutôt qu'à des illégaux ». Le dispositif se complèterait d'exonérations de charges sociales et fiscales. « Ce qu'il propose ainsi, conclut Morice, c'est donc un alignement du coût du travail moyen sur celui du travail clandestin (...) ce ne serait rien d'autre que le blanchiment généralisé du travail au noir... » (*op. cit.*, p. 97). Ce que très pragmatiquement, au moment de la lutte des clandestins avait tenté de mettre sur pied Fabien Oaki, PDG des magasins Tati : « On fait travailler des Chinois alors que des milliers de jeunes de banlieues traînent toute la journée sans rien faire. J'avais fait une proposition de zone franche au ministère de l'intérieur pour créer des ateliers de textile en banlieue. Elle est restée lettre morte. » (*Le Figaro*, 17 septembre 1996). La précarisation juridico-économique des immigrés clandestins n'est que la manifestation extrême d'une évolution générale, mais tout le problème de la dynamique et simultanément de la limite de la lutte des sans-papiers en France en 1996-1997 tenait précisément dans le trait d'union que comporte l'expression juridico-économique, le diable est toujours dans les détails.

Avant que, dans cette séquence du milieu des années 1990, ne l'emporte l'aspect juridique et humanitaire de la lutte des sans-papiers, qui fut sa limite, nous avons montré

sous quelles formes, dans ses débuts, s'était manifestée la dynamique de ce mouvement ; nous pouvons maintenant y revenir d'une façon beaucoup plus substantielle.

Dans la nouvelle problématique de la mobilité du travail et du capital, la situation de clandestin peut renfermer la généralité du rapport entre force de travail et capital *contre sa propre particularité*. La lutte des sans-papiers révéla et attaqua *la situation de prolétaire maintenant* (dans le mode de production capitaliste, « faire voir les choses » c'est déjà la lutte de classe : fétichisme, réification, idéologie sont des réalités). Mais, dès ce milieu des années 1990, revendiquer de ne plus être clandestin ne pouvait signifier la possibilité d'être un « prolétaire ordinaire » : dans l'existence même du clandestin, c'est le prolétaire ordinaire qui était en voie de disparition et la suppression du clandestin (formellement : « les papiers ») signifiait la généralisation de sa situation substantielle (contenu). Mais si la lutte contre l'érection du contenu de la clandestinité en situation globale de la classe ouvrière (pas tous individuellement, mais structuration du rapport d'ensemble de la vente de la force de travail) était l'horizon du mouvement, c'était bel et bien la « clandestinité » dans toute sa contrainte immédiate qui manifestait cet horizon. La situation particulière de clandestin dans sa particularité cherchait à se nier non comme particularité car en tant que telle elle était produit de la totalité mais - et c'était là le problème et la limite intrinsèque de la lutte des sans papier - en tant qu'*en-dehors* de la situation générale. Elle n'était plus posée que comme situation juridique. Il y avait eu renversement. C'est une constante des luttes de sans-papiers que la différence de situation juridique, qui n'est qu'une différenciation produite à l'intérieur et de par la situation générale de la force de travail, devient le critère de distinction à l'intérieur de la segmentation de cette même force de travail, d'autant plus que ce critère de distinction juridique met en œuvre des catégories raciales et pourrit la vie des gens.

A la différence de la période 2006-2010, dans la phase de 1996-1997, c'est dans les catégories bien répertoriées de l'antiracisme, de l'immigration et de la clandestinité que les « soutiens » spécialisés dans ces domaines (quelle que puisse être par ailleurs l'efficacité de leurs interventions) ramèneront la lutte des sans-papiers, dans la mesure où elle portait spontanément elle-même cette limite. Cependant, la situation de clandestin et de travailleur précaire ne prédispose pas facilement à concevoir chômage et précarité comme des accidents et des scandales du droit du travail. La volonté de faire de la lutte des sans-papiers un prolongement politique radicalisé du mouvement de décembre 1995 fut un échec, la mayonnaise ne prit pas. Lorsque Madjiguène Cissé lance, le 26 août 1996, à la Bourse du travail : « Nous formons une même communauté sociale de destin », l'alliance avec les syndicats, malgré les bonnes paroles des directions, se heurte au fait que, par rapport à ce que représentent encore les syndicats dans la classe ouvrière en France, cela n'est pas vrai. « Au sein même des syndicats les plus engagés aux côtés des sans-papiers, CGT et SUD en tête, cet engagement est contesté par des militants de base qui trouvent qu'on en fait trop, au détriment des priorités de la rentrée sociale. » (Mogniss H. Abdallah, in « Sans-papiers, chronique d'un mouvement », Co-édition IM'média / Reflex,

1997). Alors s'engage, par exemple, entre Madjiguène Cissé et Louis Viannet (secrétaire général, à l'époque de la CGT) un dialogue de sourds dans lequel chacun se trompe soi-même en cherchant à tromper l'autre. Dans une lettre à la première (publiée dans *Le Peuple*), Louis Viannet souhaite plein succès à la manifestation du 28 septembre 1996, à laquelle il ne peut participer « pour des raisons familiales », « tout en percevant au fil des jours, combien le durcissement de la situation économique et sociale tire les préoccupations de nos militantes et militants sur les dossiers lourds de la défense de l'emploi, du service public, de la protection sociale, dossiers qui interfèrent avec la situation des sans-papiers ». Dans sa réponse Madjiguène Cissé assure que les sans-papiers sont, « avec les militantes et les militants de votre confédération, les artisans les plus motivés et les plus décidés » pour la défense de l'emploi, du service public, de la protection sociale. « Notre lutte n'est pas une alternative à celle des travailleurs français. C'est la même. » Et elle conclut : les sans-papiers « assurent de leur militante et active solidarité tous les mouvements des travailleurs précaires, des chômeurs, des "exclus", de tous les travailleurs quelle que soit leur situation : défendre des intérêts communs c'est marcher tous ensemble. » (in Abdallah, *op. cit.*). Au même moment, la CGT fait siennes les propositions des médiateurs repliant la lutte sur le terrain juridique et humanitaire, contre la « régularisation globale » qui, seule par sa massivité, assurait la dynamique du mouvement tout en en portant, de façon inévitable, en tant que « régularisation », la limite. A la différence de ce qui va se passer entre 2006 et 2010 où la lutte des sans-papiers devient une forme particulière de conflit du travail, en 1996-1997, la syndicalisation des sans-papiers, bien que sans cesse évoquée, n'a jamais été suivie d'effet. Cette impossible jonction avec ce que représente dans la classe ouvrière le syndicalisme en général témoigne non d'un échec mais de la dynamique même du mouvement : le refus, dans le refus de la situation particulière de clandestin, de la situation générale des formes actuelles d'exploitation de la force de travail. Une fois celles-ci réalisées, une lutte de sans papiers ne sera plus qu'un conflit du travail « original » mais dont l'« originalité » irréductible mine, comme on le verra plus loin, la « banalité ».

On peut voir les choses de façon générale mais abstraite : « Cette main-d'œuvre (les sans-papiers) sert de transition en attendant que les acquis sociaux du monde du travail aient été éliminés par le processus de dérégulation. Les sans-papiers sont en conséquence un terrain d'expérimentation de statuts entièrement précarisés ensuite généralisés en totalité ou en partie à l'ensemble des salariés. En ce sens, les sans-papiers font effectivement partie du monde du travail et leur stratégie de rechercher une jonction avec le « mouvement social » est pertinente. En fait ils constituent la partie la plus précaire de la classe ouvrière. Il existe en effet une base objective d'intérêts communs pour que cette stratégie puisse se transformer en réalité, à condition bien sûr que les conditions de prise de conscience puissent être réunies. » (Saïd Bouamama, in *Chroniques*

d'un mouvement). Ici, la généralité de la situation des sans-papiers est abstraite pour trois raisons (on ne comprend pas les formes d'existences concrètes de ce général).

D'abord, la précarisation n'est pas comprise comme segmentation, dans sa généralité elle n'est pas particularisée. Ensuite cette généralité, comme généralisation, est une simple extension quantitative qui n'est pas comprise comme rupture historique, restructuration du rapport entre le travail et le capital, engageant en cela des figures historiques du prolétariat différentes pour lesquelles les processus sociaux de racisation sont efficaces. Enfin, à partir de ces deux premières incompréhensions, la précarité n'est pas comprise comme générale en ce qu'elle structure *l'ensemble* du rapport d'achat-vente entre le travail et le capital, mais en ce qu'elle éliminerait purement et simplement ce qui n'est pas elle, c'est encore ici la rupture historique et la segmentation qui disparaissent.

Insistons sur ce dernier point. Dans un rapport publié le 4 septembre 2000 à Washington par l'*Economic Policy Institute* (EPI) dirigé par Robert Reich et Lester Thurow, on peut lire que « la part des emplois stables à plein temps augmente aux Etats-Unis depuis 1995, de 73,6 % à 75,1 % de l'ensemble des emplois. (...) De plus, même si les contributions patronales aux assurances sociales diminuent, la part des emplois couverts par une protection sociale augmente. » (*Le Monde* daté du 6 septembre 2000). Quelle est alors la nature de cette précarité dont on peut dire qu'elle structure tout de même l'ensemble du rapport ? Elle n'est pas seulement cette part de l'emploi que l'on peut qualifier stricto sensu de précaire. Intégrée maintenant dans toutes les branches d'activités elle est bien sûr une « menace » sur tous les emplois dits stables. Dans la région de Las Vegas, les entreprises « high tech » qui se développent autour de l'important complexe de bases militaires imposent la « culture 24 / 7 » (disponibilité 24h sur 24, 7 jours sur 7) qui a cours dans les emplois précaires de l'hôtellerie. *Les emplois stables adoptent les caractéristiques de la précarité* dont principalement la flexibilité, la mobilité, la disponibilité constante, la sous-traitance précarisant l'emploi même « stable » des PME, le fonctionnement par objectifs dans les grandes entreprises. La liste des symptômes de la contagion de la précarité sur les emplois formellement stables est longue : la nécessité d'adapter sans cesse sa qualification aux besoins spécifiques de l'entreprise ; l'imposition de la formation continue comme déstabilisation en continu de la main-d'œuvre ; la déconnexion entre croissance du salaire et augmentation de la productivité au profit d'une connexion entre salaire et revenu du capital qui ne profite bien évidemment qu'aux très hauts salaires et renvoie les autres (emplois « stables » ou pas) au simple jeu de l'offre et de la demande sur le marché du travail où, même une forte demande, ne profite que marginalement au salaire direct car elle se traduit par un allongement de la journée de travail (cf. le rapport de l'EPI), la croissance du salaire devant résulter de cette demande accrue étant transférée vers des formes plus ou moins retorses d'épargne et de capitalisation, la formation du salaire même de « l'employé stable » est soumise à la même règle que celle du précaire, le simple jeu biaisé de l'offre et de la demande et l'« exclusion » de la croissance générale de l'économie et de la productivité ; le « plein emploi » comme rotation accélérée et

organisée, entrecoupée de formations et de périodes de chômage, ce qu'avait tenté d'instituer en France un projet comme le PARE du Medef et de la CFDT ; la substitution pratique de la notion d'employabilité à celle de qualification. La nature de cette précarité en tant que structurant l'ensemble du rapport c'est dans la revivification, sur la base des modifications de l'extraction de plus-value relative, de l'extraction de plus-value sous son mode absolu qu'il faut la chercher.

Si l'on comprend ainsi la précarité comme forme générale du rapport entre le travail et le capital, il n'est plus aussi évident que la stratégie de recherche d'une jonction avec le « mouvement social » était pertinente car, prise de façon non-abstraite, la généralité n'est pas quantitative, elle inclut les discontinuités et les ruptures historiques. Cette recherche de jonction avec les syndicats enferme bien plutôt cette généralité, en la particulier dans les limites de ce qu'elle dépasse, et la nie comme généralité en niant ce qu'il y a de nouveau en elle. C'est dans l'échec de la jonction qu'était la dynamique du mouvement comme, de façon souvent ambiguë, dans sa volonté d'autonomie.

La question de l'autonomie contenait toutes les autres. L'autonomie exprime et revendique simultanément le caractère autosuffisant du mouvement fondé sur ce que la clandestinité enferme comme représentation générale du rapport mondial actuel entre le travail et le capital, mais, en elle-même, *en tant qu'autonomie*, ce qui n'est pas immédiatement le mouvement dans sa particularité est considéré comme *autre* : jonction, soutien, solidarité. Au risque de ne plus chercher ce qui dans la lutte peut être général, comme polarisation des contradictions sociales à un moment, parce qu'elle est devenue purement et simplement un segment particulier devant s'agréger à d'autres segments particuliers. « Les sans-papiers doivent rester maîtres de leur lutte », telle est la proclamation de base de cette autonomie. Elle s'adresse évidemment à toutes les manipulations politiques. C'est quand l'on passe de la proclamation de l'autonomie à la tactique qu'elle contient que les problèmes réels apparaissent. « La résistance à ces pressions (de la gauche, des organisations antiracistes etc., nda) sera fonction de la capacité du mouvement à consolider son autonomie. Plus que jamais les sans-papiers doivent rester maîtres de leur lutte. Le mouvement de solidarité avec la lutte doit se construire à partir des décisions des premiers concernés. Bien entendu, les tactiques peuvent être débattues avec les soutiens mais sur la base du mot d'ordre de "régularisation massive". Le mouvement des sans-papiers ne peut pas seul réunir le rapport de force nécessaire à l'imposition d'une régularisation massive. Il doit donc se préoccuper sérieusement de la construction d'un mouvement de soutien. Celui-ci se construira en premier lieu, avec les associations de solidarité existantes, avec les syndicats et avec les partis politiques déclarant soutenir même partiellement le mouvement. La préservation de l'autonomie permet d'éviter les compromissions, elle ne doit pas pour

autant exclure les compromis sur telle revendication partielle, telle action concrète, telle négociation limitée. (...) Parmi les organisations avec lesquelles un travail est nécessaire il y a en premier lieu les syndicats. » (Saïd Bouamama, op. cit). L'autonomie désigne le refus de la manipulation et la volonté de rester directement maîtres de sa lutte et de ses revendications, c'est-à-dire l'affirmation que la lutte trouve son fondement en elle-même, cependant en considérant l'extérieur comme simplement extérieur elle se condamne à demeurer défensive (accepter ou rejeter tel ou tel soutien) et à poser ses rapports avec cet extérieur en termes de compromissions ou de compromis.

La lutte de classe en général n'est pas autonome et la lutte des sans-papiers en particulier non plus. La revendication et la tactique de l'autonomie appellent le soutien et le soutien appelle le compromis(sion). Que les acteurs d'une lutte ne remettent à personne d'autre le soin de déterminer la conduite de leur lutte, ce n'est pas « l'autonomie », c'est considérer que la société capitaliste est composée d'intérêts contradictoires et de formes de représentations qui, en elles-mêmes, reproduisent les rapports sociaux contre lesquels on est en lutte. C'est avoir une activité qui définit les autres ou les contraints à se définir, c'est considérer que le groupe en lutte ou la fraction de la classe, ou la classe dans son ensemble, n'ont pas leur définition en eux-mêmes, de façon inhérente, mais que cette définition est l'ensemble des rapports sociaux. Etre un clandestin est un rapport social. C'est finalement considérer la société comme totalité organique et activité. L'autonomie est une pratique qui pose la définition sociale d'un groupe comme inhérente à ce groupe, quasiment naturelle, et les rapports définis au cours de la lutte comme rapports avec d'autres groupes pareillement définis. Là où il y a organisme, elle ne voit qu'addition ; là où il y a activité et rapport elle ne voit qu'objet et nature.

Dans le cas de la lutte des sans-papiers, l'autonomie était difficilement évitable. Ce qu'il y avait de général dans leur situation était non seulement une rupture, une opposition, à tous ceux d'où pouvait venir le « soutien » (classe ouvrière « stable »/ syndicats ; immigration légale qui voit dans les sans-papiers sa propre déstabilisation), mais encore sa généralité passait par une forme bien particulière relevant non strictement d'une logique de classe (donc mobile et contingente par rapport à l'individu) mais d'une logique rigide et juridique, relevant du droit : l'irrégularité, l'absence de papiers. Si bien qu'il semblait suffire d'abolir cette particularité pour abolir ce qu'il y avait de général en elle.

Le « Troisième collectif » dans lequel se trouvaient les membres du collectif « Des papiers pour tous » marqua dans le mouvement le point extrême atteint par celui-ci en tant que « mouvement autonome ». Le collectif naquit précisément du rejet par les sans-papiers expulsés de St Ambroise de la tactique de pourrissement du mouvement et de sélection entre les « bons » (juridiquement et politiquement négociables) et les « mauvais » dossiers pratiquée par SOS-Racisme qui les baladait de locaux en locaux toujours plus exigus où les trois cents ne pouvaient demeurer ensemble.

Le Troisième collectif existait de par la contradiction interne de tout le mouvement des sans-papiers : *lutter contre la clandestinité comme étant le révélateur d'une situation générale de la force de travail actuellement ; ne pouvoir le faire qu'en donnant à cette généralité le contenu particulier de l'absence juridique de papiers*. Contradiction que l'on retrouvera à l'œuvre dans un contexte différent dans la vague de luttes de 2008-2010.

Par les positions qu'il affichait, le collectif « Des papiers pour tous » (CDPT), lorsqu'il intégra le Troisième collectif, se situait d'entrée de jeu sur la base de la seule généralité de la lutte des sans-papiers. « Le CDPT a adopté d'entrée une démarche politique puisque la situation des immigrés en France n'est pas un problème humanitaire. Pour nous, il s'agissait alors d'exprimer une solidarité politique active en menant des actions mais aussi en *liant la question des sans papiers à d'autres questions qui touchent les personnes "avec papiers" qui, elles aussi, peuvent être précarisées et criminalisées par la société capitaliste* (c'est nous qui soulignons) : les chômeurs, les SDF, les travailleurs précaires... Les mesures anti-immigrés ont toujours précédé les mesures antisociales." (*idem*).

Ce Collectif tient le contenu général de la lutte mais a mis de côté sa forme particulière : il y a d'un côté le contenu général de la lutte des sans-papiers, de l'autre la revendication des papiers. Si bien que le Collectif évolue entre la solidarité quand il est question du contenu général et compromis et compromissions quand il est question de la situation particulière. Pour le CDPT, « des papiers pour tous » est « une revendication minimale » (*Bulletin* du 16 septembre) et dans le *Bulletin* du 20 novembre : « Notre lutte ne s'arrête pas avec la revendication des papiers pour tous. *Elle en est seulement un passage obligé, une condition nécessaire* ». Tous ces « anarchistes » sont bien embarrassés par cette revendication légaliste, juridique et reconnaissant l'Etat. L'analyse générale, dans sa généralité, a occulté la particularité fondatrice de cette généralité : le clandestin, le sans-papiers. Cette analyse ne saisit pas alors que la généralité de la situation est intrinsèquement renversée dans la particularité de la situation, que la dynamique du mouvement est sa limite. Ne pas reconnaître l'intrication dans une lutte de sa dynamique et de sa limite amène toujours à une fuite en avant purement idéologique dans l'*intervention* qui s'évanouit rapidement dans l'extériorité à son objet. Il s'agira de renforcer la vraie *autonomie* de la lutte, sa limite ne pouvant venir que de l'*extérieur*, ou de dénoncer les pesanteurs sur la conscience de l'idéologie dominante. La revendication d'une régularisation des sans-papiers ne devient qu'un « mot d'ordre essentiel pour ébranler le consensus sur la question de l'immigration clandestine et porter une critique radicale à l'idéologie de l'Etat-nation et au credo républicain de l'impossible intégration dans un moule commun, pacifié, domestiqué. » (*Bulletin* du 20 novembre). La limite intrinsèque d'une lutte devient mesure tactique d'un programme minimum : « notre revendication, nous le savons, va à l'encontre des logiques étatiques de repli national : dénoncée comme une position extrémiste par l'ensemble de la classe politique, elle est pourtant la seule

capable d'ouvrir des perspectives et des espaces d'autonomie à tous les exploités » (*ibid.*). Perspectives qui, on va le voir, fait long feu.

A la question fondamentale dans le cours de la lutte de savoir si les Collectifs une fois « officialisés » doivent être ouverts ou fermés, la réponse qu'apporte le plus important d'entre eux, celui de St Ambroise / St Bernard, est sans équivoque : le Collectif, malgré l'afflux constant de sans-papiers souhaitant rejoindre le mouvement, sera fermé (300, pas un de plus, pas un de moins). D'où la constitution de ce Troisième collectif sur des perspectives opposées : sa démarche sera celle d'une régularisation globale. Cependant : « Problème de croissance : rassemblant plus de 1200 dossiers, le Troisième collectif se pose à son tour la question de la fermeture, prenant le risque de ne plus lutter pour l'ensemble des sans-papiers. L'échec des critères des médiateurs et l'apparition de nouveaux collectifs permettent l'extension des revendications à "des papiers pour tous". Dans le Troisième collectif, la question des critères s'est également posée lorsque, suite à l'occupation du centre de réception des étrangers, un haut-fonctionnaire de la préfecture demande aux délégués de lui fournir un cadre de négociation. La volonté empressée de le satisfaire, sans qu'aucun rapport de forces ne soit constitué, aboutit à la rédaction d'un mémorandum minimaliste. Celui-ci divise les sans-papiers en trois catégories (...) lors de la deuxième action du Troisième collectif, l'émissaire promet de négocier mais envoie les forces de l'ordre, ruinant tout espoir de régularisation rapide. Le mémorandum est enterré. » (Commission immigration, Scalp-Reflex Paris, *Chroniques d'un mouvement*, p 63). Pauvres apprentis bureaucrates qui, après s'être sentis parcourus par le frisson de la responsabilité et de la reconnaissance, se sont fait caresser l'échine. Ce qui ne serait pas grand chose s'ils n'avaient provoqué l'arrestation de quelques sans-papiers.

Il n'y a pas un moment particulièrement repérable où le Troisième collectif en général et le CDPT en particulier auraient basculé jusqu'à contredire, pour le CDPT, son nom même. Son point de départ impliquait ce basculement parce que ce basculement était dans la lutte des sans-papiers elle-même. Empiriquement, en tant que tactique et pratiques immédiates, l'autonomie se perd dans le « soutien » et la « solidarité » comme corollaires de sa « logique autonome ». A force d'aller toujours plus loin dans l'oxymore d'« aider les autres à être autonomes », on finit par perdre soi-même sa parcelle d'« autonomie ». Parce que le mouvement des sans-papiers ne peut poser sa généralité que dans sa particularité, la généralité est renversée en addition de différences et est par là, dans la pratique, posée comme solidarité. La limite du mouvement n'est conçue que comme un aménagement personnel pour les intéressés et, pour ceux que ce type d'action met en mouvement en tant que « soutiens », cette limite devient une sorte de « programme minimum ». C'est là que ce type d'action s'extériorise et devient intervention. C'est comme si, en 1986, on s'était avisé de dire aux cheminots : « il ne faut pas être corporatistes », autant leur dire d'arrêter la grève. Ce qui n'empêche pas de critiquer les coordinations et le corporatisme mais en sachant que, sans eux, la grève

n'aurait pas eu lieu. De même, pour les grèves de 1995 et la « défense du service public ». La difficulté de ce type d'actions consiste à ne pas séparer, et inversement à ne pas confondre, dynamique et limite d'une lutte. C'est toute l'ambivalence de la revendication « des papiers pour tous », qui deviendra nécessairement une question de droit, de négociations avec l'Etat qui distribue le droit et donc une question de critères.

La limite de la lutte est définie en premier par les sans-papiers eux-mêmes dans leur *autonomie revendiquée* et sera immédiatement prise en charge et formalisée par tous les « soutiens », des antiracistes officiels aux « radicaux », depuis le thème de la liberté de circulation jusqu'à l'inénarrable « baptême républicain ». A l'époque, toutes les limites de cette lutte furent synthétisées par le démocratisme radical en termes de droit, de nouvelle citoyenneté, de résident, etc. La lutte des immigrés, depuis les années 70, était devenue une téléologie du droit de cité. Chacun cependant va plus ou moins y aller « moderato » car la globalité de la question (la substance) est toujours là comme le feu sous la cendre de la particularisation. Alors que la lutte des « sans-papiers » portait en substance la généralité de la situation du moment et son refus, elle affichait la particularité de la clandestinité ou plutôt sa particularisation. Dans sa revendication, le mouvement se niait lui-même, devenait juridique. Devait alors s'organiser la recherche des soutiens et la problématique de la jonction, la généralité devenait addition avec son corollaire, « l'autonomie ».

Depuis le début des années 70 (grèves dans l'industrie, foyers Sonacotra, contre les attentats racistes, pour la carte unique de 10 ans...) les luttes des travailleurs immigrés (clandestins ou non) ne peuvent être découpées à l'intérieur d'elles-mêmes en luttes de classe sur les conditions de travail, les salaires etc., disons « un côté prolétarien » et, de l'autre, ce que *Reflex* appelle la volonté « d'asseoir son droit de cité dans la société française » (*Chroniques d'un mouvement*, p 9). « Asseoir son droit de cité » c'est aussi lutter contre une surexploitation et il ne s'agit pas d'idéologie. La question de « l'égalité » et des « droits » n'est pas un « plus » qui viendrait se surajouter à la lutte de classe « pure et dure », car la lutte de classe n'est jamais « pure et simple ». Résoudre la question en en appelant de façon quasiment incantatoire et magique au « noyau dur prolétarien » contre son dévoiement idéologique, humanitaire, antiraciste, à la manière, par exemple, de l'article du *Prolétaire* de juillet-août-septembre 1996 sur la lutte des « sans-papiers », ne nous avance pas à grand chose dans la compréhension du mouvement, ni dans celle de ses limites et de leur nécessité. Il faut renverser la problématique. *C'est parce que la lutte des immigrés est lutte de classe qu'elle comporte ce « plus ».*

Selon la proposition fondamentale qui parcourt tout ce texte : la lutte de classe n'existe toujours que « surdéterminée », non qu'elle doive s'en accommoder, mais *parce qu'elle est lutte de classe*. Dans ce « plus » c'est l'existence et la pratique en tant que classe que l'on trouve, c'est-à-dire la reproduction réciproque du prolétariat et du capital dans laquelle c'est toujours le second qui subsume le premier et celui-ci qui agit à partir des

catégories définies dans la reproduction du capital. Si le prolétariat n'est pas condamné à en demeurer là c'est que, dans sa contradiction avec le capital, il peut conjoncturellement trouver la capacité de l'abolir et de se nier lui-même. Mais c'est une autre histoire, ou plutôt une histoire qui commence dans les catégories de la reproduction du capital. Essentiellement, c'est toujours agir en tant que classe qui est la limite de la lutte de classe, c'est là le point de départ, mais ce n'est qu'un point de départ.

En 1996, si le travail clandestin était le « laboratoire de la flexibilité généralisée », en tant que travail clandestin cette généralité était une particularité (particularisation). Si le travailleur clandestin représentait alors *dans sa situation juridique particulière* l'ensemble des transformations des modalités d'exploitation du travail, dans le travail clandestin cette substance générale s'opposait à sa *forme* particulière : une forme sociale confirmée et repérable, reproductible, qui, de détermination de classe, passe dans la catégorie d'une détermination juridique qui se conforte comme racisation, comme quelque chose que travailleurs et employeurs trouvent de fait comme déjà existant, se présentant dans l'évidence de sa racisation. Ce qui ne va pas être sans conséquences.

b) De 2006 à 2018

Entre 2006 et 2010, une vague de grèves de sans-papiers se développe, mais c'est de grèves dans des entreprises particulières dont il s'agit et non d'un « mouvement des sans-papier ».

Dix ans après, les antinomies des années 1996-1997 sont toujours là (autonomie et solidarité ; élargissement et obtention des « papiers » ; « papiers pour tous » et critères ; signification générale du mouvement et sa particularisation ; engagement syndical et relation à l'« ouvrier ordinaire », etc.), mais le cadre a changé et le sens des antinomies n'est plus le même. Être « sans-papiers » ne s'embarrasse plus d'humanisme, de citoyenneté et de droits de l'homme, son cadre est celui d'*un conflit du travail* parmi d'autres. Nous ne verrons plus Emmanuelle Béart en madone, un enfant noir dans les bras. La contradiction entre le refus, dans le refus de la clandestinité, d'une situation générale et la particularité juridique de la revendication liée à ce refus n'a pas disparu, mais la situation générale dont les sans-papiers pouvaient être l'avant-garde est maintenant établie (ce qui ne signifie pas que tous les travailleurs sont précaires et flexibles, voir supra). En 1996, en France, nous sortions de la grève momentanément victorieuse des cheminots (et d'une bonne partie de la fonction publique) qui avaient préservé leur statut, leur retraite et leurs droits ; en 2008-2010, les grèves de sans-papiers succèdent à l'échec des grèves du printemps 2003 et sont contemporaines de celui du mouvement sur les retraites de l'automne 2010. Il y a eu entre temps la victoire du CPE, mais « victoire » obtenue par la séparation de ce qui pouvait concerner les diplômés de tout ce qui concernait, dans la même loi, les « autres ».

Les questions d'autonomie et toutes les autres antinomies sont toujours là et clivent toujours les protagonistes de la lutte, mais la clandestinité du sans-papiers est devenue un fait « banal » à l'intérieur des caractéristiques actuelles du marché du travail. Un cas particulier certes mais qui ne représente plus, dans une situation juridique particulière, le banc d'essai d'une généralisation en cours. Dit autrement, la situation de clandestin ne représente plus la généralité du rapport entre force de travail *contre sa propre particularité*. La contradiction entre la généralité et sa particularisation n'a pas disparu, mais elle doit être traitée comme une situation particulière. Cette particularité n'est plus qu'un segment, une forme originale, de ce qui est devenu général. Cette particularité juridique qui, en 1996-1997, était dominante donnant sa couleur à l'ensemble de la lutte devient simplement un « plus » qui la travaille comme simple conflit du travail. En tant que « clandestin », le clandestin n'est plus le secret de la généralisation de la précarité et de la flexibilité. En tant que tel, il n'est plus qu'un *cas particulier*. Cette particularité qui, jusque là, définissait son identité, maintenant pose problème. Le clandestin ne fait plus le prolétaire, mais c'est le prolétaire qui fait le clandestin.

A la fin de l'année 2010, dans une interview publiée dans la revue trimestrielle de l'Institut de la FSU, *Nouveau regards* (devenue depuis *Regards croisés*), Raymond Chauveau¹² revient sur l'histoire des grèves de 2006 à 2010. « Il (le mouvement de grèves) est né comme un conflit du travail banal. Quand les travailleurs sont confrontés à un plan de licenciement, la responsabilité syndicale est engagée. (...) Ces travailleurs se sont tournés vers les organisations syndicales. Cela a commencé avec les licenciements de 22 salariés chez Modelux en octobre 2006, puis à Buffalo Grill en 2007, lorsque l'actionnaire¹³ a voulu réduire les effectifs en se débarrassant des cuisiniers sans titre de séjour. (...) La CGT est intervenue sur le dossier avec ses outils syndicaux classiques, *en posant d'abord le problème du point de vue du travail, puis des titres* (souligné par nous). Il faut régulariser ces travailleurs pour qu'ils aient les mêmes droits sociaux que les autres salariés. Le syndicat est confronté à un rapport de classe classique face à un plan social : la grève dans l'entreprise pour faire reconnaître les droits des travailleurs, et *de surcroît* (souligné par nous) obtenir leur régularisation. » (*op.cit.*). Cette approche syndicale que Chauveau définit comme étant celle de « *la régularisation par le travail* » (*ibid*) ne sera jamais vraiment

¹² Raymond Chauveau est à l'époque permanent de la CGT, Secrétaire général de Massy, il a « mené » le conflit de la blanchisserie industrielle Modelux à Chilly-Mazarin en octobre 2006 et du Buffalo Grill de Vitry-Chatillon, employant l'un et l'autre des sans-papiers, licenciés dès qu'ils ont exigé d'avoir des droits et un salaire équivalents à ceux des autres travailleurs. Raymond Chauveau, avec Francine Blanche (Secrétaire confédérale chargée des droits sociaux et des discriminations), est à l'origine, à l'intérieur de la CGT, de la dite « ligne Chauveau » favorable à la défense des sans-papiers. Chauveau est un militant du Parti communiste ouvrier de France (PCOF), courant « marxiste léniniste » qui publie le mensuel *La Forge*.

¹³ Le fonds d'investissement Colony Capital (nda.)

contredite par les intéressés et seulement marginalement par une infime minorité des « soutiens », même durant l'occupation de la Bourse du Travail par des Comités de sans-papiers entre mai 2008 et juillet 2009. Ce qui les oppose alors à la CGT, ce sont les critères retenus et le faible nombre de dossiers transmis.

C'est par « le travail » que, « de surcroît » doit être obtenue la régularisation : « C'est le fameux article 40¹⁴ qui permet au patron de demander la régularisation de ses salariés et que nous analysons comme ouvrant une brèche pour le mouvement syndical. (...) Cet article n'était pas bien sûr conçu pour les sans-papiers (en liant travail et papiers, il visait à renforcer le lien de subordination), mais l'outil syndical l'a retourné pour en faire un outil de régularisation... » (*ibid.*).

Durant les grèves de 2006-2010 (y compris durant l'occupation de la Bourse du Travail), les opposants à la « ligne Chauveau » des diverses associations ou Comités de « soutien » et à l'intérieur même de la CGT (cf. le groupe « Où va la CGT ») ne sont jamais sortis de la « doctrine de la régularisation par le travail » (Raymond Chauveau). L'opposition portait sur les compromis et compromissions (bien réelles) de la « ligne Chauveau » avec les ministres Hortefeux¹⁵ et Besson¹⁶, mais c'était la doctrine elle-même, que l'opposition ne remettait pas en cause, qui impliquait ces compromissions. Si la lutte des sans-papiers était un conflit syndical « banal », posant « de surcroît » la question de la régularisation, si cette dernière n'était que « par le travail », alors elle était *négociée* selon les nécessités du travail pour le capital. Accepter la « régularisation par le travail », c'est accepter qu'il y ait « du grain à moudre », mais pas plus.

En 2006 et 2007, quelques grèves sporadiques avaient eu lieu (Modelux, Buffalo Grill, restaurant « chez Papa ») où s'étaient regroupés une trentaine de salariés sans-papiers), si bien que la CGT et l'association « Droits devant » programment un mouvement plus général pour le 15 avril 2008. Cette grève est rapidement rejointe par des centaines de femmes regroupées dans l'association « Femmes Egalité ». A partir de ce moment, la CGT et les associations de soutien se félicitent que l'on ne parle plus de « sans-papiers » mais de « travailleurs sans-papiers ». Après quelques centaines de régularisation sous l'effet des grèves, rapidement les dossiers s'enlisent dans les préfectures. Fillon, alors Premier ministre, affiche une fin de non-recevoir à la demande de la CGT de donner des consignes claires à toutes les préfectures. Les grèves (préparées

¹⁴ Cet article de la loi du 20 novembre 2007 permet à un employeur qui emploie, ou promet une embauche salariée à des sans-papiers, de pouvoir demander leur régularisation (nda).

¹⁵ Ministre de l'Immigration de 2007 à 2009, ministre du Travail de janvier 2009 à juin 2009, ministre de l'Intérieur de 2009 à 2011. Célèbre pour sa réflexion à une rencontre des jeunes du parti sarkozyste : « Quand il y en a un ça va, mais plus c'est un problème », il parlait bien sûr des « Auvergnats ».

¹⁶ Ex responsable du Parti socialiste, ministre, sous Sarkozy, de l'Immigration, de l'Intégration et de l'Identité nationale de janvier 2009 à novembre 2010, puis ministre chargé de l'Industrie, de l'Energie et de l'Economie numérique de novembre 2010 à mai 2012. Célèbre pour être à l'origine du « délit d'aide aux étrangers en situation irrégulière » et du « débat sur l'identité nationale ».

en secret) sont relancées par la CGT le 12 octobre 2009. Des dizaines de lieux sont occupés par des travailleurs sans-papiers : chantiers, restaurants, agences d'intérim, etc., la CGT décompte plus de 6000 travailleurs grévistes. Le but des syndicats et des associations est d'obtenir une loi dotée de critères clairs applicables de manière uniforme. Malgré des négociations discrètes avec les cabinets ministériels, le gouvernement gagne du temps et la grève s'enlise. Les uns après les autres les piquets emblématiques du mouvement sont évacués par les CRS. En Avril 2010, plus aucun piquet ne subsiste. Le 27 mai, l'occupation des marches de l'Opéra Bastille n'est plus qu'une « occupation » symbolique qui sera suivie par celle encore plus symbolique en un lieu excentré : la Cité nationale de l'Histoire de l'immigration à la Porte Dorée (octobre 2010). Les occupants de la cité déclarent : « ça fait un an qu'on nous parle de papiers et de droits... mais on a rien vu » et l'un d'eux ajoute : « tu verras, dans un an, il y aura une salle ici avec nos photos ».

Dans ce récit, que nous avons repris des réalisateurs du film *Marche ou rêve* (très proches de la CGT) consacré au mouvement (sur le net), tout semble se passer de façon « paisible » à l'intérieur du mouvement, jusqu'à son épuisement du fait de l'obstruction gouvernementale. En trois pages racontant les circonstances de leur film, en petits caractères, il n'est jamais question de conflits internes à la CGT, entre les sans-papiers et les syndicats, ni même, « oubli » extraordinaire, de l'occupation pendant quatorze mois de la Bourse du Travail du 2 mai 2008 au 17 juillet 2009, jour de l'expulsion des sans-papiers par le service d'ordre de la CGT¹⁷. C'est-à-dire qu'il n'est jamais question dans ce récit crypto-syndical des contradictions que recèle la « doctrine de la régularisation par le travail ».

La « régularisation par le travail » considère les luttes de « travailleurs sans-papiers » comme des conflits syndicaux « ordinaires » comportant « de surcroît » la question de la régularisation. Cette « doctrine » part d'une constatation objective incontournable qui distingue la situation de 2008 de celle de 1996 : la clandestinité du sans-papiers est devenue un cas particulier, finalement « banal » dirait Chauveau, à l'intérieur des caractéristiques actuelles du marché du travail. Mais, comme cas particulier, la situation du sans papiers entre en contradiction avec la « banalité », car c'est cette « banalité » qui est elle-même devenue un objet plein de différences et de contradictions. La banalité de la précarisation et de l'insécurité de l'emploi est à la fois une situation générale, et, par définition (vu ce dont elle est la banalité), un jeu de différences. La situation générale qui ramène le clandestin sans papiers à la banalité d'un conflit du travail

¹⁷ Un tract de LO et un article de *La Forge* (n° 498, juillet-août 2009), organe du PCOF dont Chauveau est un militant, saluent cette expulsion comme mettant fin à l'action d'éléments irresponsables et diviseurs. *La Forge* va même jusqu'à écrire : « Cette évacuation ne pouvait pas se passer paisiblement ».

considère la situation générale comme une uniformisation, ce qui est une contradiction dans les termes quand cette situation générale se définit par la mobilité et l'insécurité, c'est-à-dire par la distinction et la différenciation. Cette contradiction ancrée dans les modalités actuelles d'achat-vente de la force de travail, de son exploitation et, de façon générale, de sa mobilisation considérée au niveau mondial (voir plus haut sur les nouvelles formes mondiales de mobilisation), a animé les conflits de la vague de luttes des sans-papiers de 2006 à 2010. C'était un conflit banal, mais la banalité incluait une différence majeure que la CGT et les associations de « soutien » n'ont eu de cesse d'occulter. Une contradiction n'est pas une entité surplombante se développant en tant que telle, mais ses termes sont des pratiques particulières concrètement individualisées dans des agents qui s'impliquent parce qu'existant et définis dans une situation commune.

En ne voulant parler que du travail, la CGT a précisément occulté les nouvelles modalités de mobilisation de la force de travail, c'est-à-dire du travail dont elle se targuait de parler. Pour parler de la banalité du travailleur sans-papiers, sans parler *particulièrement* de sa banalité, *la racialisation était la première chose à faire disparaître.*

« En 2007 (élection de Sarkozy), il y a le discours xénophobe, un pouvoir qui fait de la chasse aux illégaux son cheval de bataille, et en face, il y a des travailleurs qui disent : "On bosse ici, on vit ici, on reste ici !". Ce mouvement a inversé les choses du point de vue de l'opinion publique. On passe de l'immigration comme fait culturel (ils ne sont pas comme nous, on ne peut pas vivre ensemble) à une autre dimension : ce sont des travailleurs à part entière, ils sont comme nous. C'est une bonne base pour combattre le racisme. Nous avons renversé les choses, imposé le terrain des luttes sur le travail. En rester au plan culturel ne suffit pas, il faut aller sur le terrain de la dimension sociale. (...) On voit des lignes de fractures dans la droite, Hortefeux a dit à la radio que la régularisation est envisageable d'un point de vue social. Qui dit social dit travail ! (...) La situation a bougé aussi parce qu'une partie du monde du travail, du patronat, a dit stop et a rencontré les organisations syndicales, les associations pour définir une "approche commune" » (Chauveau, entretien avec *Nouveaux Regards*, *op. cit.*).

Le « plan culturel » ne s'oppose pas à la dimension sociale, il en est le produit. Ce n'est pas « en rester au plan culturel » que de dire que la culturalisation raciale a été une modification du marché du travail. C'est cependant ce que Chauveau s'est employé à faire disparaître dans toute la pratique qu'il a menée au sein de la CGT. En effet, la banalité ne devait pas d'être telle parce qu'intrinsèquement diverse. Parler de « social » et de « travail » n'a jamais fait disparaître les assignations raciales, bien au contraire, puisqu'elles en sont le produit. Un combat mené au nom de la banalité qui n'incluait pas les distinctions inhérentes à la nature même de cette banalité ne pouvaient qu'être intérieurement très conflictuel. Ce n'était pas faire primer le « travail » que d'y subordonner la régularisation c'est-à-dire la situation particulière y compris dans sa dimension raciale, dans la mesure où c'est dans le travail que résident toutes les divisions. Les occupants de la Bourse du travail (2 mai 2008) se chargèrent au bout de seulement 15

jours de grève (lancée le 15 avril 2008) de le rappeler à la CGT et à Raymond Chauveau en particulier qui avait déjà fort à faire avec sa direction confédérale.

Si la Bourse du Travail a été aussi rapidement occupée après le début du mouvement, c'est que le 15 avril 2008 n'était pas ce « début ». Le mouvement avait commencé dès 2006-2007, dès ce moment des collectifs de sans-papiers existaient et ce sont eux qui, dans le cadre de la CSP 75 (coordination des sans-papiers) lancent l'occupation. Sur le site de Libération, en date du 2 mai 2008, on peut lire : « L'organisation affirme avoir de son côté présenté 1000 dossiers pour des régularisations à la préfecture de Paris. "On avait tout fait comme la CGT. C'était des dossiers qui concernaient les travailleurs des 30 métiers en tension. Mais à la préfecture, on nous a dit qu'il fallait faire des présentations individuelles ou aller voir la CGT." ». Pour un leader de la CSP : « "La CGT a signé un accord avec le ministère. Le cabinet d'Hortefeux leur a dit ok pour 800 régularisations, mais ils ont demandé en contrepartie, de calmer le mouvement. La CGT ne s'occupe que des sans-papiers qui ont leur carte dans leur syndicat" » (*idem*). « Des responsables de la CGT finissent par arriver. L'atmosphère est tendue lorsqu'un sans-papiers lâche : "La CGT a trahi", Raymond Chauveau, l'un des leaders du syndicat, s'avance vers lui : "Qui ose dire cela en face de moi ?". Dépassés par les événements, les syndiqués tentent de prendre la parole mais en sont empêchés par les huées. En aparté, Raymond Chauveau souffle : "Je comprends leur frustration énorme, mais pendant ce temps là, Hortefeux et Sarkozy rigolent ..." » (*idem*).

Si les sans-papiers cherchaient également la « régularisation par le travail » c'est bien parce que leur situation particulière était définitive de leur situation de travail et non s'y ajoutant « par surcroît ». Pour les collectifs, malgré quelques tendances à vouloir paraître « responsables », c'est la régularisation de tous les sans-papiers qui demeurerait l'axe de la lutte, tandis que fidèle à sa ligne du « par surcroît », la CGT, en négociations régulières avec Hortefeux et Besson (dès la fin avril 2008, Francine Blanche et Chauveau négocient avec Hortefeux une « sortie de conflit », avec le dépôt de 850 dossiers) acceptait des critères de plus en plus restrictifs : les « métiers en tension, la promesse d'embauche de la part du patron qui jusque là a employé illégalement des salariés, la suspension sélective des OQTF (Obligation de quitter le territoire français) pour les « bons dossiers », une durée minimum de présence de 5 ans, et toutes les restrictions pour ceux qui n'ont travaillé qu'en intérim. Finalement l'addendum du 18 juin 2010¹⁸, entre autres choses, réserve le droit de présenter les dossiers aux organisations syndicales.

¹⁸ Cet addendum à la circulaire Besson, invite les préfectures à uniformiser leur façon de traiter les dossiers, mais fixe aussi un nouveau critère : 12 mois d'activité salariée sur les 18 derniers mois (ou 24 pour les intérimaires). (nda)

« Au fil des mois, on est passé de la régularisation de tous les sans-papiers à celle de tous les travailleurs sans-papiers, puis à celle des seuls grévistes parisiens¹⁹, puis au final seulement à celle des grévistes qui remplissent les critères de la circulaire Besson²⁰ (à peine atténuée par le fameux addendum) ». (sur le site de syndiqués regroupés dans le collectif « Où va la CGT », 28 juin 2010).

Le collectif « Où va la CGT » a alors toutes les raisons de s'inquiéter de « l'unité de la classe » : « Les conséquences de cette ligne pourrie sont déjà très graves pour les sans-papiers eux-mêmes. Mais cette orientation contribue aussi à rendre encore plus difficile la construction de l'unité de la classe. Et on l'a bien vu lors de la réunion du 3 septembre 2010. Ces ouvriers en grève ressentent un mépris qui se manifeste dans la non prise en compte de la difficulté de leur vie, de leur misère et de la dureté d'une grève de 11 mois. Bref, une absence "d'humanité" de ceux qui ont dirigé pour la CGT le mouvement. Certains y voient un mépris des "blancs" pour les "noirs". Beaucoup ont le sentiment d'avoir été manipulés (et ce n'est pas tout à fait faux). Ils ont le vécu d'une solidarité à sens unique. Les grévistes ont participé aux manifestations syndicales précédentes, mais vendredi lorsque Chauveau a appelé à *rejoindre les mobilisations du 4 et celle du 7, il a suscité des réactions d'hostilité*²¹ (souligné par nous) » (Bulletin de « Où va la CGT » daté du 5 septembre 2010, sur le net). Il se trouve qu'il y a des conflits dans la « banalité ».

De 2012 à 2014, une période de « repli » succède à l'échec du mouvement de 2008-2010, période ponctuée de luttes sporadiques pour obtenir des papiers dans telle ou telle entreprise, et des collectifs se maintiennent (CSP 75, CSP 93, CTSPV de Vitry, Droits Devants...) autour de mobilisations occasionnelles. A partir de 2014-2015, le mouvement repart faiblement avec les coiffeuses du Bd de Strasbourg et l'occupation de la pizzeria « La Mamma », mais sur une base déjà en retrait par rapport au point de départ de 2008 : régularisation au cas par cas sur dossier selon les critères de la circulaire Valls reprenant celle de Besson. Le 12 février 2018, 120 travailleurs sans-papiers ont commencé une grève dans 6 entreprises d'Ile de France (intérim, collecte des ordures ménagères, distribution de colis express Chronopost, logistique Roissy, plats cuisinés, recyclage de déchets). Contrairement à Bernard Thibaut resté extraordinairement silencieux durant toute la période 2008-2010, dès le 13 février Philippe Martinez participe à une conférence de presse relative à cette lutte. En effet, rien dans cette lutte ne remet en

¹⁹ La « lettre 340 » du directeur de l'immigration (24 juin 2010) autorise les travailleurs sans papiers à séjourner dans l'attente du dépôt de leur dossier. Les délais vont être de plus en plus raccourcis et pour « bénéficier » de la « lettre 340 », il faudra un papier signé de la CGT qui atteste nominalement que la personne fait partie des travailleurs sans papiers grévistes. Très peu de grévistes reçoivent l'APS promise, 58 à la fin octobre 2010. (nda)

²⁰ La circulaire Besson du 24 novembre 2009, négociée avec la CGT, fixe des conditions très restrictives (voir plus haut) pour un titre temporaire de séjour. (nda)

²¹ Il s'agit des mobilisations relatives au mouvement contre la réforme des retraites de l'automne 2010. Pour une analyse de ce mouvement voir Louis Martin, *Je lutte des classes*, ed. Senonevero 2012.

question les principes édictés par la CGT en 2008-2010, la « régularisation par le travail » avec ce qu'elle implique semble être un principe acquis sauf que le mouvement une fois engagé, les critères se durcissent de plus en plus. Ce qui motive maintenant la grève, c'est l'article 16 du projet de loi « pour une immigration maîtrisée et un droit d'asile effectif ». Désormais, les travailleurs sans-papiers qui se font prêter un passeport et un n° de sécurité sociale pour signer un contrat risqueront une peine de cinq ans d'emprisonnement et 75 000 euros d'amende (en 2008, les bulletins de paye obtenus avec des documents « empruntés » avaient été reconnus comme permettant une régularisation). Malgré Martinez, faire « primer le travail » au sens de la CGT c'est aussi accepter la négociation de critères, les compromis foireux, la séparation des dossiers et le cas par cas.

Si les sans papiers représentent une situation paroxystique dans l'assignation raciale par le travail, c'est qu'ils sont un segment particulier à l'intérieur d'une essentialisation culturelle devenue fonctionnelle dans la mobilisation de la force de travail disponible.

- La culturalisation : composante fonctionnelle de la mobilisation de la force de travail

Sous l'appellation de « communautarisme », l'essentialisation culturelle se donne alors à voir comme étant l'œuvre même de ceux qu'elle désigne. Processus d'accusation, de disqualification : du fait de leur « culture » et de leurs « allégeances », en gros de leur style de vie et de « leur religion musulmane », ils ne peuvent pas être de vrais citoyens, respectueux des valeurs de la République française²². On peut dire que la majeure partie sont insérés en étant non pas ce qu'ils auraient toujours été, mais en affirmant, *de fait* plus que volontairement, une (et non « leur ») identité, issue de leur famille et d'une bonne partie de ses pratiques culturelles, fortement transformée et construite dans leur vie de « gens d'ici », *de français*. Cela est exact, mais là est précisément la question : leur « différence » n'est pas socialement construite et vue comme celle séparant les Provençaux et les Bretons. Le rayon halal des supermarchés n'est pas l'équivalent du rayon alsacien ni même italien. Dans l'enquête *Trajectoires et origines* (publiée en 2015), 54% des descendants d'immigrés (toutes origines confondues, l'enquête concerne aussi bien les immigrés de l'Union européenne que du Maghreb et d'Afrique subsaharienne)

²² Il n'existe qu'un seul groupe vivant et se reproduisant dans un vrai communautarisme, c'est la grande bourgeoisie (cf. les travaux et enquêtes de Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot). Plus largement, un récent article du Monde (22 février 2018) titre : *La « sécession » des citoyens les plus aisés*.

déclarent : « on ne me voit pas comme français » (*op.cit.*, p. 538), encore moins s'il se sert au rayon hallal, ce qui n'arrivera jamais à un Breton achetant une crêpe même au sarrasin. En ce qui concerne les descendants d'immigrés algériens seuls 31% déclarent « être vus comme français » (*idem*, p. 526). En outre : « La référence à l'origine est d'autant plus mobilisée que le lien à la migration se fait distant. Les descendants d'immigrés y font davantage référence que les immigrés. Cette structure générale varie peu selon la catégorie socioprofessionnelle et le niveau d'éducation. On aurait pu penser que la position dans l'espace social viendrait moduler la saillance de l'origine dans l'identité, les immigrés et leurs descendants des fractions supérieures de la hiérarchie sociale abandonnant la référence aux origines pour activer d'autres dimensions de l'identité. Il n'en est apparemment rien. » (*TeO*, Ined / Insee, p. 539).

Alors que c'était le travail qui, avant tout, « donnait à l'immigré son identité » (pour reprendre l'expression de Sayad qui exprime une époque dépassée) et qui le constituait à la fois comme ouvrier *et différent de la « classe ouvrière officielle*, le dépassement possible de cette contradiction s'est trouvé bloqué dans la crise des années 1970, dans la restructuration des procès de production et des rapports généraux d'exploitation de la force de travail, sous la forme d'une identité culturelle. Aujourd'hui, alors que l'appartenance à la nation, à la citoyenneté française existent *de fait*, avec cette assignation culturelle inhérente à la personne dont le contenu est devenu fonctionnel dans les nouvelles modalités de l'exploitation, les caractéristiques culturelles et historiques deviennent pour la période présente indélébiles. Les descendants de « l'immigration coloniale » sont absolument d'ici *et c'est précisément ce qui les rend insupportables*. L'appartenance *de fait* devient un jeu où l'on perd à tous les coups. Elle est enfermée entre la lutte pour l'égalité et l'injonction permanente à l'intégration que l'injonction même rend en permanence impossible en désignant toujours celui qui doit s'y soumettre comme « autre ». *La lutte même pour l'égalité avalise l'injonction*, c'est une contradiction et une impasse.

La culturalisation du travailleur immigré qui n'avait été qu'une résultante de la crise devient une composante fonctionnelle de la gestion globale de la force de travail disponible et là, dans cette gestion globale qui prédéfinit les porteurs de force de travail comme des personnes, toutes les instances du mode de production entrent en jeu avec les « plans banlieues », la « politique de la ville », les « zones franches urbaines », pour ancrer la racialisation dans la personne (durant la même période, les « jeunes » et les « femmes » subissent un traitement analogue). La culturalisation qui était apparue comme une conséquence devient une condition préalable de mobilisation de la force de travail, de son achat, de son exploitation. Toutes les médiations (mouvement ouvrier et identité ouvrière, conventions collectives, intervention de l'État, ...) qui subsumaient les travailleurs sous une appartenance générale sont remise en cause, ne reste plus pour définir chacun que sa position concurrentielle sur le marché de la branche ou de l'entreprise, dans une région particulière ou un département, au moment même où c'est mondialement que les ouvriers sont mis en concurrence et où se répandent les modèles

salariaux liés au *low cost*. Position concurrentielle qui fait de chacune de ces caractéristiques des qualités lui appartenant essentiellement en propre. Nous retrouvons là une autre caractéristique fondatrice du mode de production issu de la restructuration : la déconnexion entre la valorisation du capital et la reproduction de la force de travail. Cette dernière ne constitue plus une composante reconnue et essentielle de la reproduction du capital sur une aire nationale. La tendance à l'homogénéisation est bien morte comme en témoignent les modifications du welfare analysées dans un chapitre précédent. L'achat global de la force de travail, la mondialisation, la gestion des flux d'immigration, la concurrence et la segmentation mondiale de la force de travail telle qu'elle est mise en abyme à tous les niveaux d'échelle ont transformé les dispositifs de racialisation sur une population irréversiblement « d'ici »²³. Les divisions internes à la classe ouvrière fondées sur des distinctions raciales ou ethniques sont intensifiées par les modalités d'exploitation de la force de travail maintenant mises en œuvre.

Les immigrés et leur descendance demeurent majoritairement ouvriers ou employés subalternes dans la catégorie Insee des « professions intermédiaires », mais ce n'est plus la relégation dans un type d'emploi qui les désigne comme une fraction racisée de la population, la racialisation est devenue inhérente à leur personne et les suit quel que soit leur parcours scolaire, universitaire et professionnel. Elle est toujours là pour leur signifier qui ils sont.

En même temps que la racisation s'attache à la personne, elle s'accompagne d'une dispersion limitée dans l'éventail des professions et une ascension sociale pour une infime minorité (8% sont cadres supérieur dans les catégories de l'enquête *Trajectoires et origines*) *sans que jamais le marqueur ne s'efface*.

« Les diplômés de l'enseignement supérieur issus de l'immigration et des quartiers populaires figurent parmi les profils les plus discriminés de France. Les statistiques sont implacables : le rapport de l'Observatoire national de la politique de la ville publié en 2016 a révélé que le taux de chômage des diplômés des quartiers ayant un bac+2 et plus est presque trois fois supérieur à la moyenne nationale » (*Le Monde* daté du 5 janvier 2018). Même une fois entré dans l'emploi : « Un diplômé bac+5 de plus de 30 ans a 22% de chances de moins d'occuper un emploi de cadre lorsqu'il est issu des

²³ Dans l'espace du monde capitaliste issu de la restructuration et que l'on nomme mondialisation, à chaque niveau d'échelle, se côtoient et s'articulent : un noyau « surdéveloppé » ; des zones constellées de focalisations capitalistes plus ou moins denses ; des zones de crises et de violence directe s'exerçant contre des « poubelles sociales », des marges, des ghettos, une économie souterraine du trafic d'hommes et de femmes contrôlée par des mafias diverses. L'exploitation et sa reproduction organisent une géographie où chaque territoire met en abyme la hiérarchisation mondiale reproduite à toutes les échelles (monde, continents, aires régionales, pays, métropoles, quartiers). Nous reviendrons sur ce thème dans la seconde partie avec le chapitre consacré au « Processus de production de la segmentation et des identités raciales ».

quartiers prioritaires. (...) Pour l'Institut national d'études démographiques (Ined), *l'écart s'accroît* (souligné par nous). » (*ibid*). Plus loin, le président d'un cabinet de recrutement « spécialisé dans la promotion de la diversité » ajoute : « Le problème n'est pas forcément lié à un racisme primaire. Cela existe, mais toutes les entreprises ne sont pas racistes. Elles sont surtout prisonnières de leurs habitudes : pour recruter, elles vont vers l'évidence, vers ce qu'elles pensent être une garantie zéro embrouille, des gens qui leur ressemblent et qui rassurent (...) L'entre-soi est une solution de facilité ». « Solution de facilité » ou plutôt marqueur d'une racialisation culturelle de la personne ? Un autre recruteur dit explicitement la chose : « Il ne s'agit pas seulement de les aider à mettre un pied dans l'entreprise. Mais aussi à y rester en leur apprenant les codes » et le journaliste ajoute : « "Les codes" un mot récurrent qui désigne le "savoir-être" » (*ibid*). Nous laisserons à nouveau au lecteur le soin d'imaginer la situation quand il s'agit de femmes et qui plus est voilées (*Femmes voilées recherchent job désespérément*, « Le Monde » daté du 4 février 2018).

Pas étonnant que les situations objectives de discrimination et leur ressenti s'accroissent d'une génération à l'autre selon l'enquête *Trajectoires et Origines* (Ined / Insee). On peut avoir des « réussites sociales »²⁴, de la dispersion professionnelle, liées aux transformations générales, une insertion, mais pas d'« intégration », de différences visibles ou non devenues dénuées de sens. La racisation n'est plus une situation dans le travail, mais une prédétermination à une situation dans le travail quel qu'il soit, et les discriminations s'accroissent au fur et à mesure de la dispersion et de l'ascension professionnelles : le marqueur racial est essentialisé dans la personne.

Si cette transformation des dispositifs de racisation et de l'insertion des groupes racisés est en cohérence avec les évolutions économiques, cette cohérence ne signifie pas que les individus constituant ces groupes sont affectés par ces évolutions *comme les autres prolétaires semblables*, la discrimination *en plus*. La discrimination n'est pas un « plus », une sorte d'obstacle supplémentaire, elle ne se surajoute pas, elle est une détermination interne de toutes les caractéristiques de gestion de la force de travail mise en place dans les aléas de la restructuration. Dans le cadre professionnel, si la discrimination est un obstacle ou un frein à « l'ascension sociale », même différemment, elle fracture tous les niveaux de l'« échelle sociale ». En outre et surtout, elle est une expérience quotidienne qui touche tous les moments de la reproduction sociale, en un mot la vie de tous les jours.

Il ne peut y avoir d'assignation raciale culturalisée comme une différence radicale que si son référent, son image paradigmatique sont investis d'une étrangeté définitive. Par

²⁴ « Tout comme l'Église catholique au Moyen Âge, le fait de recruter sa hiérarchie sans considération de condition sociale, de naissance, de fortune, parmi les meilleurs cerveaux du peuple, était un des principaux moyens de renforcer la domination du clergé et d'assurer le maintien des laïcs sous le boisseau. Plus une classe dominante est capable d'accueillir dans ses rangs les hommes les plus importants de la classe dominée, plus son oppression est solide et dangereuse. » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.7, p.260). Que dire alors de la solidité et de la dangerosité actuelle de la classe dominante ?

un *casting* efficace, la représentation concrète de l'étrangeté est confiée au « jeune arabe de banlieue » et au « djihadiste » (le premier pouvant à tout moment devenir le second sans passer par la case « musulman de longue assiduité culturelle »)

La partie importante du groupe racisé qui se définit par « une double tendance à la précarisation et à la déprolétarianisation plutôt qu'à l'unification et l'homogénéisation prolétarienne dans les régions inférieures de l'espace social et urbain » (Loïc Wacquant, *Parias urbains, Ghetto, banlieues, Etat*, éd. La découverte, p. 253) devient l'expression métonymique de l'ensemble, plus précisément l'expression d'une synecdoque : *la partie pour le tout*. Il s'agit de ceux, pour poursuivre avec Wacquant qui « se retrouvent par conséquent déconnectés des instruments traditionnels de mobilisation et de représentations des groupes constitués et, corrélativement, dépourvus d'un langage, d'un répertoire d'images et de signes partagés à travers lequel concevoir un destin collectif et imaginer des futurs alternatifs. » (*ibid*). Dans cette métonymie dont les effets ne sont pas rhétoriques, c'est l'autonomie relative²⁵ des mécanismes de discrimination raciale que nous voyons à l'œuvre : « La montée de la marginalité avancée (c'est-à-dire la marginalité dans les économies avancées, ayant intégrés les déterminations de la restructuration et de sa polarisation au fur et à mesure que l'économie fonctionnait, nda) a été partiellement contenue, mais elle n'a pas été empêchée. Et elle s'est peu à peu trouvée mêlée partout à la question brûlante de l'intégration des étrangers postcoloniaux et des réfugiés du tiers-monde, comme le reflète l'angoisse publique autour de la cristallisation de "ghettos" qui a saisi le continent de Marseille à Malmö et de Madrid à Munich. » (*idem*, pp. 268-269).

A partir de cette figure bien réelle du « jeune arabe ou noir de banlieue » et du « djihadiste » tout est mêlé et n'importe quel journaliste ou homme politique mettra bien en garde la « population majoritaire » (car c'est bien à elle que la recommandation s'adresse) de tout « amalgame », avouant ainsi que les « autres » (ceux qu'il ne faut pas « amalgamer » avec les « délinquants ») appartiennent bien à la même catégorie²⁶. Personne ne s'est soucié de prévenir tout amalgame avec l'ensemble des Scandinaves luthériens quand le 22 juillet 2011, Anders Behring Breivik a tué 77 personnes et en a blessé 151 à Oslo et dans l'île d'Utoeya.

²⁵ Voir plus loin sur cette notion d' « autonomie relative ». Dans son autonomie relative, la racialisation fonctionne et se reproduit selon ses propres déterminations et critères, ce qui peut expliquer la focalisation du rejet sur certains « étrangers » plutôt que d'autres – par exemple les immigrés postcoloniaux et leurs enfants français, davantage que certains nouveaux arrivants polonais ou ex-yougoslaves. Mais lors du vote du Brexit, les Anglais ont montré que les Polonais pouvaient aussi bien faire l'affaire que les Pakistanais.

²⁶ Cependant « off-the-record », lorsque la police arrive après une mort par overdose, les flics s'intéressent au téléphone mobile et cherchent selon l'expression devenue, paraît-il, chez eux courante : « *les puces merguez* », c'est-à-dire les cartes Sim prépayées pour retracer le parcours du mort et ses contacts (France Inter, « Secrets d'info », le 7 mars 2018).

Il peut y avoir des profs, des infirmiers, des journalistes, etc. « issus de la diversité », il se peut que tout le monde écoute du rap, comme le jazz était devenu la musique officielle des Etats-Unis. Cela ne change rien, tout comme la bourgeoisie noire n'a rien changé, si ce n'est d'être longtemps une chape politique sur les luttes. Alors que dans les modalités d'exploitation antérieures à la restructuration (la relative homogénéisation fordiste de la force de travail), l'identité ouvrière pouvait être la condition de possibilité de l'intégration, on ne voit pas apparaître aujourd'hui d'autres vecteurs par lesquels la différence se trouverait privée de référent.

En conséquence, avec précaution, il est possible d'avancer que la crise des années 1970 et la restructuration qui se formalise dans les années 1980 mettent fin à un mouvement séculaire de formation de la classe ouvrière en France.

Une classe ouvrière française étrangère, la fin d'une époque

Sous la III^e République, la France est le premier pays à mettre en place une politique massive d'importation de main-d'œuvre. Sous le second Empire c'était déjà 20 000 ouvriers anglais qui avaient fait démarrer l'industrie métallurgique et mécanique. L'enracinement rural de la population (à partir du XII^es. l'évolution de la féodalité diffère fortement entre la France et l'Angleterre) qui s'accompagne d'une grande précocité en matière de restriction des naissances, le travail industriel pratiqué comme un élément d'une pluri-activité (les chemins de fer, les travaux publics, sont l'œuvre de millions de paysans-ouvriers), l'ampleur du refus d'une industrialisation remettant en cause pour les classes populaires leurs modes de vie, distinguent radicalement la France, par exemple, de la Grande-Bretagne (voir Noiriél, *Le Creuset français*, pp. 297 à 312). « Par ailleurs, les lieux de production et les formes de travail qui ne s'intègrent pas à cette logique encore largement paysanne sont de plus en plus réservés à la main-d'œuvre étrangère. » (Noiriél, *op.cit.*, pp. 300-301). La formation de la classe ouvrière en France est largement et structurellement non « autochtone ». Il faut attendre l'entre-deux-guerres et plus encore l'après Seconde Guerre pour que l'exode rural et l'installation pérenne dans la classe ouvrière deviennent massive pour la population « française » (ce n'est qu'en 1930 que la population urbaine égale la population rurale). Il y avait certainement de quoi faire sourire un Anglais ou un Allemand à entendre Jean Ferrat chanter dans les années 60 : « Ils quittent un à un le pays... ». Mais simultanément, d'autres, venus d'Afrique du Nord et du Portugal, « quittaient le pays », créant pour les premiers un effet de cliquet quant aux emplois et aux salaires. On peut avancer, avec précaution, que la crise des années 1970 et la restructuration des années 1980 marquent la fin de ce processus séculaire. Les « Arabes » d'aujourd'hui n'ont, pour l'heure, aucune chance d'être les Italiens d'hier. Pour eux, le travail a cessé de jouer comme marqueur d'identité, ils sont devenus *essentiellement* des « étrangers » qui « parfois » travaillent (et même souvent !), mais dans un total

renversement de perspective et de valeurs, leur emploi qui rendait leur présence « légitime » la rend maintenant « illégitime ».

Coloniaux ?

« Les difficultés actuelles rencontrées par les migrants postcoloniaux, et surtout par leurs descendants, ne sont-elles qu'une répétition du cycle d'intégration qu'ont vécu, les Allemands, les Belges, le Polonais, les Italiens, les Espagnols, etc. dans la première moitié du XXème siècle ? Ou sommes-nous face à des conditions radicalement nouvelles *liées au contexte mais également à l'origine des migrants eux-mêmes* (souligné par nous) ? Au jeu des ressemblances et des différences, les points retenus insistent sur les transformations du contexte socio-économique, avec la réduction importante du nombre d'emplois peu qualifiés - occupés par les immigrés - dans l'agriculture et l'industrie au profit de l'emploi tertiaire et surtout du chômage de masse. Le cadre de l'intégration par le travail dans le monde ouvrier et prolétaire s'en trouve profondément bouleversé²⁷. La notion de "distance culturelle" a également été mise en avant pour expliquer les "ratés de l'intégration". (...) ... les migrants européens et catholiques du début du XXème s. étaient perçus comme aussi exotiques et inassimilables que les migrants maghrébins ou africains musulmans d'aujourd'hui. (...) Une série de spécificités qui s'attachent aux migrations postcoloniales. (...) La forte inertie du stigmate d'infériorisation raciste se repère tout d'abord dans le sort fait à la "seconde génération postcoloniale". (...) Face à cette expérience historique singulière, il semble pertinent de formuler l'hypothèse d'une structure d'infériorisation, trouvant à s'exprimer dans les systèmes de gestion coloniaux. » (Patrick Simon, in *Ruptures postcoloniales*, sous-dir. Nicolas Bancel et alii, éd. la Découverte, pp. 361-362-363).

Quand Patrick Simon écrit : « des conditions radicalement nouvelles *liées au contexte mais également à l'origine des migrants eux-mêmes* », la question est correctement posée à une nuance près : c'est la transformation du régime de visibilité au début des années 1980 qui essentialise le « fait postcolonial » et ouvre un boulevard à tous les *entrepreneurs en racisation*. Il n'y a pas de continuum colonial mais une translation du passé dans le présent due aux conditions du présent lui-même. C'est également ce que ne voit pas Bouamama qui, soulignant les dimensions particulières (postcoloniales) que n'avaient pas les immigrations antérieures, explique par là « la reproduction de l'inégalité de manière transgénérationnelle, y compris pour les générations nées et socialisées en France. Ces nouvelles générations continuent d'être construites et regardées comme immigrées alors qu'elles ne le sont plus depuis longtemps. Elles ne se sont pas fondues dans le reste des

²⁷ Nous avons vu que cette « intégration » n'avait rien d'inéluctable.

milieux populaires en rejoignant leurs conditions d'exploitation. Elles restent marquées par des inégalités, des précarités, des discriminations plus grandes que le reste des milieux populaires. Autrement dit, le danger d'une cristallisation en système est bien présent et est une réalité nouvelle que n'ont pas connue les immigrations antérieures pour lesquelles les différenciations inégalitaires avaient tendance à s'épuiser après ladite "première génération" » (Bouamama, *op.cit.*, p.248). Notre thèse consiste plutôt à dire que ce sont les transformations sociales et économiques dans l'exploitation, la crise d'un certain type d'industrialisation et de reproduction de la classe ouvrière, les transformations du marché du travail, la fin de l'identité ouvrière qui ont bloqué un mécanisme qui n'avait fait son œuvre pour les « immigrations antérieures » (au travers de nombreux conflits : c'est le conflit qui fait l'intégration) que parce que soumis aux conditions d'exploitation de la première phase de la subsumption réelle généralisant et uniformisant la condition salariée (malgré toutes les distinctions). De ce fait, des caractéristiques culturelles et historiques, l'histoire coloniale, sont devenus des marqueurs identitaires « indélébiles ». D'autant plus que toute entreprise coloniale se doit de soumettre et de déposséder la population indigène en la marquant comme totalement « autre » et « inférieure », l'essentialisation culturelle inhérente à la colonisation est revitalisée, retravaillée, redéfinie par les conditions présentes.

Il ne s'agit pas d'une perpétuation au travers de la réification d'une situation coloniale, *ce qui importe ce sont les conditions sociales de translation de cette situation dans le temps*, c'est ainsi qu'a été produite cette « identité transgénérationnelle » que conforte un fort travail social et idéologique de la part de l'Etat. En effet, dans cette assignation s'enkyste un racisme institutionnel allant de l'école à l'emploi (et à son accès) en passant par le logement, la politique d'aides sociales, la ségrégation spatiale, la justice et la prison, l'essentialisation culturelle des individus et, bien sûr, la présence policière couronnant le tout et présente comme une menace dans chacun de ces moments (nous reviendrons plus loin sur le caractère structurel de l'activité policière). A la base de *l'essentialisation culturelle*, il y a les modifications de la relation des immigrés et de leurs descendants au travail.

Le basculement vu par les statistiques

« Alors que les immigrés ont constitué, historiquement, une part substantielle de l'emploi industriel, cette part a décliné *plus que proportionnellement aux baisses d'effectifs dans l'industrie* (souligné par nous). Ce recul apparaît dès les années 1990 chez les immigrés d'origine maghrébine dont la surreprésentation s'atténue fortement dans les industries de process (industries agroalimentaires, sidérurgie, chimie...) et les industries légères. *Les immigrés sont désormais moins présents que les Français de naissance dans les secteurs industriels* (souligné par nous) (13 % des actifs immigrés en emploi contre 15 % des non immigrés), y compris dans l'automobile, alors que l'inverse était vrai en 1999. L'industrie a, en effet, connu de forts gains de productivité défavorables aux emplois peu qualifiés dans lesquels

les immigrés étaient surreprésentés. Ces gains de productivité se sont accompagnés d'un puissant mouvement d'externalisation conduisant à un déplacement des emplois autrefois industriels vers les services aux entreprises (dont fait partie l'intérim). L'industrie a également mieux résisté dans l'espace rural, où les immigrés sont moins nombreux, que dans les grandes aires urbaines où les immigrés se concentrent. » (« Centre d'analyse stratégique auprès du Premier ministre », *L'emploi et les métiers des immigrés*, février 2012, éd. Documentation française). Symptomatiquement, le Nord-Pas-de-Calais est la seule région où, dans la population active, la part des descendants d'immigrés parmi les plus jeunes (18-40 ans) est inférieure à celle parmi les plus âgés (41-50 ans).

Le changement d'identité des immigrés, du travail à l'essentialisation culturelle, s'il est lié à l'immigration familiale et à d'autres circonstances se lit avant tout simplement au niveau du rapport au type de travail et à « l'insertion dans l'emploi », c'est là le fondement de ce basculement.

« Ainsi, les descendants d'immigrés africains (incluant le Maghreb, nda) sont à la fois les plus touchés par le chômage et les moins bien insérés dans l'emploi, tandis que les descendants d'immigrés d'Europe du Sud connaissent des situations proches de celles des natifs. Sur la population des jeunes actifs de moins de 25 ans, le taux de chômage des descendants d'immigrés d'Afrique (y compris le Maghreb) atteint 42 % en 2012 contre 22 % pour les descendants d'immigrés européens ou pour les natifs. Les femmes descendantes d'immigrés africains, un peu moins touchées par le chômage que les hommes, ont par ailleurs des taux d'activité plus faibles que les femmes sans ascendance migratoire directe. Avec la crise, l'insertion dans l'emploi de ces jeunes issus de l'immigration africaine s'est en outre fortement dégradée. Ces constats valent aussi pour la qualité de l'insertion sur le marché du travail. En moyenne, les descendants d'immigrés africains sont surexposés à la précarité (CDD, intérim) et connaissent davantage de périodes de chômage à la sortie des études, tandis que les descendants d'immigrés d'Europe du Sud suivent des parcours d'accès à l'emploi proches de ceux des jeunes sans ascendance migratoire directe. Les descendants d'immigrés africains intègrent par ailleurs moins la fonction publique d'État. Les jeunes descendants d'immigrés du Maghreb connaissent quant à eux le plus fort écart entre le niveau de diplôme et la qualification du poste occupé. (...) Cependant, même une fois neutralisés les effets de structure (origine sociale des parents, niveau de diplôme, localisation), le risque de chômage plus élevé persiste pour les descendants d'immigrés. Cet écart non expliqué, qui est très fort pour les descendants d'immigrés africains, renvoie à des facteurs non pris en compte dans les enquêtes utilisées pour établir ce constat. Parmi ces facteurs non expliqués se trouvent les phénomènes de discriminations à l'emploi liées principalement à l'origine supposée de ces jeunes ou à leur lieu de résidence. » (France Stratégie, *Jeunes issus de l'immigration : quels obstacles à leur insertion économique ?* Rapport au Premier ministre, mars 2015).

« Ces difficultés sont identifiables en matière d'éducation, d'emploi, de conditions de vie et de logement ; elles sont particulièrement marquées pour certaines catégories de population, dont les enfants ayant deux parents immigrés, les descendants d'immigrés d'Afrique, les garçons. Ces difficultés reflètent d'abord la situation socioéconomique de ces jeunes et de leurs parents, exposés aux défaillances de nos politiques publiques : obstacles à l'entrée sur le marché du travail des jeunes et des peu qualifiés, réussite scolaire tributaire de l'origine sociale, absence de fluidité du marché du logement, existence de discriminations. Les constats sont similaires pour les habitants des quartiers de la politique de la ville. Qu'il s'agisse de l'éducation, de l'emploi ou du logement, l'analyse fait cependant apparaître qu'une part importante des écarts de résultats avec les populations sans ascendance migratoire directe *ne s'explique pas par les seuls facteurs sociodémographiques observables* (souligné par nous)».

Ce rapport de « France Stratégie », contrairement à beaucoup d'autres issus de l'Insee ou de l'OCDE, dénote dans la littérature statistique sur la question dans la mesure où il s'attache à montrer les discriminations spécifiques liées à la situation d'immigrés ou d'enfants d'immigrés, cependant il n'échappe pas à l'angle mort de toutes les études statistiques sur la question. L'angle mort, c'est le « toutes choses égales par ailleurs » (situation socioprofessionnelle, niveaux de diplômes, lieux d'habitat, etc.) qui serait destiné à faire ressortir ce qui serait spécifique à la « discrimination raciale ». Ce qui est laissé dans l'ombre, ce qui est rendu invisible, l'angle mort de la statistique, c'est que la « surreprésentation » (pour parler comme à l'Insee) des immigrés et de leur descendance dans ces catégories sociales les plus basses est déjà un effet de leur situation d'immigrés ou d'enfants d'immigrés. « Les descendants d'immigrés viennent en effet de milieux sociaux plus modestes que l'ensemble de la population : les trois quarts des descendants de deux parents immigrés ont un père ouvrier, contre un peu moins de la moitié des descendants de couple mixte et plus d'un tiers des enfants de parents non immigrés. Les descendants d'immigrés ont également plus souvent un parent qui ne travaille pas au moment de la fin de leurs études. Ils sont plus de 20 % à vivre sous le seuil de pauvreté, contre 10 % des Français sans ascendance migratoire directe, et cette exposition est particulièrement forte lorsqu'ils vivent encore chez leurs parents. Le parcours scolaire et les processus d'orientation des descendants d'immigrés sont une autre source d'explication de ces difficultés. En effet, plus souvent sans diplôme à la fin de leur scolarité que les natifs, ils atteignent en moyenne des niveaux de diplôme moins élevés et, pour les descendants d'immigrés d'Afrique et de Turquie, dans des filières souvent moins porteuses en matière d'insertion professionnelle (moins d'apprentissage par exemple). Leurs origines modestes expliquent en partie ce parcours scolaire différencié. *Mais le milieu social n'explique pas tout* (souligné par nous) » (*idem*). Pour un statisticien honnête comme les auteurs de ce rapport : surreprésentation dans un milieu social particulier et segmentation raciale seraient radicalement à distinguer.

De même, le rapport souligne la ségrégation scolaire mais à la fois comme un facteur discriminant et comme un facteur rentrant dans le « toutes choses égales par ailleurs » :

« Ces inégalités se creusent dès la maternelle et compromettent l'accès aux filières les plus favorables à la poursuite des études supérieures. On les retrouve dans la structure des sortants du système éducatif dont les niveaux d'études et de diplôme sont peu favorables à une bonne intégration économique. Ils résultent ainsi d'un long processus cumulatif d'inégalités dans les apprentissages qui commence à l'école maternelle. En raison d'un environnement souvent moins favorable à l'apprentissage de la langue, un long processus de décrochage silencieux s'engage pour de nombreux enfants issus de l'immigration, dès le plus jeune âge. (...) L'organisation du système éducatif français pèse également sur les parcours de ces enfants : la répartition des élèves issus de l'immigration dans les différents établissements en France est une des plus concentrées des pays de l'OCDE. Si la répartition de ces élèves était similaire à celle des autres jeunes, chaque quart des établissements en accueilleraient 25 %. Dans la réalité, 70 % des élèves issus de l'immigration sont scolarisés dans le quart des établissements qui affichent la plus forte concentration de cette population. Ils représentent plus de 40 % de l'effectif total de ces établissements, soit 10 points de plus que la moyenne de l'OCDE. En outre, un jeune issu de l'immigration sur deux (53 %) fréquente un des établissements présentant la plus forte concentration d'élèves dont la mère est peu instruite (non titulaire d'un diplôme de fin d'études secondaires). L'orientation scolaire est très rarement choisie. Parmi les élèves issus de l'immigration entrés en sixième en 2007, seuls 47 % n'ont pas redoublé au collège et ont été orientés vers une seconde générale ou technologique, soit 11 points de pourcentage de moins que les élèves issus de familles non immigrées. L'orientation ne reflète pas systématiquement leurs choix, car ils sont davantage dirigés vers les filières professionnelles alors même que leurs parents sont plus nombreux à souhaiter une orientation vers la filière générale (49 %) que ceux des élèves issus des familles non immigrées (43 %). Or ce sont les filières professionnelles qui produisent 50 % des flux annuels d'élèves en situation de décrochage scolaire et présentent de faibles taux de poursuite dans le supérieur. De plus, au sein même des filières professionnelles, les enfants issus de l'immigration obtiennent moins facilement une place en apprentissage (15 % contre 29 % pour les autres jeunes). Or entrer en apprentissage, c'est signer un contrat de travail, être embauché, donc franchir l'étape cruciale de l'accès au premier emploi. Cet écart ne peut être expliqué par les seules performances scolaires et traduit vraisemblablement une forme de discrimination. » (*idem*)

Par la suite : « Les jeunes descendants d'immigrés africains connaissent ainsi les taux de chômage les plus élevés et cette situation résulte aussi bien de facteurs structurels que d'*effets résiduels non expliqués* (euphémisme statisticien pour racisme, nda), renvoyant

pour partie à des effets de réseau ou à des discriminations. Les descendants d'immigrés sont davantage exposés au chômage que les natifs sans ascendance migratoire directe (14,2 % de taux de chômage contre 8,6 % en 2012). C'est particulièrement vrai pour les jeunes de moins de 25 ans d'origine africaine dont le taux de chômage dépasse les 40 %, soit presque le double du taux des jeunes sans ascendance migratoire directe. Au regard du risque de chômage, la situation des jeunes descendants d'immigrés africains s'est fortement détériorée avec le déclenchement de la crise, entre 2008 et 2010. » (*idem*). Relevons au passage que, contrairement à toute la connerie débitée sur le « communautarisme », l'effet de réseau, c'est-à-dire les relations sociales pour trouver un emploi, est négatif en ce qui concerne les descendants d'immigrés.

Tous les rapports officiels, en « bonne méthode scientifique » distinguent les « effets de structures » et les « effets résiduels » qui relèveraient seuls de la discrimination raciale. Ce qui est occulté c'est que *les effets de structure sont eux-mêmes des constructions raciales*. On n'est pas allé chercher des travailleurs en Kabylie, on ne les a pas entassés dans des bidonvilles puis des ZUP où les transports ne passent pas parce qu'on manquait de PDG en France. Le « structurel » et le « résiduel » ne sont pas de nature différente. Malgré cette limite, ce que fait ressortir clairement ce rapport, en ne s'en tenant même qu'au « résiduel », c'est la transformation du rapport de la population immigrée et des descendants d'immigrés relativement à l'emploi, au chômage, à la précarité, au travail en général et c'est ça qui est fondamental dans le tournant des années 1980 et qui s'est accentué depuis.

« Les descendants d'immigrés africains pâtissent d'effets de structure négatifs : un niveau moyen de diplôme plus faible, une proportion de moins de 30 ans plus importante, l'origine sociale des parents plus ouvrière et une localisation plus prononcée dans les ZUS. Un quart des descendants d'origine africaine et 23 % de ceux originaires de Turquie habitent en ZUS, contre seulement 6 % des descendants d'origine européenne et 4 % des natifs. (...) Le risque de chômage plus élevé des descendants d'immigrés africains persiste, toutes choses égales par ailleurs, c'est-à-dire même quand on neutralise les effets liés à l'âge, au diplôme, à l'origine sociale ou au lieu de résidence : par rapport à un natif, *ce risque est presque doublé* (souligné par nous) et il apparaît plus fort que le risque de chômage lié à la résidence en ZUS (multiplié par 1,5 par rapport à un non-résident en ZUS). Sur la population des moins de 30 ans, environ la moitié des écarts de chômage constatés en défaveur des descendants d'immigrés africains ne sont pas expliqués par les variables structurelles que sont l'âge, le sexe, le niveau et la spécialité de diplôme, la catégorie socioprofessionnelle du père et de la mère et le lieu de résidence. Les effets résiduels non expliqués (discriminations, effet des formations par alternance, maîtrise de la langue, effets des réseaux sociaux, etc.) sont également très marqués pour les immigrés d'Afrique. La qualité de l'insertion dans l'emploi des descendants d'immigrés n'est pas non plus la même que pour l'ensemble de la population : ils sont surexposés à la précarité et à l'instabilité dans l'emploi. Après la sortie de formation initiale, les jeunes descendants

d'immigrés africains ont plus souvent que les autres des contrats courts, des missions d'intérim ou des contrats à durée déterminée. Ils passent davantage par des épisodes de chômage : 29 % d'entre eux connaissent au moins deux ans de chômage au cours de leurs cinq premières années de vie professionnelle, contre 8 % seulement pour les jeunes descendants d'immigrés d'Europe du Sud et 11 % pour les natifs. Et cinq ans après la fin de leurs études, la probabilité qu'ils aient un emploi stable est un tiers plus faible que pour les natifs ou les descendants d'immigrés d'Europe du Sud. » (*idem*).

De même que *s'accroissent* les écarts de niveau de vie.

« Le niveau de vie médian des immigrés est inférieur à celui des non-immigrés, et l'écart tend à se creuser : il était de 50 % en 2007 (12 440 euros contre 18 690 euros), alors qu'il atteint 52 % en 2011 (13 360 euros contre 20 310 euros). Par ailleurs, il existe de fortes disparités selon l'origine géographique : les immigrés d'Afrique ont le niveau de vie médian le plus faible (12 240 euros en 2011), les immigrés d'Europe le plus élevé (16 520 euros). Ces différences de niveau de vie entre immigrés et non-immigrés s'expliquent par un niveau de salaire moyen plus faible dû à l'occupation d'emplois moins qualifiés, à un revenu du patrimoine moins important à cause de la détention de patrimoines plus faibles et à un niveau de pensions et retraites moins élevées. Les immigrés sont davantage touchés par la pauvreté, *une situation qui s'est renforcée ces dernières années* (souligné par nous) : leur taux de pauvreté est passé de 36,1 % à 38,6 % entre 2007 et 2011, alors qu'il est resté stable à 11,3 % pour la population non immigrée. En 2011, il est presque deux fois plus élevé pour les immigrés venant d'Afrique (44,1 %) que pour ceux d'origine européenne (24,8 %) » (*idem*).

Un changement de régime de visibilité

L'inquiétante étrangeté politique

Ce sont donc de nombreux processus sociaux, économiques, internationaux, idéologiques qui se conjuguent pour produire cette assignation raciale inhérente à la personne dont la culture devient le marqueur et le stigmate. Désormais, être étranger en France et être, en même temps, de nationalité française ne constitue plus, comme on pourrait penser, une contradiction dans les termes. L'« immigré » défini en tant qu'étranger ne se fonde pas « tout naturellement » dans la catégorie juridique et politique du « national », disparaissant ainsi en tant qu'« immigré ». Si la « culture » peut agir aussi efficacement, c'est que sa condition sociale lui reste attachée à la peau. « La condition sociale de l'immigré, c'est-à-dire en fait, la position qu'il occupe au bas de la hiérarchie sociale, a pour effet de rappeler à tous, à l'immigré et à la société d'immigration, l'origine

nationale ou communautaire (voire ethnique ou raciale). Les effets de la condition sociale redoublant les effets de l'origine nationale, l'immigré originaire des pays dominés que sont presque tous les pays d'émigration, qu'il soit naturalisé ou non, est toujours renvoyé à sa condition d'origine, c'est-à-dire à son pays et à la nationalité dont il est originellement le ressortissant. » (Sayad, *op.cit.*, p.42).

Quand ce qui est un rapport social se transforme de par ses propres caractéristiques en une nature inhérente à l'individu, la relation idéologique de l'individu à l'ensemble des rapports sociaux devient relation à une entité dont il est séparé et qui le domine comme *chose*. Ici, la politique est la relation idéologique et la chose c'est la société d'immigration.

Le 19 juillet 2016, Adama Traoré, 24 ans, habitant du quartier Boyenval à Beaumont sur Oise (Val-d'Oise), meurt dans les locaux de la gendarmerie. Boyenval est une cité tranquille et bien entretenue. « Après l'annulation houleuse d'un conseil municipal auquel la famille Traoré souhaitait assister, deux frères d'Adama Traoré ont été arrêtés pour violences et outrages contre des policiers municipaux et des gendarmes, puis écroués » (*Le Monde* du 6 décembre 2016). Peu après un bus flambe et six voitures sont incendiées. « Les gendarmes et les pompiers sont intervenus très tard. Craignant d'être "caillassés", ils ont laissé aux habitants le soin d'éteindre le feu (...) "Avec l'ancien maire on se sentait déjà abandonnés, avec elle (la nouvelle maire, nda) on se sent abandonnés et trahis" (Samba Traoré, frère de la victime). (...) "La maire de Beaumont sur Oise se met du côté des gendarmes, c'est-à-dire du côté des violences policières" (Assa Traoré). (...) "Depuis que les gendarmes sont arrivés, ils nous prennent pour des sauvages et nous traitent comme des animaux. Il suffit d'avoir une veste de contrefaçon avec un logo de marque pour se retrouver torse nu, puis en garde-à-vue et avoir son domicile perquisitionné" (un jeune du quartier) » (*idem*).

Revenons à Sayad : « Faire partie de la cité ou ne pas en faire partie, tel et encore, probablement aujourd'hui plus qu'hier, l'enjeu pour l'immigration. » (*op.cit.*, p.49). C'est-à-dire que la politique est cette relation comme exclusion de la politique ; en novembre 2005, il est souvent arrivé que les émeutiers brandissent leur carte d'identité pour signifier que *dans les faits*, elle ne sert à rien. L'erreur de Sayad consiste à faire de la situation juridique et nationale le point de départ, une sorte de situation intangible définitoire de tout. Les évolutions que nous avons brièvement évoquées, du travailleur à l'étranger en passant par le travailleur immigré, l'immigration familiale et la « culture », montrent plutôt que *cette relation devenue politique dans les termes étranger / nation a été produite à un moment particulier*. C'est seulement ainsi que nous pouvons, une fois de plus, reprendre à notre compte un exposé de Sayad. L'acte de brandir sa carte d'identité pour signifier que dans les faits elle ne sert à rien ne doit pas être autonomisé en « acte politique ». Ce sont toutes les instances qui sont pointées dans cet acte : l'immigré n'est pas habilité à participer légitimement aux « conflits de la cité ».

« En tant qu'il est hors de l'ordre juridique et politique national, surtout maintenant que le paradoxe de sa présence ne saurait ni se réduire, ni continuer à se dissimuler comme si de rien n'était, l'immigré constitue de ce seul fait une menace pour ce même ordre. Une menace d'autant plus subversive qu'elle vient de l'*extérieur* (...) et non plus, comme c'est "politiquement" (*i.e.* "nationalement"; on dit aussi "démocratiquement") admis, de l'intérieur (de l'identité, de l'homogénéité, de l'indigénéité, de l'intériorité, etc.), c'est-à-dire de quelque conflit interne aux nationaux (à la nation) qui sont les seuls autorisés à entrer en conflit les uns avec les autres et, par là même, à entrer en compétition politique, c'est-à-dire en compétition, en dernière analyse pour le pouvoir politique. De cet "antagonisme de classe", les immigrés sont exclus, non pas tant en raison de leur position dans la société et dans le processus de la production, bien au contraire, mais plutôt en raison de leur statut de membres "excédentaires", et "excédentaires" jusque dans la classe sociale à laquelle ils pourraient s'agréger. Cependant, cela ne veut pas dire que les conflits éventuels qui engageraient les immigrés (...) ne seraient pas des "conflits de classe". Cela veut simplement dire que pour les immigrés qui n'y participent que de manière "seconde", comme par accident ou par amalgame, sans grande légitimité pour le faire, ces conflits sont autre chose que de simples conflits négociables comme ils peuvent l'être entre partenaires légitimes et légitimés à le faire. » (*idem*, p. 50).

Malgré les réserves que l'on peut formuler à l'encontre des analyses de Laure Pitti sur les grèves du début des années 1970, elle souligne avec raison que l'appellation de « grèves d'immigrés » ne vient pas des intéressés eux-mêmes (ce qui ne supprime pas l'objectivité de la chose) mais de la direction et des syndicats. Même quand l'appellation est revendiquée, comme à la fin des années 1970, avec le MTA, ces travailleurs sont bien renvoyés à cette existence d'« excédentaires » dont parle Sayad par les organisations syndicales, les partis et le pouvoir ; entre 81 et 83 les diatribes de Mauroy, Deferre et Auroux sont sans équivoques sur « l'illégitimité nationale » des grèves ; la déclaration de Georgina Dufoux en 83, à la suite de la marche pour l'égalité souligne « l'extériorité » (provisoire ?) de ces jeunes (voir plus loin) ; lors des émeutes de 2005 et autres, la formule convenue de « territoires perdus de la République » se passe de commentaires.

Une crise de « légitimité présenteielle » (Bourdieu)

La crise et la restructuration des années 1970-1980 se sont accompagnées, pour l'ensemble de la classe ouvrière et de façon particulière pour les travailleurs immigrés d'une crise de la représentation par le travail, ce qui pour les travailleurs immigrés *et leur famille* s'est traduit par la transformation du « régime de visibilité », c'est-à-dire d'identité. On peut parler d'un sentiment d'impuissance devant son propre rapport à la société, qui

fait face à l'individu comme contrainte collective chosifiée. Nous avons là la forme et le contenu d'une conscience *individuelle* de soi proprement religieuse : la considération de l'aliénation de l'individu vis-à-vis de la communauté non comme une *activité* à l'intérieur d'un mode de production comme ensemble de rapports de production, mais comme un *état*. Une conscience religieuse ne se formalise pas nécessairement dans une religion au sens propre, elle peut être politique. Dans la constitution capitaliste de l'exclusion, l'aliénation du prolétaire vis-à-vis de l'ensemble des rapports sociaux et de sa propre reproduction n'apparaît plus comme le produit de sa propre activité, et l'aliénation comme le rapport contradictoire qu'il entretient avec l'ensemble de cette société, mais comme une donnée inhérente à son individualité, essentielle, c'est *le pauvre*, la plèbe. Celui qui est séparé de la cité.

Ici, plusieurs phénomènes sociaux se croisent. D'abord et fondamentalement la situation d'étranger, ensuite la crise de la légitimité de sa présence par le travail au moment même où l'immigration devient familiale et évidemment pérenne. Ce second point a pour conséquence que la situation d'étranger, quelle que soit la situation légale, s'enkyste, perd de sa fluidité au cours de la succession des générations et se formalise comme différenciation culturelle.

« C'est du travail et non du politique, de l'usine et du chantier et non de la cité, de l'économie stricte et non de l'intention de peuplement que l'immigré tient non seulement la raison de sa présence mais, ceci découlant de cela, le semblant de *légitimité* (souligné dans le texte) indispensable à toute présence étrangère. » (Sayad, op.cit., p.47).

« L'immigration étant stoppée, la seule forme d'immigration qui soit encore tolérée, même si elle est strictement contrôlée et sévèrement rationnée, concerne les familles par la procédure du regroupement familial. On assiste alors à une véritable opération de conversion de l'ancienne immigration en laquelle on ne voulait voir qu'un fait lié au travail – un épiphénomène du marché du travail – en immigration d'une autre nature : une immigration familiale et donc, tendanciellement de peuplement. C'est dans ce contexte qu'on verra surgir et s'imposer d'autres thèmes de recherche sur l'immigration, notamment tout ce qui se rapporte aux "deuxièmes générations" (une nouvelle forme d'immigration qui prolongerait au-delà de son temps l'ancienne forme d'immigration) et aux processus de socialisation auxquels elles sont soumises, aux mécanismes par lesquels s'opère cette socialisation (l'école en premier lieu ; la relation au service militaire ; les effets de l'habitat et de la relégation spatiale qui en résulte, jusqu'à la constitution du phénomène des "banlieues" ; les différentes formes de transactions culturelles auxquelles la situation de l'immigration oblige les lieux paradigmatiques de cette opposition selon deux pôles distincts qui sont la famille d'un côté et l'espace public de l'autre ; la relation à la nationalité française et à la procédure de naturalisation, etc.) et aux modes d'intégration à la société française – jamais, sans doute, aura-t-on autant usé du mot intégration que depuis que l'on a, en théorie, interdit toute nouvelle immigration de travailleurs étrangers. » (*idem*, p.36-37).

« Il y a entre ces deux formes d'immigration une différence de nature et non pas seulement une différence de degrés, comme on a tendance à croire en ne voyant en l'immigration des familles qu'une sorte de majoration, l'aggravation, voire le paroxysme ou l'extrême limite de l'immigration des hommes seuls. Alors que "l'immigration de travail" – tant qu'elle est l'immigration de travailleurs uniquement – relève prioritairement de l'"ordre du travail" ou est cantonné exclusivement dans l'"ordre du travail" (de l'usine, de la mine et du chantier ; de l'économie pure, etc.), l'"immigration familiale" relève quant à elle – qu'on le veuille ou non, qu'on le reconnaisse ou non – de l'"ordre de la cité" (de l'ordre de la *polis* et, par suite du politique ; de l'ordre de la rue, de l'habitat, de l'école, du tribunal et du droit, du statut civil et de l'état civil, de la culture ; de l'ordre social opposé à l'ordre économique). (...) Ce faisant, il faut considérer les conditions sociales qui ont été à l'origine de cette métamorphose, car c'est de cette métamorphose que découle génétiquement tout le discours actuel, en toutes ses variantes sur l'immigration et sur ses différentes composantes, notamment culturelles. » (*idem*, pp.73-74)

Les analyses de Sayad fournissent de nombreux éléments dont l'insistance sur le passage de l'immigration de travail à l'immigration familiale, mais elles comportent un point aveugle : la concomitance de ce passage avec la crise de légitimation de l'étranger par le travail et l'intégration (jamais simple et paisible) dans un monde ouvrier non seulement en expansion mais encore développant une identité propre à laquelle ils et elles apportaient leur contribution même dans la concurrence et le conflit. C'est cette concomitance qui est à l'origine de l'essentialisation de l'étranger dans sa condition d'étranger (même naturalisé), il est tel et le demeure, cela lui est essentiel, il est essentiellement « autre ». *Ce que l'invention de la « culture » va se charger de désigner*. Dans le n° de *Libération* daté du 9 novembre 1983, au moment de la marche pour l'égalité, mais aussi en pleine grèves de l'automobile, Serge July écrit : « Cela a déjà été dit mille fois, on le répétera mille fois, si c'est nécessaire : le problème dit de l'immigration est aujourd'hui essentiellement culturel ». Dans la foulée, il remplace le terme d'« immigré » par celui de « Beurs », catégorie chargée d'opposer les immigrés à leurs enfants « beurs » valorisés et de transformer la revendication de reconnaissance sociale et politique en termes d'« identités culturelles » et en un problème d'intégration. Si Georgina Dufoix (secrétaire d'Etat à la Famille, à la Population et aux Travailleurs immigrés dans le gouvernement Mauroy) leur reconnaît « la volonté d'être des nôtres pour ceux qui veulent se fondre et dès lors que nos lois sont respectées » (*Libération*, 3 décembre 1983), c'est bien reconnaître qu'en fin de compte, ils et elles (la beurette bénéficiant d'une plus grande indulgence) demeurent des sujets non-nationaux ou seulement à-demi. La « culture » opère comme un moyen d'exclusion.

L'essentialisation culturelle par son effet d'homogénéisation contribue, dans la situation d'immigration, à entretenir et perpétuer la condition d'immigré qui modifie les

relations entre toutes les classes de la société d'immigration. La division sociale du travail entre les branches et la division manufacturière à l'intérieur de chacune en sont affectées, en même temps que ces transformations de la division du travail, ainsi les normes sociales et historiques affectant la valeur de la force de travail, appellent elles-mêmes le recours à l'immigration. Dans cette structure d'ensemble dont la raison d'être est toujours la maximisation de l'exploitation de la force de travail totale mobilisée, parce que la reproduction engage toutes les instances du mode de production, les divisions deviennent, sur le marché du travail, des présuppositions se sclérosant (fragilement), dans la reproduction, en avantages voire en « privilèges », pour ceux qui sont du bon côté de la segmentation raciale²⁸. A moins que, par rapport à une « norme » toujours évanescence et mobile, la concurrence accrue ne dégrade la situation pour tous, tout en préservant les différences.

L'essentialisation culturelle opère alors sous la domination de l'idéologie de la classe dominante en ethnicisant toute les questions sociales (à l'intérieur même des organisations ouvrières et militantes qui, au mieux, viennent au soutien des « camarades travailleurs immigrés »), elle opère également au profit de la classe dominante de la société d'émigration qui y trouve une source de revenus et un élément de marchandage avec les foyers centraux du capitalisme. En France, avec la fin de l'immigration de travail et le « regroupement familial », la « culture de l'autre » devient l'instrument d'un consensus politique interclassiste. En 1975, Paul Dijoud, secrétaire d'Etat aux travailleurs immigrés entre 1974 et 1976 (sous Giscard) écrit dans *La Nouvelle Politique de l'immigration* : « L'immigration régulièrement installée devrait bénéficier d'une meilleure insertion dans la société française, d'une meilleure protection des familles, de l'égalité des droits sociaux et de la promotion de la culture d'origine. » (secrétariat d'Etat, 1975, Documentation française). Il est précisé que cette politique, mise en pratique à partir de 1976 par l'ONPCI (Office National pour la Promotion Culturelle des Immigrés) a pour objectif de « permettre aux immigrés de *prendre conscience de leur propre culture* (c'est nous qui soulignons) en même temps que de découvrir la culture française ; elle visera aussi à faire connaître à la population française la culture des pays d'origine de ces immigrés (...) Etablir un équilibre, une relation d'égalité entre deux cultures. »

²⁸ Le 29 novembre 1847, lors d'un meeting sur la Pologne, Engels déclare dans son discours, évoquant l'unité entre elles des classes ouvrières nationales et celle interne à chacune d'elles : « Cette destruction des intérêts opposés qui séparaient jadis les divers groupes des travailleurs, ce nivellement de la vie de tous les ouvriers, vous le devez au machinisme. » (*Œuvres politiques I*, éd. La Pléiade, p. 996). Cette uniformisation qu'Engels attribue au « machinisme » ignorait les nouvelles divisions du travail dont le « machinisme » était porteur. Ce « machinisme » avait pourtant déjà créé de nouvelles distinctions avec l'introduction du travail des femmes et des enfants et de la main-d'œuvre immigrée irlandaise. Franchissant plus d'un siècle, si les théories de l'« Opéarisme » italien sont restées, en dehors des milieux universitaires, confinées à la péninsule, cela est en grande partie due à ce que la constitution de l'« ouvrier masse » était, en Italie, le résultat d'une « immigration » intérieure.

Avec les meilleures intentions du monde, l'Etat avait mis en place une politique « d'enseignement des langues et cultures d'origines ». Les cours dispensés par des enseignants du « pays d'origine » dans l'école du « pays d'accueil », avaient pour objet de créer une identité à la deuxième génération porteuse d'une perpétuelle civilisation de travailleurs immigrés. Contradiction dans les termes : l'école entreprenait d'apprendre à l'enfant immigré sa langue « maternelle ». La rencontre des cultures était présentée comme un « enrichissement mutuel » profitable également (à égalité) aux immigrés (quelle que soit leur nationalité) et aux Français (dont l'homogénéité est bien connue). Lequel des deux partenaires a le pouvoir de définir, pour son usage propre et pour celui de son partenaire, ce que sont ces « différences mutuelles » dont il faut s'enrichir ? Ce qui est une nécessité vitale pour l'immigré est une vague complaisance pour un florilège de stéréotypes de la part de celui qui est « chez lui » (« gâteaux arabes » qu'on lui offre à la fin du ramadan ou invitation à un mariage). Le « rapprochement entre les cultures » est un moyen d'habiller de « culture » les tensions sociales, de les ramener à de simples effets de « cultures » divergentes, un moyen de les refuser comme sociales. D'après les sondages, le couscous est le plat préféré des français (« être né sous le signe de l'hexagone c'est pas ce qu'on fait de mieux en ce moment »)²⁹.

Il serait « amusant » de rappeler ici la vaine tentative des autorités espagnoles coloniales qui, à Mexico et dans d'autres villes importantes, cherchèrent, au milieu du XVII^e siècle, à imposer aux Indiens le port de leurs vêtements « traditionnels » et à les faire retourner à leur « vie villageoise ancestrale ». En France, avec la politique inaugurée par Dijoud, la culture devient un moyen d'entretenir la situation d'immigré au-delà de sa situation juridique et occultant sa définition économique et sociale. Huit ans après, en 1983, à l'issue de la Marche pour l'égalité et contre le racisme, c'est Georgina Dufoix qui tendra la main à la « deuxième génération » pourvu qu'elle « montre sa volonté d'être des nôtres ». L'homogénéisation culturelle se référant à des principes « universels » a un double effet.

Premièrement : idéologie dominante parce qu'idéologie de la classe dominante, toutes les autres idéologies sont des dérivations d'elle opérant sous ses principes même quand elles contestent leur utilisation dominante : justice, droits de l'Homme, égalité, etc. Elle autorise des accès différents à elle selon l'appartenance de classe ou de genre, mais

²⁹ Cette politique de promotion de la culture d'origine s'est étiolée et n'a plus de contenu tactique, elle est même parfois dénoncée et lorsqu'elle paraît exister, elle est devenue étriquée et désamorcée. Actuellement, il n'y a pas ou très peu de promotion de la « culture de l'autre » ciblant les descendants d'immigrés. Ou alors indirectement, à un niveau culturel élevé et universitaire, qui échappe aux concernés et ne leur revient pas comme effet valorisant et universalisant : Institut du monde arabe, Musée national de l'immigration (mais toujours pas de Musée de la colonisation et donc de la décolonisation), études historiques qui se multiplient enfin, festivals de musique, films, livres (qui lit ceux des éditions Sindbad/Actes Sud ?).

elle est la seule référence socialement audible (une grève qui dit « je me fous de l'intérêt général et de l'outil de travail » est inaudible ou alors on passe à autre chose)³⁰.

Deuxièmement : l'idéologie dominante de l'universalité ne reconnaît les différences « culturelles » que dans le mouvement où elle-même se présente comme « accessible » à tous et toutes. L'universel, quoi qu'en dise Bensaid, est une chose étrange en ce qu'il se divise entre ceux pour qui il est un acquis inné et ceux à qui il va falloir l'inculquer. Même si on admet une uniformisation des « messages culturels », l'homogénéité de leur réception locale et selon les classes sociales demeure une illusion : voir le survêtement Lacoste (cf. Stuart Hall sur l'écart entre l'émission et la réception de messages émis par l'idéologie dominante).

La culture devient un moyen d'exclusion d'autant plus efficace que dans ce début des années 1980, il commence à résonner avec la situation internationale où, à la suite de la révolution iranienne, de la menace du « terrorisme islamiste » de l'Égypte (assassinat de Sadate) à l'Algérie, de la montée en puissance des chiites au Liban, l'islam apparaît comme une menace face à l'Occident. A la suite de la défaite au Vietnam, au Laos et au Cambodge, au tournant des années 1980, partout l'hégémonie américaine est en crise (voir Hélène Carrère d'Encausse, *Ni guerre ni paix*, éd. Champs-Flammarion, pp. 280 et sq, 324 et 419 et E. San Juan Jr., *Difficultés dans la théorisation marxiste de la race*, p.8, sur le site de la revue *Période*). De l'Afrique à l'Afghanistan en passant bien sûr par le Moyen-Orient, tous les espaces de déstabilisation de l'ordre international paraissent liés à l'Islam, ce que la fin de la Guerre froide qui « contrôlait » les tensions va ensuite accentuer.

Les années 1980 ouvrent une période où la référence à l'Islam devient récurrente et structure pour une bonne part le paysage idéologique de tous les conflits tant « internes » qu'« extérieurs », les deux dimensions s'entretenant l'une l'autre. A ces deux niveaux, la « grille religieuse » a pour fonction de rendre inaudibles et illégitimes toutes les autres explications. Dans une revivification de l'orientalisme, l'islam devient l'explication de tous les comportements et de tous les affrontements. En prime toute opposition aux expéditions étrangères et à la répression interne est décrédibilisée pour les motifs les plus « nobles » : au nom des « droits de l'homme », de la « civilisation » et de ce qui devient leur étalon, le droit des femmes. Quelle que soit la pratique religieuse réelle, pour les raisons objectives que nous avons exposées, au début des années 1980, le piège identitaire

³⁰ « Les opprimés – Olympe de Gouges, Gracchus Babeuf, Toussaint Louverture – ont su comment investir les contradictions de cette universalité mutilée, et les travailler dans le sens d'une universalisation concrète, d'un devenir universel, d'une universalité à-venir, Affirmant que "les dominés ont intérêt à l'universel", Abdellali Hajjat en revendique ainsi une conception hétérodoxe. » (Bensaid, *Fragments mécréants*, éd. lignes, p.17). Une révolution communiste ne retournera pas l'universel, mais l'abolira dans la singularité, dans l'immédiate sociale singulière.

La bascule des années 1980

se referme sur les populations de travailleurs immigrés *et leur famille* qui se retrouvent « islamisés ».

« LA FABRIQUE DU MUSULMAN »³¹

*« Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions que de faire voir par voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique. » (Marx, *Le Capital*, éd Sociales, t.2, p.59)*

Des débuts chaotiques

L'émergence du « problème musulman » en France est assez chaotique, faite de brèves apparitions puis de disparition momentanée avant de se cristalliser solidement au début des années 2000.

La première "affaire du voile" éclate en 1989. Cependant la première politisation (après la guerre d'Algérie) de la « légitimité présenteielle » (Bourdieu) des travailleurs immigrés opérant dans les termes d'une « question musulmane » apparaît dans le contexte des grèves ouvrières (1981-1983) contre les licenciements massifs dans l'automobile : le ministre Auroux contestant même aux travailleurs immigrés leur appartenance à la « communauté du travail » (voir plus haut). La nouveauté réside dans leur caractérisation comme « musulmans », peu importe de savoir s'ils étaient auparavant de religion musulmane ou autres et s'ils étaient plus ou moins pratiquants. Quelles que soient leur religion et leur pratique, les travailleurs immigrés maghrébins n'étaient pas toujours *déjà* « musulmans ».

Dans ce début des années 1980, la « question musulmane » fait long feu, elle ne concerne (sans beaucoup d'effets à long terme) que les « vieux travailleurs immigrés » et non leurs enfants qui, au même moment, font irruption dans l'espace public à l'occasion de la Marche pour l'égalité et contre le racisme. « Alors que la question musulmane est quasiment absente du discours des marcheurs et du traitement médiatique de leur mobilisation antiraciste, elle est longuement discutée durant les débats de la Commission Marceau Long (juillet 1987) sur la nationalité.» (Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie, comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*. éd. La Découverte

³¹ Nous reprenons cette excellente formule au titre du livre de Nedjib Sidi Moussa, éd. Libertia 2017. Cela malgré les critiques que nous pouvons porter au contenu de son livre. Premièrement, l'absence de toute reconnaissance et de toute question relatives aux processus objectifs de la segmentation raciale, ramenée à une pure opération idéologique dans le sens le plus plat du terme. Deuxièmement, le livre de Sidi Moussa est construit sur une pensée absolument binaire n'admettant qu'une exclusion radicale entre race et classe. Entre les deux, il ne pourrait exister qu'une relation de substitution. Que réaliser cette substitution soit l'objectif des « entrepreneurs en racisation » est exact, mais cela ne justifie pas pour autant la pensée binaire des fétichistes de La Classe. Enfin, sa nostalgie du vieux mouvement ouvrier dont il espère la résurrection dans son alliance avec les classes moyennes intellectuelles. Ce dernier point glorifiant le PC, les syndicats, etc. est soigneusement passé sous silence par les adeptes radicaux et communisateurs du livre. Pour une plus ample critique de ce livre, voir sur le site de Des Nouvelles du Front (DNDF).

« La fabrique du musulman »

2013 puis *Postface* 2016, p.109). Ajoutons toutefois que si la « question musulmane est absente du discours des Marcheurs », celle de la différence culturelle est alors bel et bien présente, *il faudra des circonstances particulières au début des années 2000 pour qu'elle se spécifie autour de la religion.*

Avec les grèves de l'automobile et les Marches, en ce début des années 1980, nous sommes avant la première « affaire du voile » (1989) et avant les premiers attentats sur le sol français liés à la guerre civile en Algérie (1995-1996). Malgré la Commission Marceau Long destinée à réfléchir sur « la place des immigrés en France », la « question musulmane » ne prend pas à ce moment là. En 1989, l'exclusion de jeunes filles voilées de l'école publique est considérée par le Conseil d'Etat comme une forme de discrimination religieuse contraire au principe de laïcité garanti par la Constitution. En 2004, cette même exclusion devient « légitime » et se justifie par le même principe de laïcité.

Ce qui n'avait pas marché, se met à fonctionner une douzaine d'années plus tard. Que s'est-il donc passé entre temps ? Chez Hajjat et Mohammed, la « construction du problème musulman » n'est qu'une question de discours, la Commission Marceau Long est alors présentée comme une « étape » dans un pur processus discursif à l'initiative des « élites ». Si cette construction est, pour eux, « globalement le produit contingent d'un contexte historique particulier » (*op.cit.*, p.141), ce « contexte historique particulier » n'est que celui « où l'on observe une convergence idéologique chez les différentes fractions des classes dominantes, qui s'est notamment cristallisée à l'occasion de l'affaire du voile de 2003-2004. » (*ibid*). L'année 2009 voit le débat sur « l'identité nationale » lancé par Sarkozy et les années 2010-2011 celui sur la double nationalité.

Les déterminations objectives de la racisation dans le mode de production capitaliste ne sont jamais prises en compte. Il s'agit de tout ce que nous aborderons dans la seconde partie de ce texte : universalité du capital, historicisation hiérarchique des sociétés introduite par le mode de production capitaliste et constamment reproduite par lui, division du travail, « valeur morale et historique » de la force de travail, dénationalisation de l'Etat. Il s'agit également de ce que nous avons déjà souligné : la crise du programmatisme, la décomposition de l'identité ouvrière et la constitution du « peuple » (voir plus loin le chapitre : « Le langage de l'identité et de la citoyenneté »). Il s'agit enfin de ce que nous allons évoquer dans ce chapitre même : la présence massive, incontestable et impossible à marginaliser, des descendants et descendantes des immigrés qui sont résolument d'ici avec, parmi eux l'apparition d'une « élite » (« la montée de la puissance indigène » comme dirait le PIR) et résultant de tout cela : *la contrainte de la norme à se nommer en partie.* Le « problème musulman » consiste en une transposition de ces déterminations objectives en problèmes idéologiques ou même en combat d'idées : Islam et République, laïcité ouverte ou fermée, musulmans et société occidentale ... Il est vrai que la racisation n'est pas soluble dans l'économie et les rapports de production, mais

c'est là qu'elle est produite. Une fois produite, elle possède ses propres critères et fonctionne selon ses déterminations spécifiques ; *elle s'autonomise par rapport à ses conditions d'émergence*. La transposition de Hajjat et Mohammed consiste à faire de cette autonomisation le point de départ de la question, s'ils parlent de temps à autre (très rarement) des « conditions sociales », cela ne change rien.

Ce qu'il s'agit d'expliquer et de produire et non simplement de décrire c'est bien ce qu'Hajjat et Mohammed *constatent* : « Aux discours stigmatisants et appelant à la haine contre les Maghrébins *en tant que groupe national ou racial* (souligné dans le texte), de moins en moins légitimes dans l'espace public, succède une "racisme respectable" ou "vertueux" visant les Maghrébins *en tant que groupe religieux musulman (idem)*, justifié ou minimisé par les plus hautes autorités de l'Etat. » (*op.cit.*, p.114).

Islamophobie et racisme anti-arabe, le problème de la distinction entre les deux

Tous les Arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes et parmi tous les arabes dits « musulmans », un grand nombre ne sont ni pratiquants ni même croyants. C'est parfaitement exact, mais *tout le monde s'en fout* : en France, musulman c'est arabe, en Grande-Bretagne musulman c'est « pakis » et vice-versa : arabe et « pakis » c'est musulmans.

Pierre Bourdieu au sujet de l'affaire du voile de 1989 écrivait que : « La question patente – faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? - occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ? » (cité par Hajjat et Mohammed, *op.cit.*, p.21)³². Pour Bourdieu, la question patente de l'islamophobie renvoie à la légitimité de la présence des « immigrés postcoloniaux » et de leurs enfants ("immigrés à vie" malgré la nationalité française) présence étroitement reliés à leur statut de travailleur et à leur position dans le rapport de production. Sachant que la majorité des travailleurs immigrés font partie de la classe ouvrière, ils se situent dans une position fragilisée par le recul de l'industrie et subissent de plein fouet le chômage de longue durée et le précaire. *Dès lors que leur position économique est remise en cause par les transformations du capitalisme, la légitimité de leur présence a considérablement décliné*. Ce que relève l'enquête de l'Ined *Trajectoires et Origines, 2015* : « Utiles tant que l'économie française avait besoin d'une main-d'œuvre peu qualifiée, les immigrés sont devenus indésirables avec les restructurations industrielles. La crise et le chômage de masse endémique sapent leur légitimité à vivre et à travailler dans leur pays d'installation » (*op.cit.*, p.21)³³.

³² Les auteurs parviennent à faire dire exactement le contraire à Bourdieu en inversant les questions latente et patente.

³³ Voir le chapitre : *Du travail à l'essentialisation culturelle*.

« La fabrique du musulman »

Pour Bourdieu, l'islamophobie demeure un racisme antiarabe, la question est alors celle des raisons de la mutation. Inversement, chez Hajjat et Mohammed la question relative au fait que les « travailleurs immigrés arabes » soient construits, vus, catégorisés comme « musulmans » est évacuée comme question à partir du moment où ils sont considérés comme déjà « musulmans ». Si la restructuration du « capitalisme industriel » touche des travailleurs qui sont *déjà* « musulmans », *on confond le fait d'être musulman (exact ou non) et la catégorie.*

On ne peut assimiler *le fait* que les immigrés maghrébins ou sahéliens étaient, quel que soit leur degré de pratique ou non, « de religion musulmane » avec *leur caractérisation* comme « musulman ». La caractérisation ne vient pas mettre en lumière et organiser un fait qui aurait été en attente de sa formalisation. *Ce n'est pas la religion mais les personnes en tant qu'assimilées à cette religion qui sont visées par cette racisation, la question est donc celle du changement de caractérisation : pourquoi elle se donne comme « islamophobie ».* Ce n'est qu'en rejetant le terme d'islamophobie défini comme un « nouveau racisme » qu'on peut faire apparaître *la nouveauté de la caractérisation* car on la distingue alors du fait d'être musulman ou simplement assigné comme tel.

« Les discours islamophobes peuvent être identifiés en dehors et bien avant l'existence de conflits militaires menés par des pays occidentaux : par exemple en France, l'altérisation des ouvriers immigrés apparaît avant la guerre contre l'Irak (1990) et l'extension de la guerre civile algérienne sur le territoire français ; en Grande-Bretagne, elle opère dans les années 1980 alors même que le gouvernement britannique n'est pas engagé dans des conflits armés contre des pays musulmans. » (Hajjat et Mohammed, *op.cit.*, p. 95).

Alors que la thèse des auteurs consiste à dire que l'islamophobie est un « nouveau racisme », ils considèrent que puisque les ouvriers immigrés venus d'Afrique du Nord étaient « musulmans » leur « altérisation » était une « altérisation » des musulmans. Ils confondent le fait que les ouvriers immigrés étaient plus ou moins musulmans avec leur *caractérisation* (« altérisation ») *comme musulmans*. Pour que l'islamophobie soit un *nouveau racisme* et non une *forme nouvelle* du racisme anti-arabe, il faut que les ouvriers immigrés aient toujours été non seulement musulmans mais caractérisés comme musulmans, ce qui permet d'évacuer la question de la mutation du racisme qui amènerait à considérer l'islamophobie comme une *forme nouvelle*. Pour éviter cette considération, la thèse du *nouveau racisme* est toujours sur le point de se contredire elle-même.

Si, contrairement à la thèse défendue par Hajjat et Mohammed dans leur livre, nous considérons ici l'islamophobie comme un « avatar » du racisme anti-arabe, cela ne lui enlève pas sa spécificité à condition de *produire* à un moment donné la caractérisation des travailleurs immigrés maghrébins et de leur descendance comme musulmans et non pas de la considérer comme une caractéristique donnée qui serait simplement activée.

En bref, cette confusion entre le fait et la catégorie a pour effet de supprimer la question : pourquoi le déclin de leur « légitimité présenteielle » fait-elle alors désigner les « travailleurs arabes immigrés et leurs enfants » comme « musulmans » ?

Pour Hajjat et Mohammed, « ces deux formes de racisme (actes islamophobes et actes antimaghrébins, nda) s'articulent mais ne se confondent pas ... » (*op.cit.*, p. 57) et « l'islamophobie n'est pas réductible au racisme anti-arabe. » (*idem*, p. 90)

Cependant : « ... pour toutes les confessions, ce sont les plus religieux qui déclarent le plus de discrimination, *sauf pour les musulmans* (souligné par nous) pour qui la religiosité ne change pratiquement pas les indicateurs. En d'autres termes, l'expérience de la discrimination n'est pas liée en ce qui les concerne à une pratique ou un engagement religieux particuliers, mais à une dimension plutôt identitaire de l'islam. » (*idem*, p. 63). Et à la page suivante les auteurs reconnaissent les « incertitudes statistiques entre origine et religion » en ce qui concerne les discriminations (de même, p. 66 et p. 176).

Bien plus : « Bien malin celui qui pourrait distinguer l'islamophobie du racisme anti-arabe ou du racisme anti-Indo-Pakistanaï, comme l'illustre la difficulté de produire des statistiques fiables sur les actes racistes ou islamophobes. (...) dans le monde occidental contemporain, la figure de l'Autre absolu est celle du musulman et de la musulmane, tout comme le juif était dans un passé récent la figure par excellence de l'altérité. » (*idem*, p. 176)

Plus ou moins conscients du flou de leur distinction, Hajjat et Mohammed écrivent « Nous considérons que ces manifestations de l'islamophobie sont le résultat de la construction du "problème musulman" et du "problème de l'immigration", dont la sociologie passe par la compréhension des logiques de fonctionnement du champ médiatique, du jeu politique et de l'espace des mobilisations. » (*idem*, p. 22). « Problème musulman » et « problème de l'immigration » sont accolés sans que l'on sache la nature de leur relation. La transformation musulmane du racisme qui en tant que telle n'est pas objectivement posée est renvoyée à « l'islamophobie » comme manœuvre politique et médiatique auxquelles répondent des « champs de mobilisation ».

Quand un bref chapitre de leur livre s'attache à « Chiffrer l'islamophobie » (pp. 37 à 49), rien n'est absolument convaincant dans ce qu'ils exposent. Reprenant un sondage de 2011 (peu importe ici l'origine et la nature de ce sondage) sur la « tolérance » des « Français », ils relèvent un déclin de cette « tolérance » qui ne « viserait pas l'ensemble des minorités mais une population particulière ». En effet : « l'indice de tolérance décroît uniquement dans le cas de deux groupes, les musulmans (moins 4 points) et les Maghrébins (moins 8,5 points) ... ». Il n'y a rien là, dans ce « chiffrage de l'islamophobie » qui fasse apparaître un « nouveau racisme ». Bien au contraire, contrairement à la thèse du livre, le racisme anti-arabe prend de nouvelles couleurs mais il demeure bien le fondement. C'est bien cette nouvelle forme, ces nouvelles couleurs (c'est ce changement qu'il faudra expliquer), que révèle ce sondage (dans la mesure où de tels

« La fabrique du musulman »

sondages sont « fiables ») : intolérance au port du voile, à l'observation du ramadan et aux respects des interdits alimentaires (*idem* p. 46). Il est vrai qu'une analyse plus fine de ce sondage montre que cette nouvelle forme n'est pas anodine et qu'elle éclaire le passage d'un racisme anti-arabe culturel général (la figure culturelle de l'Arabe ayant elle-même succédé à celle du travailleur immigré) en un racisme plus spécifiquement anti-musulmans.

« En France, les deux tiers des répondants de l'enquête CNCDDH 2011 (Commission consultative des droits de l'homme) se situe soit dans une posture minoritaire d'ouverture globale (ni ethnocentristes, ni islamophobes), soit dans un schéma (majoritaire) cohérent de solide fermeture (ethnocentristes islamophobes). (...) Une analyse plus poussée des profils, notamment politique, met cependant en lumière un aspect spécifique de l'islamophobie à la française, car les deux profils semblent dissoner. D'un côté, 13% des sondés seraient à la fois ethnocentristes mais ne manifesteraient pas d'aversion particulière envers l'islam et, de l'autre, 20% seraient islamophobes sans être ethnocentristes. (...) Ils jugent négativement l'islam, dont les pratiques leur semblent poser problème pour vivre en société. Leur proportion croît avec le niveau d'étude et ils sont surreprésentés à gauche et au centre. (...) Ces dernières années, la démarcation entre "l'aversion à l'islam" et l'"ethnocentrisme" se serait renforcée sur deux points : le premier est "l'inversion des effets du genre". En 2009, la réticence à l'égard de l'islam était plus fréquente chez les hommes, en 2012 elle progresse fortement chez les femmes qui devancent maintenant les hommes. La seconde différence est la forte réticence envers l'islam et ses pratiques manifestée cette année par les personnes les plus diplômées, généralement les plus tolérantes. » (*idem*, pp. 48-49).

Pour conforter la thèse du racisme nouveau et spécifique, Hajjat et Mohammed renvoient aux « chemins contraires » que prendraient, selon eux, à partir de 2010, les courbes du racisme antimaghébin et de l'islamophobie. « Depuis 2010, le CCIF enregistre davantage d'actes islamophobes que la police d'actes antimaghébins, ce qui fournit un argument supplémentaire à l'idée que ces deux formes de racisme s'articulent mais ne se confondent pas et appuie les analyses qui pointent les recompositions idéologiques et politiques autour de la question de l'islam. » (*idem*, p. 57) Cependant, à la page suivante : « Il reste malgré tout difficile de distinguer précisément ce qui relève du comportement des victimes, des techniques d'enregistrement, de la réalité sociale de l'islamophobie ou de la visibilité (légitimité du CCIF et du ministère). » (*idem*, p. 58). *Nous ne nions pas que l'islam soit devenu le marqueur du racisme et que comme toute idéologie, elle n'est pas un reflet mais fonctionne selon ses propres critères et déterminations qui organisent toute la perception du réel (et donc est elle-même réelle), ce que nous nions c'est qu'il en soit l'objet propre et son origine.*

Il y a tout au long de l'ouvrage de Hajjat et Mohammed une étrange obstination à affirmer la thèse du « nouveau racisme » tout en montrant honnêtement qu'il est assez

difficile de l'étayer. Cela est particulièrement visible dans leur commentaire de l'enquête EU-Midis (European union minorities and discrimination survey) de 2008. Cette enquête permet d'étudier les expériences de discrimination des « minorités » en se focalisant sur deux groupes particuliers au sein de chacun des Etats membres. « Pour la France, l'enquête a ciblé des Nord-Africains et des Subsahariens, résidant sur le territoire national depuis au moins un an et s'identifiant eux-mêmes aux groupes en question. Les discriminations sont interrogées à partir d'une multitude de situations : lieu de travail, marché du logement, contact avec les personnels de santé, service sociaux et scolaires, lieux de restauration (café, restaurant ou bar), commerces de vente de produits textiles et accès aux services bancaires (ouvrir un compte ou obtenir un prêt) ; l'expérience des "musulmans" fait l'objet d'une publication, dont on souligne ici les points saillants : un musulman sur trois en Europe déclare avoir fait en moyenne l'objet de huit incidents de nature discriminatoire lors des douze derniers mois (34% des hommes et 26% des femmes). Il ressort que la propension à déclarer décroît avec l'âge. Par ailleurs les nouveaux arrivants et les non-citoyens déclarent davantage de rejet sur la base de leur origine. Par contre, le rapport souligne que le port de vêtements traditionnels ou religieux (tel que le hijab) n'a pas d'impact lourd sur les expériences de discrimination, sans que l'on puisse, pour le moment, distinguer les taux par pays. En effet, sur la question épineuse des motifs de discrimination, seuls 10% des répondants citent uniquement la religion ou les croyances, ce qui est trois fois moins fréquent que le motif "origine ethnique ou immigrée". Cependant lorsqu'on offre la possibilité de combiner ces deux motifs, on atteint 43% des réponses. » (*idem*, pp. 65-66) Alors que tous les résultats de l'enquête vont à l'encontre de leur thèse, Hajjat et Mohammed se consolent avec les derniers 43%, mais c'est alors leur thèse des « chemins contraires » (p.57) qui prend l'eau. Mieux vaut, pour eux, finalement conclure : « Que ce score (les 43%, nda) exprime des confusions ou non dans la détermination des motifs, il invite à la prudence dans la mesure et l'analyse de l'islamophobie par le biais de l'interrogatoire des victimes » (p. 66). Les auteurs ont raison : on n'est jamais trop prudent et, il est vrai, qu'il vaut mieux faire confiance aux enquêtes du CCIF dont l'« islamophobie » comme idéologie est le fonds de commerce.

Critiquer la notion d'islamophobie ne signifie pas que les faits que relèvent les anti-islamophobes n'existent pas, le problème réside dans leur rassemblement et leur désignation comme « islamophobie », c'est-à-dire la désignation de l'islam comme l'objet en propre et la cause première de ce racisme. Ce n'est pas l'Islam qui est visé dans ses relations à la République et la laïcité, mais les musulmans, c'est-à-dire dans la conjoncture actuelle la catégorisation et l'assignation à cette catégorie de « musulmans » des populations d'origine maghrébine. L'acceptation de ce racisme sous l'appellation d'« islamophobie » prenant celle-ci au pied de la lettre pour ce qu'elle dit d'elle-même est une approche du racisme dénonçant un déni de démocratie. Ce déni et sa dénonciation deviennent l'idéologie véhiculée par les radicaux de la démocratie, de certains anarchistes

« La fabrique du musulman »

à Médiapart, mais aussi par la frange des descendants d'immigrés prétendant légitimement à des positions sociales supérieures.

L'islamophobie, une dénonciation vertueuse du racisme

« Les premiers (les immigrés par rapport à leurs enfants, nda), bien que confrontés à des formes brutales de rejet et à de nombreux obstacles administratifs et politiques, se montrent plus réticents à s'engager dans la lutte contre l'islamophobie, un combat surtout porté, sous diverses appellations, par des groupes et des mouvements impliquant davantage la génération suivante et cherchant – sans toujours y parvenir – à universaliser leur combat. Ainsi, les mobilisations musulmanes les plus dynamiques contre l'islamophobie sont l'œuvre d'enfants d'immigrés ou de convertis qui font émerger de nouvelles causes et mobilisent de nouveaux modes d'action collective. Ce qui distingue ces nouveaux acteurs du paysage islamique français, c'est leur volonté de mettre en place – par l'éducation, l'édition, l'engagement associatif culturel, l'éducation populaire, etc. – *de nouvelles formes d'engagement civique et de participation sociale et politique* (souligné par nous) ; les associations et collectifs créés durant cette période (par exemple « l'Union des jeunes Musulmans » dès 1987, puis les « Jeunes Musulmans de France », le « Collectif des Musulmans de France »), s'engagent alors activement – au nom de l'égalité et du refus des discriminations – contre l'exclusion des adolescentes voilées (ce n'est pas exactement ce dont témoigne Boualam Azahoum, *L'expérience de DiverCité in Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p. 205, nda, voir plus loin). (...) Ces associations promeuvent ainsi de nouvelles formes de militantisme social qui viennent, au nom de l'islam, concurrencer sur leurs propres terrains les éducateurs et les travailleurs sociaux mais aussi les cadres associatifs des organisations créées dans les années 1980. Une frange de cette nouvelle vague de cadres musulmans s'est particulièrement appuyée sur la pensée de Tariq Ramadan qui encourage, depuis le milieu des années 1990, à la participation aux mouvements sociaux. » (Hajjat et Mohammed, op.cit. pp. 237-238).

Un des fondateurs de L'UJM en 1987, parlant du projet originel déclare : « Le projet c'était plutôt de casser les quartiers. On voulait créer une dynamique d'agglomération. Parce que les quartiers, c'était le règne du tribalisme dans le style "Ce n'est pas ton quartier, qu'est-ce que tu fais là ?". Nous avons donc été confrontés à un triple conflit : avec les institutions qui n'acceptaient pas que l'on s'engage dans l'espace public ; avec la communauté qui n'acceptait pas qu'on parle en français dans les mosquées ; avec le tribalisme des quartiers ; *ce conflit avec les quartiers a été le plus dur* (souligné par nous). (...) Il y avait des leaders qui jouaient d'une légitimité locale tandis que nous, on avait la légitimité d'une nouvelle vision de l'action collective. De 1987 à 1992, on a construit cette dynamique collective pour dépasser les quartiers. » (entretien

avec Yamin Makri, dans *Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p. 218)

L'UJM regroupe majoritairement des étudiants musulmans francophones s'opposant à la mainmise sur les mosquées par les arabophones « qui en général ne sont là que de passage. » (idem, p. 219). Si l'enjeu proclamé était « la reconquête d'une identité musulmane », cette reconquête était « associée au fait qu'on ne fait pas de concessions sur notre citoyenneté. *A l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté* (souligné par nous). (...) A l'époque, il n'y avait pas de salafistes et la mairie de Vénissieux ne s'opposait pas à notre action. Au contraire, après la Marche, elle a tout misé sur les musulmans, sur *une pacification culturelle des quartiers* (souligné par nous) : une dizaine de mosquées se sont ouvertes comme ça dans le bas des tours, bien avant la création de l'UJM » (idem, pp. 220-221).

A la fin des années 1980, le discours et la pratique d'un mouvement comme l'UJM sont avant toute une volonté d'affirmation comme français et citoyen qui veut rompre avec l'enfermement religieux communautaire des musulmans. L'association, au début des années 1990 est en violent conflit avec la FAF (Fraternité Algérienne en France) qui soutient l'action du FIS en Algérie durant la guerre civile : « Quand la FAF a commencé sa propagande, on a dit : "Non ! Nous, c'est la France !" » (idem, p. 222). Cependant après les attentats de 1995, face aux rafles, aux perquisitions, aux gardes-à-vue, à l'hostilité de toutes les institutions, la promotion de l'ouverture citoyenne a du mal à se poursuivre : « En fin de compte, après neuf ans d'existence (1987-1996), on s'était recroquevillé sur nous-mêmes (...) C'est à ce moment que Tariq Ramadan nous propose un projet : « Présence musulmane », créée en 1996. » (idem, p.223) Tout doit devenir public : transparence et ouverture, élargir le public, extension européenne, multiplier les contacts avec les non-musulmans.

Contrairement à ce qu'une approche intuitive pourrait amener à penser, la construction de la notion d'islamophobie et la lutte contre ce « nouveau racisme » ne vient pas d'un repliement religieux communautaire, il est porté par la frange la plus éduquée et celle qui socialement peut prétendre à sortir des assignations sociales, professionnelles et résidentielles des immigrés et de leur descendance. En effet, une étude de 2017 de l'Insee intitulée *Les descendants d'immigrés maghrébins : des difficultés d'accès à l'emploi et aux salaires les plus élevés* indique : « Les descendants d'immigrés maghrébins semblent confrontés à un "plafond de verre" qui rend plus difficile leur accès aux plus hauts salaires. (...) L'écart de salaire des descendants maghrébins est également plus prononcé parmi les personnes détentrices d'un diplôme de l'enseignement supérieur (dont le nombre augmente, nda). »

Ce que Hajjat et Mohammed confirment : « Depuis 2003, la lutte contre l'islamophobie est portée par une nouvelle vague de militants, majoritairement issus des minorités, au sein d'organisations et de collectifs de taille restreinte, formés en partie dans la foulée des mobilisations antivoile de 2003-2004. Ces militant-e-s sont pour la plupart

« La fabrique du musulman »

de nationalité française, diplômé-e-s et porteur-se-s d'une expérience politique et associative. Ils concrétisent la tendance à la "décommunautarisation" des luttes liées aux musulman-e-s. Les mobilisations contre le voile (sic) et l'islamophobie se sont en effet sensiblement renforcées durant la dernière décennie avec l'émergence du CCIF en 2003, des Indigènes de la République en 2005, des Indivisibles (regroupant des personnalités de la presse, des arts et du spectacle) en 2006 et la Coordination contre le racisme et l'islamophobie (CRI) en 2008. L'idée de "décommunautarisation" renvoie ici à une volonté d'universaliser la cause, à partir d'une conception "extracommunautaire" de l'engagement et d'un renouvellement des modes d'action. » (*op.cit.*, p. 250)

L'islam compris comme une manifestation de l'appartenance citoyenne française entraîne inversement que l'islamophobie est dénoncée comme un obstacle à la citoyenneté, un déni de démocratie. Sous l'influence de Tariq Ramadan, « Présence musulmane » qui a récupéré la majorité des membres de l'UJM combine idéologiquement la laïcité avec « l'universalité de l'islam ». Il fallait comprendre ce qu'était le « contrat citoyen » dit Yamin Makri : « Quand tu défends la justice, tu défends un principe universel véhiculé par l'islam, religion universelle. (...) Si auparavant on était frileux, c'est qu'on ne savait pas comment comprendre les autres, les non-musulmans par rapport à nos propres sources. Est-ce qu'il faut parler avec des chrétiens pour qu'ils nous laissent prier dans notre coin ? Faut-il garder de bonnes relations avec la mairie pour avoir des subventions ? Si tel est l'objectif ça ne vaut pas le coup ! On défend quoi ? Les intérêts de la communauté ou les intérêts de la France ? Le questionnement a été douloureux. (...) Parce que quand tu dis que *la communauté est secondaire* (souligné par nous) par rapport aux principes, beaucoup ne sont pas d'accord et ça crée des divisions. Du fait de nos positions claires et tranchées on a perdu du monde. » (entretien avec Yamin Makri, *op.cit.*, p. 223). Et, enfin, cette démarche citoyenne culmine avec les liens étroits tissés avec la Forum social européen (FSE), ce qui n'ira pas sans poser des problèmes à l'intérieur du mouvement altermondialiste.

A partir de la première rencontre du FSE à Florence en 2002, la participation de groupes se réclamant de l'islam contribue à la diffusion de la thématique de l'islamophobie dans des univers militants moins concernés. Les connexions initiales, renforcées par la suite, doivent beaucoup à l'action du MIB, mais elles ne se sont pas faites sans embûches : « La majorité des acteurs altermondialistes n'ont pas apporté leur soutien à de telles campagnes et les efforts de ceux qui ont voulu intégrer des groupes musulmans dans le "mouvement social" ont majoritairement échoué (cependant s'ils sont absents du Forum d'Athènes en 2006, c'est par manque de ressources financières, nda). Ce n'est pas tant la présence d'acteurs se référant à la religion qui a fondamentalement posé problème – comme en témoigne la présence et l'engagement du secours catholique et de bien d'autres – mais plutôt le fait que *l'engagement militant puisse s'articuler avec l'islam* (souligné par nous). (...) Malgré une présence forte au sein des forums mondiaux, les

collectifs musulmans en question ont réinvesti l'espace du national, entre autres sous la forme retravaillée du Forum social des quartiers populaires (FSQP), dont le premier s'est tenu du 22 au 24 juin 2007 à Saint-Denis. (...) Mais surtout un certain nombre d'acteurs engagés au sein de ces mouvements et du FSE vont concrétiser leurs alliances autour de luttes précises relevant plus directement de la lutte contre l'islamophobie. » (*idem*, pp. 242-243-244).

Le collectif « Une Ecole Pour Tou-tes » créé au début 2004 (plus récemment : le mouvement *Maman Toutes Egales*) est la manifestation la plus emblématique de ces alliances. On y trouve « Présence musulmane » et le « Collectif des Musulmans de France » (l'une et l'autre proches de Tariq Ramadan), le MRAP et la Ligue des droits de l'homme, les Verts et la LCR, des associations LGBT, des féministes comme Christine Delphy et des mouvements issus des luttes de l'immigration et des banlieues (le MIB et les collectifs que continue de fédérer Saïd Bouamama). Se trouve ainsi constituée une étrange alliance entre des groupes musulmans militant en faveur du voile et ceux qui ne voient dans l'interdiction et l'exclusion qu'une forme de ségrégation et de racisme tout en écrivant : « Le voile est un symbole d'oppression » (Delphy, *Classer, dominer / Qui sont les autres*, éd. La Fabrique, p. 132) ou « Le foulard est un marqueur de la domination des hommes sur les femmes » et un « symbole d'infériorité féminine » (*idem*, pp.155-156). En fait, chacun est opposé au nom de ses propres perspectives politiques ou militantes à l'exclusion des adolescentes voilées de l'école publique. Ce type de collectif permet d'extraire la lutte contre l'exclusion des filles voilées du terrain religieux pour le situer dans celui de l'antiracisme ou du féminisme (et c'est tant mieux).

Cependant, même le passage sur le terrain de l'antiracisme ou du féminisme se fait sous le signe de la lutte contre « l'islamophobie » et cela n'est pas un marqueur neutre. L'islamophobie ancre les discriminations raciales et la lutte contre elles dans le terrain de l'universalisme et de la démocratie, la lutte s'effectue en leur nom. Si l'islamophobie est un « racisme respectable », la lutte contre lui l'est tout autant et pour les mêmes raisons : *la racialisation est désobjectivée*. L'islamophobie est le terrain commun du « racisme vertueux » et de l'antiracisme de la promotion sociale légitime.

Nous avons vu comment pour l'UJM puis pour les groupes qui lui succèdent, la question portait sur la nature du « contrat de citoyenneté » et comment il s'agissait de conjuguer l'universalité démocratique et celle de l'Islam. Pour Delphy, c'est la même vraie universalité démocratique non dévoyée qui demeure l'horizon de la lutte : « L'égalité des droits, l'universel vrai, ne peut s'accomplir qu'en mettant en cause la spécificité cachée du sujet de droit universel, en révélant sa nature sexuée, ethnicisée, et de classe, et en remplaçant ce sujet de droit par un individu qui puisse être tous les individus – qui prenne en compte tous les individus » (*op.cit.*, p.72). Si l'on ne peut qu'être d'accord sur « la spécificité cachée du sujet de droit universel », on ne peut plus l'être avec la suite qui détruit cette critique de la « spécificité cachée ». Pour Delphy, certains pays sont dans la bonne voie (Québec, Scandinavie) (*idem*, p. 74) et : « Si on respecte les conventions

« La fabrique du musulman »

internationales, les racines de la haine future seront coupées » (idem, p. 94), « Il existe des moyens de pressions pacifiques sur les Etats » (idem, p. 121) et enfin : « Seule une coopération vraie et pacifique entre les nations fera progresser les droits humains » (idem, p. 128). Couronnant le tout : « Il faut retrouver les grands principes de l'égalité » (idem, p. 159).

Le véritable enjeu de promotion sociale que recouvre la construction du racisme comme islamophobie et le positionnement idéologique fondamentalement démocratique et citoyen qui s'ensuit, font que l'engagement pratique de l'UJM puis des « Jeunes Musulmans de France » et enfin du « Collectif des Musulmans de France » sur des questions qui pouvaient apparaître comme spécifiquement religieuses ne fut pas aussi actif que ce qu'écrivent un peu rapidement Hajjat et Mohammed (op. cit. pp. 237-238) : « Ce sont des gens comme Saadene, Yves Ména et moi-même qui avons assumé les actions de DiverCité relatives à tout ce qui touche à la question du foulard, la question de la défense des prisonniers français de Guantanamo, la défense des "présumés islamistes" (les arrestations, gardes-à-vue, assignations à résidence de Pasqua en 1995 puis Chevènement en 1997, nda). L'UJM et son réseau d'associations musulmanes n'avaient aucune prise là-dessus. Certains jouaient la discrétion pour éviter de prendre des risques. » (Boualam Azahoum, *L'expérience de DiverCité*, dans *Histoire politique des immigrations (post) coloniales*, éd. Amsterdam, p. 205). Mais plus important pour notre propos, plus loin Boualam Azahoum souligne qu'il ne s'agissait pas seulement d'une « absence de prise là-dessus », mais d'un choix visant à *séparer la question religieuse des « galères ordinaires des immigrés des quartiers* (souligné par nous) ». Le même raconte : « Parmi les militants qui assuraient la permanence juridique de DiverCité, il y avait deux jeunes musulmanes (à noter que tout au long de l'entretien Boualam Azahoum ne se considère jamais comme "musulman" et déclare même que, pour lui, rejoindre l'UJM serait une *conversion*, nda), Nawal et Sabrina. Elles étaient étudiantes en droit et elles avaient déjà initié une permanence juridique à l'UJM. Au début, c'était sur des questions de religion mais elles se sont vite rendues compte que le fait d'être un bon pratiquant propre sur soi ne met pas à l'abri d'une expulsion ou d'une bavure policière. Il fallait donc pour l'UJM que la question de la permanence juridique soit traitée dans un autre cadre et celui de DiverCité était le plus adapté. Plus largement, dans ce nouvel espace, il y avait des velléités de parler de problèmes qu'on n'osait pas aborder à l'UJM. » (*ibid*).

La signification raciale de l'appartenance à la religion musulmane plonge dans l'histoire coloniale. Un arrêt de la cour d'Alger (5 novembre 1903) souligne que la conversion au christianisme ne suffit pas pour acquérir la citoyenneté dans la mesure où les musulmans n'échappent pas à leur « islamité » par la conversion : « Il est manifeste que le terme "musulman" n'a pas un sens purement confessionnel, mais qu'il désigne au contraire l'ensemble des individus d'origine musulmane (la religion est considérée comme un trait racial héréditaire, nda) qui, n'ayant point été admis au droit de cité, ont

nécessairement conservé leur statut personnel musulman, sans qu'il y ait lieu de distinguer s'ils appartiennent ou non au culte mahométan. » (cité dans Hajjat et Mohammed, op. cit., p. 170-171). L'altérité musulmane est non seulement religieuse mais aussi et surtout raciale.

La religion ne désigne pas un racisme religieux, mais une distinction raciale dont la religion n'est dans certaines circonstances changeantes que le signifiant. Le racisme de cette mesure coloniale montre que la distinction raciale ne porte pas, en dernière instance, sur la religion. La religion n'est pas le principe constituant d'une distinction raciale, il en est seulement, dans certaines circonstances, le *signifiant*, la mise en forme, la « patère » où l'on accroche tout comme dirait Sayad.

Nous avons dit que la critique que nous faisons de « l'islamophobie » ne porte ni sur la réalité des faits, ni sur leur importance en tant que manifestations racistes, mais sur leur construction en une idéologie de « l'islamophobie », incapable de s'expliquer elle-même, de montrer en elle-même (à partir d'elle-même) les raisons de son existence. Ce n'est pas l'islam qui construit « l'autre », c'est, dans certaines circonstances, les déterminations objectives de cette construction qui les caractérisent comme « musulman ». Prendre l'islamophobie au pied de la lettre et pour ce qu'elle dit d'elle-même et s'en tenir à une lutte/dénonciation de l'islamophobie, c'est se condamner à ne rien comprendre à l'islamophobie et ne pas parvenir à la *produire*. C'est, comme nous allons l'aborder, d'un côté la contrainte actuelle à l'autodéfinition du « catégorisant majoritaire » qui est en jeu (ce qui n'a pas manqué de provoquer des conflits à l'intérieur de la mouvance altermondialiste et les réticences de nombreuses organisations antiracistes) et, de l'autre, pour certaines fractions des « catégorisés minoritaires », la dénonciation de la discrimination dont ils sont victimes comme simplement arbitraire socialement. Quoi de plus sans raison dans un Etat républicain, démocratique, laïque et universaliste qu'une discrimination religieuse. Devenue « islamophobie », la production des discriminations raciales peut être rangée au rang de préjugés combattus comme tels, ce que toutes les organisations internationales (ONU, Conseil de l'Europe, où le CCIF est reconnu comme « membre consultatif spécial ») s'empressent de conforter. La campagne du CCIF (influencé par Tarik Ramadan) « Nous (aussi) sommes la nation » en 2012 a été en partie financée par Georges Soros, le chantre de la méritocratie universelle (confirmé par une note de Hajjat et Mohammed, p. 276). Aux élections législatives de mai 2017 en France, Samy Debah, professeur d'histoire-géographie et ancien président du CCIF, s'est présenté en « candidat indépendant » dans la circonscription de Sarcelles : « Dans un discours de meeting il déclare : "Je ne serai pas soumis au système partisan. Une loi bonne je la soutiendrai. Si elle n'est pas bonne, je la combattrai". Mais où placer le curseur politique ? Au centre, manifestement, puisqu'il s'agira pour lui, une fois élu, de "protéger les salariés et soutenir l'entreprise, de garantir la qualité des soins, de mettre en place une police de proximité, de faire en sorte qu'aucun élève ne sorte de l'école sans formation" » (Le

« La fabrique du musulman »

Monde Diplomatique d'Août 2017, p. 7). Propositions on ne peut plus consensuelles qui lui permettront d'obtenir 13,9 % des voix (rappelons cependant que Sarcelles, avec 68 %, détient le record d'abstentions pour ces élections).

En définitive, « l'islamophobie » en tant que racisme nouveau et spécifique, *sui generis*, dont l'islam serait l'objet et la cause en dernière instance, arrange tout le monde, de l'Etat et des « racistes vertueux » aux antiracistes moraux combattant les préjugés jusqu'aux fractions supérieures de la population immigrée en passant par les « néolâiques » et les associations religieuses musulmanes qui ont tout intérêt à investir ce « nouveau racisme spécifique ». Cela arrange tout le monde, sauf la masse de ceux qui se voient assignés à cette identité et en subissent les conséquences.

Cependant, au sein des tenants de la construction des faits sous l'idéologie islamophobe, les *Indigènes*, tout en faisant partie de ses promoteurs font entendre une voix discordante. Le premier Forum international contre l'islamophobie est organisé à Paris le 14 décembre 2013, il avait été annoncé en avril 2013 par Houria Bouteldja (porte-parole du PIR) lors d'un colloque à l'université de Berkeley. Ce forum réunira à Paris un grand nombre d'universitaires dont Ramon Grosfoguel³⁴, Hajjat et Mohammed, les auteurs de « Islamophobie », animateurs au même moment d'un séminaire à l'EHESP sur la « construction du problème musulman ». Sont également présents la « Ligue des droits de l'homme » et certaines sections du MRAP. Bien qu'à l'initiative du Forum, Bouteldja critique violemment la campagne du CCIF « Nous (aussi) sommes la nation » en ce que ce slogan « évacue la question raciale ». « Selon Bouteldja, "il s'agit bien pour le CCIF d'évacuer cette dimension gênante : la question raciale/coloniale qui clive le corps national. Le slogan *Nous (aussi) sommes la nation* n'a plus aucun sens si l'on tient compte de cette réalité. La campagne est donc bien obligée de produire des fantasmes, des illusions et des rêves" » (Bouteldja, citée par Hajjat et Mohammed, p. 256). L'agenda et le projet politique propres du PIR, font que tout en étant adepte de l'idéologie de « l'islamophobie », il lui est impossible d'adhérer à la stratégie de « décommunautarisation » que cette idéologie implique. Le PIR en arrive alors, à l'intérieur même de l'« islamophobie » à en exprimer le caractère proprement idéologique : l'islamophobie répond à des problèmes réels mais ne correspond à aucun de ces problèmes, rien ne se joue en réalité sur l'islam.

En novembre 2012, dans *Islamophobie : quand les Blancs perdent leur triple A* (sur le site des « Indigènes »), Bouteldja écrivait : « L'islamophobie est d'abord et avant tout un racisme d'Etat (...) qui n'a pas d'autre objectif que de maintenir une population dans un statut de subalterne. Elle représente un symptôme du déclin de l'identité européenne blanche, une peur irrationnelle face à la volonté des dominés de vivre et de s'affirmer, de transformer l'ordre établi par le racisme et le colonialisme, ce qui de fait signifie une perte

³⁴ Professeur à l'Université de Californie-Berkeley, un des principaux théoriciens de la pensée décoloniale.

de pouvoir et des privilèges afférents.» Que reste t-il alors du concept d'« islamophobie », si ce n'est une idéologie qui parle en fait d'autre chose que ce qu'elle proclame. Mais pourquoi, à l'intérieur de la multiplicité des discours racistes possibles, est-ce « l'islam » qui devient la caractérisation de la « population immigrée » et de sa descendance racisées ? Il faut pour expliquer cela autre chose que le « déclin de l'identité européenne blanche » qui peut s'accommoder d'un grand nombre de discours. Malgré leurs critiques, les « Indigènes » ne peuvent abandonner « l'islamophobie » : c'est premièrement une notion actuellement efficace pour souder la « communauté » qu'il leur faut construire *pour en être les représentants* et, deuxièmement, les « Indigènes » appartiennent eux-mêmes à cette fraction de la population racisée pour laquelle l'ascension sociale est légitime et les obstacles arbitraires (nous laissons ici de côté tout le fatras idéologico-historique issu des théories décoloniales comme le « déclin de l'identité européenne blanche », il ne s'agit pas d'un déclin mais d'une configuration de la mondialisation et de la « dénationalisation de l'Etat » qui affecte très différemment les individus selon leur position de classe et qui enveloppe les contradictions de classes d'un discours sur l'identité nationale).

Dans le livre de Hajjat et Mohammed un long paragraphe de la postface (2016) résonne comme une sorte d'aveu des impasses de la notion d'« islamophobie » et surtout de ce qu'elle occulte. Les deux auteurs exposent de façon convainquante comment la reconnaissance par l'Etat français du racisme que constitue l'islamophobie « occulte les racines profondes du *racisme structurel* (souligné par nous) » : « Sa politique sécuritaire participe grandement à la suspicion généralisée à l'encontre des présumés musulmans » (*op.cit.*, p. 283). Le « cadrage néolâïque » de cette suspicion généralisée est considéré par les auteurs comme « une forme particulièrement puissante de culturalisme, qui occulte les véritables sources de la violence politique : la politique étrangère des puissances de l'OTAN, et les inégalités sociales et raciales des sociétés occidentales. » (*idem*, p. 283). Pour des tenants de l'islamophobie comme « nouveau racisme », cette critique de la politique de l'Etat français sonne comme une critique générale de la notion d'islamophobie qui n'a de raison d'être qu'à la condition de faire de la haine de l'islam la raison même de l'islamophobie.

Dans la conception de l'islamophobie comme *nouveau racisme spécifique*, à distinguer du racisme anti-arabes ou anti-immigrés, et pour lequel l'islam est l'objet même et la cause du racisme, la citation d'Abdelmalek Sayad placée en exergue (p. 265) de cette postface semble très ambiguë : « Si être musulman, ce n'est pas l'être nécessairement religieusement, l'islam jouerait alors un rôle analogue à celui de la couleur de la peau : être musulman c'est comme être un Noir ; l'islam sert alors, comme la couleur de peau, de sorte de patère à laquelle on accroche tous les préjugés, tous les stigmates, tous les racismes ». Mise à part la notion très floue et peu opérationnelle de « préjugé », nous sommes en accord avec la thèse de Sayad. Mais alors où est l'islamophobie ? Et la question se résume alors à l'interrogation suivante : pourquoi est-ce à cette « patère » que

« La fabrique du musulman »

depuis le début des années 2000, on accroche toutes les déterminations du racisme ? Pourquoi tous les mécanismes structurels du racisme se sont-ils cristallisés sur cette patère ?

Pour répondre à cette question nous nous attacherons à deux causes principales : la présence massive et irrémédiablement d'ici des immigrés et de leur descendance ; la contrainte que le « groupe majoritaire » comme *norme* à eu à se nommer, sans le faire (nous expliquerons plus loin ce paradoxe).

« *Nous sommes d'ici* »

Il y a une corrélation étroite entre les grèves de l'automobile de 1981-1983 et les Marches, mais cette corrélation n'a pas pour contenu une conjonction de forces, bien au contraire. Ce qui donne sens à cette corrélation, c'est l'absence de jonction et la très faible reconnaissance mutuelle de ces mouvements, malgré leur concomitance temporelle qui marque une bascule, une métamorphose des dispositifs de racisation. Les grèves de 81-83, c'est la perte de la fonction-travail du travailleur immigré ; les Marches c'est la manifestation massive de la présence légitime des immigrés et de leur descendance sur le territoire national au moment où il est évident que cette « seconde génération » ne prendra pas la relève de la première.

« *Les enfants ne sont considérés que comme une deuxième génération d'immigrés au sens strict, c'est-à-dire comme une force de travail destinée à prendre silencieusement la relève de la génération précédente – et certainement pas comme des citoyens ayant vocation à investir l'espace public* » (Tévanian, *La mécanique raciste*, éd. La Découverte, p. 88). Et, c'est précisément ce qui ne fonctionne plus.

Mais, simultanément : « Ces enfants arrivent dans la décennie 1980 sur les marchés sociaux (du travail, du logement, des loisirs) et sont confrontés aux mêmes discriminations que leurs parents alors qu'ils se savent, se vivent et se perçoivent comme français. C'est cette mutation sociologique qui fait éclater l'intériorisation de l'assignation à des places subalternes, et suscite spontanément une exigence de visibilité, c'est-à-dire d'égalité. (...) Depuis les années 1980, la mutation sociologique dans le rapport à la visibilité s'est traduite dans une recherche de canaux d'expression politiques (...) ce qui s'exprime à travers ces collectifs est un passage au politique par la visibilisation de conditions et de revendications jusque-là invisibilisées. » (*idem*, p. 154).

C'est dans la concomitance des grèves et des Marches qui signifient simultanément pour les descendants d'immigrés la non-relève de leurs parents et leur présence massive et résolue comme français en France que la bascule culturelle se produit. Cependant, l'identification comme islam de ce racisme culturalisé n'intervient qu'au début des années 2000, il faut pour cela les circonstances particulières de cette période qui se renforcent à partir des années 2010. Comme nous l'avons vu, dans les

années 1980 puis 1990, l'islamisation du racisme demeure fragile malgré les diverses « affaires de foulards » et le contexte international.

Nous avons développé par ailleurs qu'entre les années 1980 et 2000 on passe du travailleur immigré ou même du travailleur tout court (Pitti) à l'immigré. Cette transformation marque le passage « en tension » d'une position dans les rapports de production à un groupe social marqué par une identité héréditaire. Le passage d'une « immigration de travail » à une « immigration de population » est déjà largement entamé dans les années 1970, cette évolution conjuguée aux effets de la crise qui commence à frapper les emplois industriels pas ou peu qualifiés, entraîne le passage progressif des « luttes de travailleurs » (Laure Pitti) ou même de « travailleurs immigrés » aux « luttes de l'immigration ». Ainsi, l'émergence des luttes « autonomes » de l'immigration au début des années 1970 signifie *le début du déclin du « mythe du retour », et l'enracinement des immigrés maghrébins en France*, mais en même temps une essentialisation de la situation de travailleur immigré en celle d'immigré. Cependant, l'Islam n'est pas encore le marqueur identitaire à la fois imposé et parfois « revendiqué » que produit la redéfinition culturelle achevée de « l'immigré ». C'est dans les années 1990 que commence l'islamisation de la bascule « culturelle » de la racisation qui s'accélère dans les années 2000 et prend sa forme totalisatrice dans les années 2010 en raison d'une conjonction particulière d'événements. Il n'y avait aucune fatalité dans cet « achèvement ». Aucune fatalité à ce que le « problème des travailleurs immigrés » deviennent « problème culturel » comme « problème de l'immigration » et celui-ci « problème musulman ».

Au premier abord, il peut paraître étrange que cette catégorisation soit reprise par un grand nombre de ceux et celles qu'elle désigne.

En Europe, c'est seulement dans les années 1980 que la catégorie de « musulmans » commence à désigner les personnes de religion musulmane indépendamment de leur pays d'origine *et celles nées sur le territoire européen*. « Ainsi la première génération de migrants en Grande-Bretagne, venus des Caraïbes, du Pakistan, d'Inde et d'autres pays du Commonwealth, s'était d'abord elle-même définie en termes de pays d'appartenance avec une composante religieuse : les communautés musulmanes faisaient partie du collectif *Black* et des *Asians*. Mais les musulmans nés en Grande-Bretagne vont s'identifier d'une façon différente de celle de leurs parents. Pour eux, le rôle et la prééminence de leur religion, l'islam, sont devenus de plus en plus importants, ce qui favorise l'émergence d'une "conscience musulmane". On assiste donc à une transformation des modalités d'auto-identification collective, la catégorie "*Asian*" étant concurrencée puis remplacée par la catégorie "*Muslim*" » (Hajjat et Mohammed, op.cit., p. 81)

Il y a un effet de miroir entre la transformation du discours raciste et l'affirmation identitaire comme musulmans mais que l'on prenne la relation dans un sens

« La fabrique du musulman »

ou dans l'autre, on ne peut pas dire que l'un produit l'autre, les deux relèvent de processus sociaux qui les construisent l'un et l'autre réciproquement.

Il y a la pression sociale et institutionnelle, publique, qui répète « vous êtes musulmans », il y a toujours l'explication un peu passe-partout du « retournement du stigmate ». Cela existe mais demeure un peu superficiel et pas très convaincant. Dans un entretien sur le site de *Ballast*, Sidi Moussa avance une explication : « De fait, certains courtiers ou entrepreneurs communautaires y voient de nouvelles opportunités afin de satisfaire leurs intérêts personnels ou leur projet de société. Mais cela ne réglera en rien le sort de la grande majorité des musulmans, qui a plutôt à voir avec les couches de la population française les moins favorisées économiquement. Seule une minorité – plutôt bien dotée en capitaux économiques ou scolaires – pourra accéder à des postes de représentation ou intégrer l'élite dirigeante grâce à la "diversité", qui joue contre l'égalité. » Il est exact que dans les années 1990, on voit apparaître les premières organisations « musulmanes » dans les catégories les plus éduquées des jeunes issus de l'immigration (voir plus haut). Cela a joué son rôle, mais cela n'explique pas pourquoi cette appellation va se diffuser dans l'ensemble de la population à moins d'attribuer aux *Indigènes* et autre « Présence musulmane », un impact que ces organisations n'ont pas. On trouve cependant avec ce dernier point un début d'explication, une piste. La question est insoluble tant que l'on considère le problème comme se fractionnant en deux temps : l'assignation venant du racisateur puis la reprise de l'assignation (ainsi construite) par le racisé.

Le procès de constitution des assignations raciales est un processus objectif dans lequel *le racisé n'a pas le choix de son appellation* et même de sa lutte contre elle.

« L'existence d'un groupe objectif reconnu pour tel, majoritaire ou minoritaire, ne se produit qu'au sein d'un univers commun dont la codification est la même pour l'ensemble de la société. Ce n'est pas l'hétérogénéité des valeurs qui marque l'existence d'une majorité et d'une minorité, mais bien l'homogénéité du système de valeurs. (...) L'existence des groupes majoritaire et minoritaire se fonde, au-delà du pouvoir, sur un univers symbolique commun. Le minoritaire se trouve en fait intégré dans le système symbolique défini par le majoritaire quels que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer un système propre. Plus encore, ses efforts pour se définir contre un tel système sont orientés et canalisés par le majoritaire ; *il ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à partir des références que lui offre le système majoritaire* (souligné par nous). L'histoire récente des minorités en offre de bons exemples : le *Black Power*, le "féminisme", la "négritude" sont des systèmes d'opposition, des "réponses". La violence de cette contrainte qui poursuit le minoritaire jusqu'à lui imposer les termes mêmes de sa révolte et *le maintenir dans l'ornière d'une définition préétablie par la société* qu'il conteste échappe trop souvent. On ne peut donc dire à aucun moment qu'il existe des groupes (ou des systèmes) hétérogènes, mais bien un système de référence par rapport

auquel les groupes réels – tant minoritaire que majoritaire – se définissent différemment » (Guillaumin, *L'idéologie raciste*, éd. Folio, p. 125).

Ce « système de valeurs homogène », cet « univers symbolique commun », est, pour ce qui nous préoccupe ici, celui constitué par les couples laïque / religieux ; moderne / archaïque ; individualité libre / communauté ; universel / particulier, etc., dont nous avons présenté les raisons de sa prégnance idéologique à partir des années 2000. L'islam devient une réponse orientée et canalisée par le majoritaire, réponse qui en substance déclare : « je suis une voie propre vers l'indépendance individuelle, la modernité, etc. ». Le fameux « universalisme de l'Occident », la fameuse « modernité », ne sont jamais remis en cause parce qu'ils ne peuvent pas l'être car ils sont objectivement ancrés dans le mode de production capitaliste, et personne ne leur échappe. L'opposition à l'universalisme, à la modernité, devient une détermination de l'universalisme et de la modernité car elles demeurent toujours la norme. Cette opposition ne s'effectue qu'en les considérant comme sa référence. La seule contestation possible consiste à chercher à construire une voie autonome vers les mêmes buts : « vous n'avez pas le monopole de l'universel et de la modernité » déclare, par exemple, en substance le « féminisme islamique ». Le piège est parfait.

Quand on a déconstruit l'identité dominante (l'histoire et les conditions de sa production), la déconstruction des autres en découle (islam, panarabité, négritude, etc.).

En effet, le racisé se trouve intégré dans le système même défini par l'identité dominante, quels que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer sa propre identité. Les identités ne fonctionnent pas selon un schéma de simple mise en présence de groupes hétérogènes (ennemis ou non), ils s'insèrent dans une totalité. Une société raciste n'est pas la collection composite de groupes hétérogènes mais fonctionne suivant un système de relations entre groupes de pouvoir inégal ; elle est système d'antagonismes et non juxtaposition de groupes. Si la révolte et la lutte du racisé contre son assignation sont inéluctables et nécessaires, elles sont un nœud de contradictions et une impasse tant qu'elles se délimitent et s'effectuent sur l'identité définie et reconnue socialement, construite par le groupe majoritaire et *confortée par les entrepreneurs qui veulent en être les représentants*.

Quand il s'agit de construction raciale et raciste, c'est toujours du côté du « racisateur » que se trouve la solution du mystère. En parodiant Sartre, on peut écrire : « le musulman est l'homme fabriqué comme tel par le groupe dominant », la spécificité du groupe racisant devant rester absente. Il est exact que dans ce groupe fabriqué, les pratiques individuelles ou collectives sont réduites à « un agir strictement religieux » (Hajjat et Mohammed, *op. cit.*, p. 263). La pluralité et la complexité des identités sociales et culturelles sont écrasées sous le terme de « musulman ». « Cette essentialisation du "musulman" – comme jadis celle de l'immigré ou du beur – est l'un des fondements de l'islamophobie » (*ibid*). Une barbe, un hijab, une croix ou une kippa ne sont que des

« La fabrique du musulman »

manifestations assez banales d'une diversité culturelle et confessionnelle. Que la barbe ou le hijab deviennent un « problème musulman » est une autre affaire qui renvoie à la question : qu'est-ce que le catégorisant dit de lui-même quand il fait de l'autre un « musulman » ? En bref, le problème actuel est que *le groupe dominant doit maintenant se nommer... ou presque.*

La norme se nomme comme particulier

« La spécificité du groupe racisant est considérée comme une donnée implicite, rarement étudiée en tant que telle. » (Guillaumin, *op. cit.*, p. 116). C'est un groupe qui doit rester absent. *Mais nous avons là le problème politique actuel du groupe dominant en France en ce qu'il doit se définir.* Le majoritaire n'est différent de rien, il est lui-même la référence. Cela ne signifie pas que le « majoritaire » est un ensemble vide, en effet il s'est toujours donné à lui-même toutes sortes de caractéristiques mais qui étaient toujours celles du « progrès », de « l'universel », de « l'humanité », de la « civilisation » (le « majoritaire » est né de l'historicisation hiérarchique des sociétés instituée par le mode de production capitaliste). Même lorsque ce groupe se donnait des caractéristiques, celles-ci faisaient qu'il était exclu du mécanisme de particularisation (puisqu'elles sont celles de l'universel), il se posait comme extérieur au rapport de différenciation. Durant toute la période coloniale, l'indigène ne contraint pas le colonisateur à particulariser *son universalisme*. L'indigène est un moment résiduel de l'Histoire destiné à être dépassé, il sera nié, exterminé, contrôlé, mis au travail rédempteur, éduqué, etc.

Le groupe dominant (ou majoritaire) s'est toujours défini par certaines caractéristiques, mais il échappait aux mécanismes de catégorisation et de différenciation, il n'était différent de rien car rien ne pouvait être une norme ou un étalon face à lui et surtout pas l'indigène. Quatre phénomènes ont changé la donne.

Premièrement, la présence massivement incontournable des descendants et descendantes de l'immigration irrémédiablement d'ici mais toujours "bloqués" comme "autre" par les transformations structurelles du mode de production capitaliste dans les années 1980 et le piège toujours ouvert de « l'intégration ». La « montée de la puissance indigène » dirait le PIR. Le « foulard islamique » est devenu le symbole de cette présence : « Ce n'est pas le fait qu'il voile partiellement le visage, c'est bien plutôt la visibilité du foulard, son caractère "ostensible", qui suscite l'ire des défenseurs d'une loi d'exclusion. Beaucoup n'ont sans doute pas encore assimilé et accepté le fait qu'il existe un islam français, que des habitants de plein droit de ce pays sont des musulmans, dont les mœurs et les coutumes diffèrent en partie (si peu !) de leurs concitoyens. Le hijab est pour la plupart de ses détracteurs le symbole de cet islam qu'ils persistent à considérer comme étranger, et dont ils entretiennent des représentations largement fantasmatiques. C'est en

tant que symbole d'intégration que le hijab leur est insupportable. L'un des multiples sens du foulard, mais non le moindre est sans doute : « *Nous sommes ici, nous sommes d'ici, ne vous en déplaît.* » (Charlotte Nordman et Jérôme Vidal, *La République à l'épreuve des discriminations*, in ouvrage collectif *Le Foulard islamique en questions*, éd. Amsterdam, p.11).

Tévanian, toujours à propos du foulard ajoute : « Le déchaînement permanent de violence et de furie prohibitionniste contre les filles et femmes voilées, par exemple, *ne marque pas l'émergence d'un nouveau racisme* (souligné par nous): il constitue la forme réactive et exacerbée qu'a prise un racisme très ancien *au moment où les racisés l'ont mis en crise* (idem ; « mise en crise » qui commence avec les Marches, nda). La haine qui s'est abattue depuis 2003 sur ces femmes peut en effet être comprise comme une réaction de panique qui s'est emparée de l'ordre social et symbolique raciste face à l'émergence d'une génération de jeunes musulmanes sûres d'elles-mêmes, de leur choix et de leur bon droit, face à leur insertion dans le paysage français et face à leur accession progressive à des espaces sociaux (l'école, l'université, les emplois qualifiés et le monde associatif et politique) qui leur étaient jusqu'alors interdits par les lois non écrites de la bienséance républicaine. En d'autres termes, si les filles voilées n'ont pas été confrontées à une telle haine au cours des décennies précédentes, ce n'est pas parce que le racisme anti-arabe, antinoir et antimusulman n'existait pas mais bien au contraire parce qu'il était beaucoup plus fort et incontesté : les femmes voilées étaient pour l'essentiel des mères au foyer ou des femmes de ménage, invisibles socialement, et la pression sociale intégrationniste dissuadait de toute façon les autres d'user de leur droit de porter le voile à l'école et au travail. Les lois de prohibition et les campagnes de dénigrement n'étaient pas à l'ordre du jour pour la simple raison que, sauf exception, les femmes voilées n'accédaient de toute façon pas à l'école et à l'université, ni au marché de l'emploi. (...) La loi antifoulard du 15 mars 2004 doit en somme être considérée à la fois comme un recul grave sur le plan juridique et comme un signe plus positif d'un point de vue sociologique, dans la mesure où elle révèle, en s'y opposant, un progrès de l'égalité sociale. » (Tévanian, *La Mécanique raciste*, pp. 132-133). Dans la segmentation raciale, ceux et celles qui sont désigné(e)s par leur race ne peuvent plus être considérés comme des moments résiduels de l'Histoire.

Deuxièmement, la mondialisation qui fracture le groupe dominant de la norme en "perdants" et "gagnants" et qui impose aux "perdants" de se situer et définir sous les termes de la citoyenneté nationale *authentique*.

En devenant crise de la société salariale, la *crise du rapport salarial* met en mouvement toutes les couches et classes de la société qui vivent du salaire. C'est alors autour de la *politique* et de la *distribution* que s'organisent les luttes. Les luttes qui se déroulent dans le champ de la distribution désignent l'Etat comme le responsable de l'injustice. Cet Etat, c'est *l'Etat dénationalisé*, traversé par et agent de la mondialisation. *La « citoyenneté nationale authentique » tend à devenir une composante de l'idéologie sous laquelle est retranscrite la lutte des classes*, nous voyons partout des drapeaux. L'heure serait venue du

« La fabrique du musulman »

« grand face à face entre les mondialistes et les nationaux » (discours de Marine Le Pen au Congrès du Front National, mars 2018). Si les premiers sont les représentants du « nomadisme triomphant », de la « déshérence identitaire », du « totalitarisme économique », de la « marchandisation du monde », des « migrations incontrôlées » et de du « déclassé général » ; les seconds, les « plus humbles », victimes d'une « précarisation inacceptable » sont les défenseurs du « sentiment d'appartenance », de la « République française et de ses valeurs bafouées » et des « peuples et nations d'Europe contre le modèle carcéral et brutal de l'Union Européenne. » (*idem*).

Dans la « période fordiste », l'Etat était en outre devenu « la clé du bien-être », c'est cette citoyenneté qui a foutu le camp dans la restructuration des années 1970 et 1980. Si la citoyenneté est une abstraction, elle réfère à des contenus bien concrets : plein emploi, famille nucléaire, ordre-proximité-sécurité, hétérosexualité, travail, nation. C'est autour de ces thèmes que dans la crise de la société salariale se reconstruisent idéologiquement les conflits de classes (voir TC 25, *Une séquence particulière* et dans ce texte le chapitre *Le langage de l'identité et de la citoyenneté*). Au même Congrès du FN, Steve Banon (ancien stratège de la campagne présidentielle et ancien conseiller de Trump) déclare : « Laissez-vous traiter de racistes, xénophobes, islamophobes, homophobes ... Portez-le comme un badge d'honneur. Parce que, chaque jour, nous devenons plus forts. ».

Aux « perdants », il faut également ajouter les « gagnants » plus ou moins menacés amenés à se situer sous les termes de l'universalité et du progrès inhérent à cette citoyenneté nationale, ce que révèle dans les enquêtes leur propension à l'islamophobie. Le « groupe majoritaire » n'est pas une simple constatation culturelle et/ou statistique, c'est le peuple dans les trois sens confondus du terme. Le peuple chez qui les « valeurs nationales » sont « héréditaires ». Le citoyen d'origine a un lien organique avec la citoyenneté et un lien héréditaire avec la culture « nationale ». Il *est* le peuple : plèbe, démos, ethnos. Même si Marx a raison quand il écrit quelque part que « quand on parle de "peuple", je me demande quel mauvais coup on prépare contre le prolétariat », cela n'empêche que dans certaines circonstances historiques, certaines conjonctures de la lutte des classes et de l'interclassisme, le peuple existe et agit comme tel.

Troisièmement : les émeutes de 2005 ont ramené sur le devant de la scène les « classes dangereuses ». La décomposition de l'identité ouvrière et corollairement le fait que les générations succédant à celle des années 1950 et 1960 ne prennent pas la relève de leurs aînés, la « panne de l'intégration³⁵ » (Emmanuel Terray), font d'une partie de la fraction racisée de la force de travail une population surnuméraire. En tant que telle (surnuméraire) ses modalités de gestion, de surveillance, de domination et de contrôle s'étendent à l'ensemble du groupe qui lui est assimilé selon les mécanismes de

³⁵ Avec les réserves que nous avons formulées sur cette expression.

l'autonomie relative de la segmentation raciale qui s'enracinant dans les rapports de production développe son propre espace d'efficacité avec ses critères et déterminations spécifiques³⁶. La « panne de l'intégration » est alors renvoyée à la charge d'une population qui ne veut, ni ne peut « s'intégrer » du fait de ses caractéristiques culturelles « inhérentes ». La gestion de la population surnuméraire par la force et le droit a besoin de son complément moral, c'est-à-dire d'une volonté éducative bienveillante toujours mise en échec du fait de la « mauvaise volonté » de ses « bénéficiaires ». Pour cette politique d'Etat, le « *citoyen authentique* » (d'origine) devient le *réfèrent moral* qui accompagne aussi bien le contrôle et la répression diffuse quotidienne que juridique et institutionnelle. La laïcité, le logement, le vêtement, le regroupement familial, le droit au travail, la gestion des sans-papiers et des réfugiés, le droit d'asile, l'organisation du culte, les autorisations d'ouvertures de mosquée (et la décision de leur fermeture), les contrôles policiers, le droit d'être dans les escaliers d'immeubles, tout devient mesures juridiques ou réglementaires fonctionnant au supplément moral incarné par l'authentique citoyen.

Quatrièmement : la norme véritable, celle qui n'a pas à se nommer, l'absente qui n'est différente de rien étant elle-même la référence, celle qui contient l'universel, la civilisation, l'humanité et le progrès, s'est scindée renvoyant au besoin ses porteurs historiques (à l'époque ils n'avaient nul besoin de se nommer), les « citoyens authentiques », à un passé révolu. C'est ce qui fait tout basculer : la norme a eu à se nommer, mais la « norme qui se nomme » n'est qu'un moment subordonné de la norme non-dite.

Dans le cours de la mondialisation et de la dénationalisation de l'Etat, la norme qui simplement *est* l'universel, le progrès, la civilisation, c'est-à-dire ce qui est conforme au concept même d'humanité devient une indifférenciation absolue des individus, simples individus isolés pour qui les différentes formes de l'ensemble social se présentent comme un simple moyen de réaliser leurs buts particuliers à condition que cela soit de se présenter comme *éléments indistincts d'une unique matière exploitable* qu'elle hiérarchise selon les capacités diverses à être conforme aux nécessités de cette unité jamais atteinte. C'est la même norme qui est à la fois implicite, qui dit que tous les individus sont égaux comme matière exploitable et qui devient un ensemble de « valeurs à défendre ». Si l'essentiel est alors dans le « à défendre », c'est que dans l'idéologie sous laquelle opère cette uniformisation de l'humanité comme matière exploitable indistincte *le réfèrent demeure l'Occident* (l'Europe et les parties du monde culturellement assimilées) patrie de l'individu isolé. *Ce réfèrent est à la fois nécessaire à la nouvelle norme et mis sous tutelle, relégué à la défense d'un passé à la fois « révolu » et réfèrent moral nécessaire.*

³⁶ Fondamentalement la segmentation raciale repose sur deux points : l'universalité du mode de production capitaliste et son historicisation hiérarchique des sociétés (nous développerons dans la seconde partie).

« La fabrique du musulman »

La norme peut à la fois se nommer et rester implicite, être un universel sans référent et se particulariser (en bref et pour se faire comprendre, elle peut être pile ou face, Macron et Le Pen). Les mêmes forces politiques, économiques et idéologiques (ou des forces adverses manifestant les conflits d'un même tout) représentant l'uniformisation capitaliste du monde réaffirment simultanément la nécessité de définir et défendre le fond de l'identité et des valeurs occidentales, et souvent même étroitement « nationales » dans leur ancrage territorial. Cependant, si la norme est devenue duelle, son moment premier est celui de l'indifférenciation qui n'a pas à se dire, mais ce moment qui demeure implicite, non dit, différent de rien dans son abstraction, se heurte à toutes sortes de différences de niveau de développement, de valeurs et de modes de reproduction de la force de travail à résoudre en un tout qui reproduira les différences selon ses critères. Elle doit sortir de son abstraction (ne serait-ce que pour l'imposer) pour devenir force matérielle, elle le fait en se distinguant d'elle-même sous la forme de l'affirmation, de la défense et de l'expansion des modes d'existence et valeurs « occidentales ». C'est ainsi qu'elle mène son combat sous une bannière qui si elle n'est pas celle de son moment premier demeure cependant la sienne. Quand la norme se nomme et se *particularise* elle masque ce qui est devenu essentiel en elle et qui demeure non-nommé. Celle qui se nomme et se particularise dans les discours de la Ligue en Italie, du Front National en France, des dirigeants polonais, tchèques, hongrois, slovaques, autrichiens, russes et américains n'est qu'un moment interne dépendant de celle qui ne se nomme pas, pour laquelle le monde est une vaste garenne pour la chasse aux prolétaires à tanner, tous égaux comme individus, tous ayant les mêmes droits à être matière exploitable tendanciellement indistincte (les mêmes individus, Etats ou institutions supranationales pouvant dire l'un et faire l'autre, faire l'un et dire l'autre, dire et faire l'un et l'autre).

Quand le groupe construit comme dominant est amené (contraint) à se nommer dans les limites et les conditions que nous venons de voir, il le fait dans les termes de l'universalité, de la liberté individuelle contenant potentiellement toutes les manifestations humaines (le racisé n'est inversement qu'un exemplaire individuel d'une catégorie dont il ne fait que manifester les caractéristiques, de même que « le Suisse est propre »), du progrès, de la laïcité, de la séparation du public et du privé, de l'Etat et de la religion, mobilisant pour la circonstance le droit des femmes et le « gay-friendly ». Bref, paradoxalement, s'il se nomme et se « particularise », c'est parce que la norme qu'il nomme n'est qu'un moment d'une norme qui, elle, ne se nomme pas mais qui, pour être absente, nécessite ce moment d'elle-même qui se nomme et qui est son *battle dress* (Xi Jinping qui ne s'y trompe pas a déclaré récemment – mars 2018 - devant l'Assemblée nationale chinoise que la démocratie faisait partie des valeurs de l'Occident qui avaient fait faillite).

En France et, semble-t-il dans l'ensemble du monde occidental, dans les conditions actuelles, la norme qui se nomme et se particularise crée, sous le nom de

« religion musulmane » ou « islam », l'objet qui est son autre, admettant des nuances, des degrés de « civilisation », mais objet construit unique. « *L'islam représenterait tout ce que l'Occident n'est pas* » (Sherene H. Razack, *La chasse aux musulmans*, éd. Lux, p. 142).

Il arrive parfois qu'inopinément une abstraction s'incarne, c'est le cas de la dualité de la norme en la personne de l'écrivaine et prix Goncourt 2016³⁷, Leila Slimani. Dans *Le Monde* daté du 25 mars 2018, dans un très long entretien : elle déclare : « Je ne suis pas "vendue" à l'Occident mais aux droits universels. (...) Vous savez j'ai grandi pendant la décennie noire en Algérie, des femmes étaient égorgées à quelques kilomètres de chez moi (Slimani est marocaine, nda) parce qu'elles ne voulaient pas porter le voile, en plein islamisme émergent ». Slimani incarne la norme à la fois sous son aspect universel n'ayant pas besoin de se dire, et sous son aspect de combat en ce qu'il a fallu cependant qu'elle rencontre l'Occident et ses valeurs pour accéder à l'universel. Jamais ne doit disparaître quand elle affirme les « universaux » qu'elle est arabe et musulmane. Etre « vendue aux universaux sans être vendue à l'Occident », c'est dire l'universalité sans référent de la norme réelle au moment même où disant cela, dans les paroles mêmes de la personne affichant son altérité à l'Occident, la norme se nomme comme valeur à défendre et puissance d'assimilation. Une telle subtile incarnation méritait bien d'être nommée en novembre 2017 « représentante personnelle d'Emmanuel Macron pour la francophonie », d'autant plus quand l'incarnation possède le profil de la parfaite macroniste : père banquier au Maroc, hypokhagne, Sciences Po, école de commerce.

Celui (ou celle) qui ne fait jamais que parler de lui-même quand il caractérise les « autres », tout en se nommant et se caractérisant comme particulier, conserve la marque de l'universel par laquelle il participe et appartient à la norme dont il est un moment. C'est bien des Arabes et/ou des Indo-Pakistanaïes (des Indonésiens et des Turcs aux Pays-Bas, etc.) dont il est question dans l'islamophobie mais de telle sorte que même quand le groupe dominant est amené à se nommer, la caractérisation de l'autre est générale, abstraite, idéologique, elle s'adresse à une religion et non, dans un premier temps de façon

³⁷ Dans son entretien (on suppose sans le vouloir), Leila Slimani laisse deviner qu'elle est, comme écrivaine et comme porte-parole idéologique, un simple produit marketing : passage par l'atelier d'écriture de Gallimard (offert par son mari et sa mère) dirigé par l'éditeur Jean-Marie Laclavetine qui, en 2014, repère le « potentiel » de cette fille (« Il savait avant moi ce que je devais, ce que j'allais écrire »), deux ans après, elle obtient pour Gallimard le Goncourt... Son roman *Dans le jardin de l'ogre* (éd. Folio) réunit toutes les recettes des ateliers d'écriture : utilisation quasi exclusive du présent, phrases hypercourtes sans propositions subordonnées, une indépendance, parfois deux alternant juxtaposition et coordination – il faut bien montrer que l'on a du style -, chapitres ne dépassant pas quatre pages, récit linéaire, choix d'un sujet dit « dérangeant » car il est bien connu que l'universel et les « droits de l'homme » (surtout chez les femmes) se situe en dessous de la ceinture. « Adèle est déjà nue. Elle lui griffe le cou, lui tire les cheveux. Il se moque et s'excite. Il la pousse violemment, la gifle. Elle saisit son sexe et se pénètre. » Nous n'en sommes qu'à la quatrième page et cela va durer à l'identique pendant 227, jusqu'à ce que le mari médecin trouve le portable secret de sa femme journaliste addict au sexe.

« La fabrique du musulman »

avouée, à des personnes³⁸. Mais la façon même dont cette religion est désignée comme critère d'identification redonne à voir la caractérisation des *personnes* visées.

Ce travail consistant à assigner à des individus une identité religieuse ("origine musulmane", "musulman d'apparence") est *en train* de faire passer les musulmans d'un groupe religieux hétérogène (socialement, politiquement, nationalement, géographiquement, spirituellement, ethniquement, etc.) à un groupe homogène et marqué du signe de la *permanence*. Internationalement, le groupe dominant de la distinction raciale se désigne comme « Occident », il le fait en se particularisant, mais il réussit le tour de force de se caractériser *en négatif*, c'est-à-dire sans le faire vraiment parce que fondamentalement le processus qui l'amène à se nommer appartient à la nouvelle norme qui, elle, demeure absente, celle intrinsèque à la mondialisation et la dénationalisation de l'Etat. Par exemple, transportons nous pour une petite scène exotique type bollywood : Macron lors d'un voyage officiel en Inde longue, à Bénarès, les rives du Gange dans une barquette fleurie, en compagnie d'un président indien réputé pour sa réduction de l'Inde au nationalisme hindou et pour avoir attisé des haines sanglantes entre communautés, quand timidement on le lui fait remarquer, il déclare: « Je ne suis ni la démocratie, ni la justice indienne. Nous sommes ici dans la plus grande démocratie du monde. Je ne partage en rien des idées qui viennent d'être évoquées, mais ce serait une drôle de conception de la souveraineté populaire que de dire qu'on soutient la démocratie sauf quand elle permet l'accession au pouvoir de valeurs contraires aux nôtres. » (*Le Monde* daté du 14 mars 2018).

Se nommer devient tout autant le fer de lance de cette nouvelle norme que des pratiques et des déclarations qui pourront être condamnées et affublées à l'occasion d'oripeaux réactionnaire et passistes par la norme globale à laquelle elle demeure subordonnée. A l'occasion même, les classes dominantes n'ayant plus confiance en leurs Etats les mettent pour tous les sujets essentiels sous tutelle supranationale et inaccessible aux luttes de classes et conflits idéologiques. Actuellement, toutes sortes de processus sociaux et historiques, ainsi que ceux liés aux conflits internationaux font que quand *le groupe dominant de la distinction raciale* (groupe qui, rappelons-le, ne se confond pas, loin de là, avec la classe dominante) est amené à se qualifier, tout ce qu'il n'est pas, ou prétend ne pas être (brutal, tribal, non-démocratique, moyenâgeux, misogyne, homophobe, archaïque, etc.) est appelé « islam ».

³⁸ « Les discours orientalistes et néo-orientalistes opèrent une connexion entre l'Arabe et le musulman, alors même que les deux catégories renvoient à des réalités sociales et historiques reliées mais différentes. Le monde arabe ne se réduit pas au monde musulman (...) tout comme le monde musulman ne se réduit pas au monde arabe (...). Pourtant, malgré le fait que les Arabes et les musulmans soient marqués par des divisions en termes de nationalités, de classes sociales, de religion, de langues parlées ou écrites, le discours néo-orientaliste tend à homogénéiser et à essentialiser le monde "arabo-musulman" comme s'il s'agissait d'une réalité unique (souligné par nous). » (Hajjat et Mohammed, op. cit. pp. 175-176).

En résumé, ce qui a changé la donne, c'est la présence incontournable des immigrés et de leur descendance ; c'est la tendance à la formalisation des luttes contre le cours actuel du capitalisme dans le langage de la citoyenneté nationale authentique (peu de mouvements y échappent) ; c'est la nécessité pour la classe dominante de faire face à et de gérer une population racisée en partie surnuméraire. Mais si, à la suite de tout cela, la norme a été contrainte de se nommer et donc de se particulariser, c'est qu'elle-même avait changé. En se nommant et se particularisant elle ne se désigne toujours pas elle-même dans ce qu'elle a maintenant d'essentiel³⁹.

La norme et le voile

Sur la « question du voile » la norme qui se nomme, moment subordonné et interne de la norme toujours absente, joue parfaitement, pour cette dernière, son rôle de fer de lance et se conjugue harmonieusement avec elle.

Selon Emmanuel Terray (*L'Hystérie politique*, in *Le Foulard islamique en questions*, éd. Amsterdam, p. 103 et sq) ce qui force la norme à se nommer sous sa forme de combat, ce sont deux problèmes joints.

Le premier est celui qu'il est convenu d'appeler la « panne de l'intégration », le fait qu'en France aujourd'hui une grande partie des personnes issues de l'immigration, qu'elles soient françaises ou étrangères, sont *de facto* des citoyens de seconde zone, concentrant sur eux discriminations et exclusions.

Le second problème tient au ralentissement ou à la stagnation que connaît aujourd'hui le processus d'égalisation entre les sexes.

Les deux problèmes, bien que distincts, se rejoignent au moins en un point, puisque dans les cités et quartiers dits « sensibles », les discriminations et les exclusions tendent à se cumuler sur les femmes.

A ces « problèmes » enkystés se substitue un problème fictif qui dans un processus idéologique classique répond à la question du moment en parlant d'autre chose.

« La question du voile joue très précisément ce rôle de problème de rechange. Pour être un substitut crédible, le nouveau problème doit remplir plusieurs conditions. Tout d'abord, il doit entretenir un rapport manifeste avec les problèmes qu'il est appelé à

³⁹ Il manquerait quelque chose à ce panorama si l'on ne parlait pas du roman de Michel Houellebecq, *Soumission*. Houellebecq ne défend pas un « Occident » universel, progressiste, humaniste, toutes ces idéologies le font vomir. Dans son nihilisme réactionnaire, avec *Soumission*, il dresse le portrait d'un Occident déliquescents quant à ses valeurs *spécifiques propres* que les Lumières, la démocratie, l'égalité des sexes ont miné de l'intérieur. Dans ce qu'il avait de propre, l'Occident s'est suicidé. Il ne reste plus aux défenseurs des valeurs traditionnelles qui vont de l'autorité au patriarcat en passant par la mise en forme religieuse de la cité qu'à accepter leur « soumission » à L'islam rédempteur. Tout est foutu pour Houellebecq, l'Occident ne peut retrouver sa vraie nature qu'en n'étant plus lui et en se soumettant à un ersatz ridicule de ce qu'il était.

« La fabrique du musulman »

remplacer ; de telle sorte qu'en parlant de lui, on aura le sentiment de parler d'eux. La question du voile satisfait à cette exigence : le voile est portée par des jeunes filles de confession musulmane, qui appartiennent dans leur quasi-totalité à des familles issues de l'immigration ; par ailleurs seules des jeunes filles le portent, et il apparaît donc comme une "marque" de la condition féminine, quelle que soit la signification qu'on lui donne. Du coup la question du voile permet d'évoquer – au sens où l'on évoque un esprit – aussi bien les difficultés de l'intégration que celles de l'égalité entre les sexes » (Emmanuel Terray, *op.cit.*, p.108).

Il est inhérent à toute production de distinctions raciales d'être non seulement sexuée mais aussi dans le même mouvement *érotisée* (bayadère, harem et autre « fille du bédouin », « tonkinoise », etc.). A la fin du XVIII^e-début XIX^e siècle, s'opère un glissement d'un modèle dynamique de la distinction raciale selon l'adaptation différenciée de tous les êtres humains à des conditions environnementales à un modèle fixiste et déterministe s'accompagnant d'une hiérarchie morale dont les pratiques sexuelles sont « naturellement » le critère (cf. Francesco Panese, *La Fabrique du Nègre au cap du XIX^e siècle*, dans *L'invention de la race*, sous la direction de Nicolas Bancel, éd. La Découverte, p.68). Dans l'historicisation hiérarchique des modes de production et des sociétés qui découle nécessairement de l'universalité du capital (voir seconde partie), le sommet de la « civilisation » est atteint lorsque *les corps sont au seul service du travail, de la valorisation du capital, et de la reproduction* ou de cette parodie monstrueuse de l'activité physique et du jeu qu'est le sport. Au nom de l'hygiène, toute pratique du corps qui n'est pas régentée par ces impératifs devient déviante⁴⁰. Dans le chapitre qu'il consacre aux spectacles de « minstrels » où des acteurs blancs grimés en noirs jouaient des personnages ridicules et niais, Roediger (*Le salaire du blanc*, éd. Syllepse, 2018) souligne que la caricature du noir paresseux et jouisseur provoquait chez le spectateur blanc avant tout le mépris mais aussi l'envie.

Les hommes des populations racisées sont affublés d'une virilité débordante, non contrôlée et naturalisée : sur tous les sites pornographiques, dans la rubrique « bites géantes », les prestataires de service sont presque exclusivement des « noirs », on peut supposer que du fait de la « bestialisation » cela ne provoque aucune blessure narcissique chez les « blancs » qui visitent les sites. Jusque dans les manifestations anti-racistes et anti-coloniales de « l'homosexualité révolutionnaire », la provocation ultime consiste à proclamer « Nous nous sommes fait enculer par un arabe, nous en sommes fiers et nous

⁴⁰ Même l'érotisation qui s'affiche en « Occident » doit demeurer dans cette hygiène et ne pas perturber le travail et la reproduction.

recommencerons⁴¹ ». « L'Arabe n'incarnait qu'une seule configuration : l'homme viril qui pénétrait sexuellement les autres, peu importe qui. » (Todd Shepard, *Mâle décolonisation, l'homme arabe et la France*, éd. Payot, p. 122). Le rôle « actif » du « civilisé » étant circonscrit à la pédérastie exotique.

Non seulement la sexualité débridée ou déviante de ces hommes porte atteinte aux lois naturelles de la famille, de la fidélité, de la retenue et du contrôle, mais encore elle mine les règles toutes aussi saintes de la division sexuelle du travail. Résumant un chapitre des *Notes du voyage en Algérie de 1841* de Tocqueville, Olivier Le Cour Grandmaison écrit : « Ce portrait de l' "indigène" en débauché et en pervers doit être rapporté à un tableau moral plus vaste d'où il ressort qu'il est aliéné par de nombreuses passions violentes qui déterminent ses rapports avec les autres et expliquent sa férocité légendaire. Brutal envers ses épouses, qu'il traite comme des esclaves en leur imposant des tâches d'ordinaire assumées par des hommes, il s'abandonne lui-même à l'oisiveté et à des plaisirs coupables en raison de "son organisation éminemment amoureuse". (...) L'"arabe voluptueux" qui "regarde comme bonheur suprême la possession éternelle, sans fatigue, de houris toujours vierges" est l'incarnation du mal. Mal d'autant plus inquiétant qu'il est polymorphe et qu'il porte atteinte, pour cette raison même, à des institutions majeures – le mariage monogame et la famille notamment – et à la division sexuelle des tâches dont le respect est réputé essentiel à la défense de l'ordre moral et public de la société. Homme, l'habitant de l'ancienne Régence (Algérie, nda) reste passif, préférant la contemplation et la conversation avec ses pairs aux mâles activités productives qui civilisent celui qui s'y livre en le détournant des nombreuses tentations de la chair et de la fainéantise. » (*Coloniser, exterminer ; sur la guerre et l'Etat colonial*, éd. Fayard, p.62).

Dans la distinction raciale, comme dans toute érotisation, la place de choix est réservée aux femmes à la fois d'un naturel lascif frisant la nymphomanie et/ou soustraites à l'appropriation (voir les rubriques « Beurettes voilées » sur les sites pornographiques), mais aussi dont la nudité peut ne pas « prêter à conséquences » comme en témoignent ces planches grand format représentant un « village africain » affichées jusqu'au début des années 1960 dans les salles des écoles primaires où des femmes aux seins nus pilaient le mil ou transportaient du bois sur leur tête (à une époque où une speakerine blanche montrant ses genoux à la télévision était immédiatement licenciée). Actuellement, la focalisation sur « le voile » n'est pas un simple élément parmi d'autres de l'islamisation du racisme, il souligne la place spécifique du corps des femmes dans les distinctions raciales : la « musulmane en péril »⁴² et donc « à libérer » est devenue une figure incontournable des

⁴¹ Manifeste du FHAR publié fin avril 1971 dans le n° 12 de *Tout !*, parodiant le fameux *Manifeste des 343* du 5 avril 1971 publié par des féministes françaises luttant pour la liberté d'avorter.

⁴² On peut par exemple, s'interroger sur la propension des catégories sociales possédant un quelconque petit « capital intellectuel » à consommer du film maghrébin ou moyen-oriental à condition qu'il présente la situation particulièrement dure des femmes. En un mois (18 octobre – 20 novembre 2017) le programme des cinémas Utopia à Avignon en présente trois : *Prendre le large* ; *Téhéran tabou* ; *La belle et la mente*. La dure réalité de la

« La fabrique du musulman »

typologies racistes à côté du « dangereux musulman » et de l'« Européen civilisé » (expressions reprises de Sherene Razack, *La Chasse aux musulmans*, éd. Lux). Nous avons vu que quand la norme est contrainte de se nommer, sous le couvert de l'universalité, elle le fait en occultant au possible ce qu'elle fait. La place des femmes et, en amont, la définition même d'un groupe femmes est, pour la norme, la limite asymptotique de l'universalité.

Déjà Marx, dans les *Manuscrits parisiens de 1844* écrivait :

« Dans le rapport de l'homme à l'égard de la *femme*, proie et servante de la volupté collective, s'exprime l'infinie dégradation dans laquelle l'homme existe pour soi-même, car le secret de ce rapport trouve son expression *non-équivoque*, décisive, *manifeste*, dévoilée dans le rapport de l'homme à la *femme* et dans la manière dont est saisi le rapport générique *naturel et immédiat*. Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le *rapport de l'homme à la femme*. Dans ce rapport générique *naturel*, le rapport de l'homme à la nature est immédiatement son rapport à l'homme, de même que le rapport à l'homme est directement son rapport à la nature, sa propre détermination *naturelle*. Dans ce rapport *apparaît* donc de façon *sensible*, réduite à un *fait* concret la mesure dans laquelle pour l'homme, l'essence humaine est devenue la nature, ou celle dans laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'homme. En partant de ce rapport, on peut donc juger tout le niveau de culture de l'homme. Du caractère de ce rapport résulte la mesure dans laquelle l'homme est devenu pour lui-même *être générique, homme*, et s'est saisi comme tel ; le rapport de l'homme à la femme est le rapport le *plus naturel* de l'homme à l'homme. En celui-ci apparaît donc dans quelle mesure le comportement *naturel* de l'homme est devenu *humain* ou dans quelle mesure l'essence *humaine* est devenue pour lui l'essence *naturelle*, dans quelle mesure sa *nature humaine* est devenue pour lui la *nature*. Dans ce rapport apparaît aussi dans quelle mesure le *besoin* de l'homme est devenu un *besoin humain*, donc dans quelle mesure l'homme *autre* en tant qu'homme est devenu pour lui un *besoin*, dans quelle mesure dans son existence la plus individuelle, il est en même temps un être social. » (*op. cit.*, éd. Sociales, p. 86-87)

Ce fragment de Marx, souvent cité comme un summum de « féminisme », place les femmes au pôle « nature » du rapport et si l'homme doit retrouver ce « rapport à soi humain » comme immédiatement « naturel » c'est par son rapport à la nature qu'est la femme. Passons. Ce rapport hommes/femmes dont les termes ne sont pas remis en question sert de critère d'universalité de l'homme en tant qu'être générique, c'est-à-dire « l'universel concret » de la logique hégélienne qui est ici la coïncidence de la vie individuelle et de l'être social. En dehors de toute remise en cause des catégories elles-mêmes, le rapport de l'homme à la femme est donc la mesure de l'universalité concrète de

situation des femmes dans ces pays est une chose, sa régulière présentation comme le paradigme de la domination sur les femmes par rapport auquel nous devrions mesurer nos « progrès » en est une autre.

l'homme. A ce niveau, Marx pointe le critère mais aussi et surtout l'ultime obstacle que toute universalité et sa revendication doivent affronter : « la femme ». Quand l'universalité devient le discours central de la norme devant se nommer, c'est la place des femmes qui devient son critère, sa « mesure » comme écrivait Marx⁴³.

Cependant, notre critique de l'universalisme qui énonce les conditions historiques de sa production dans un mode de production particulier ne peut *par là-même* être une défense du relativisme. Ce serait alors oublier la réalité de cette universalité dont le fondement est l'individu isolé, c'est-à-dire le *sujet*.

« Plus on remonte dans l'histoire, plus l'individu – et par suite l'individu producteur, lui aussi –, apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand : cet état se manifeste tout d'abord de façon tout à fait naturelle dans la famille et dans la famille élargie jusqu'à former la tribu ; puis dans les différentes formes de communautés, issues de l'opposition et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la "société bourgeoise", que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. » (Marx : *Introduction de 1857*, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, éd. Sociales, pp.149-150).

Dans le *Manifeste du Parti communiste* : « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Là où elle a pris le pouvoir, elle détruisait toutes les relations féodales, patriarcales, idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser d'autre lien entre l'homme et l'homme que le froid intérêt. Les pures exigences du "paiement comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité à quatre sous dans les eaux glacées du calcul égoïste. (...) La bourgeoisie a déchiré le voile de sentiment et d'émotion qui couvrait les relations familiales et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent. »

Et, dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* : « La production fondée sur le capital crée ainsi les conditions de développement de toutes les propriétés de l'homme social, d'un individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses, bref d'une création sociale aussi universelle et totale que possible, car plus le

⁴³ Il est à noter que cette idée est dans l'air du temps, Christoph Meiners (anthropologue allemand 1747-1810, féroce défenseur de la hiérarchie et du déterminisme raciaux) avait fait des relations sociales hommes-femmes un critère central de sa hiérarchisation des races, il écrivait : « Les nations européennes sont supérieures, même en l'état de sauvagerie et barbarie, aux sauvages et barbares des autres continents, par leurs plus grandes vertus, par leurs meilleures réceptivités envers les Lumières (sic), par leur constitution, leurs lois, leur manière de guerroyer, par leur comportement envers les femmes, les esclaves et les ennemis vaincus. » (Cité par Britta Rupp-Eisenreich, *La "science nouvelle" de Christoph Meiners*, in *L'invention de la race*, op.cit, p. 87).

« La fabrique du musulman »

niveau de culture de l'homme augmente, plus il est à même de jouir. (...) *Telle est la grande action civilisatrice du capital*. Il s'élève à un niveau social tel que toutes les sociétés antérieures apparaissent comme des développements purement *locaux* de l'humanité et comme une *idolâtrie de la nature* (souligné dans le texte). (*op.cit.*, éd. Anthropos, t.1, p. 366).

On peut s'interroger sur l'enthousiasme de Marx face au « char de l'Histoire » laminant des continents entiers pour, *à terme*, le plus grand bien de leurs populations qui seront finalement entraînées dans la marche triomphale du prolétariat qui ne peut qu'accompagner celle du capital et doit selon les lois de la dialectique lui succéder⁴⁴. Il n'empêche que le mode de production capitaliste est bel et bien le premier à avoir créé une « ligne de progrès » et maintenant cette ligne *existe*, elle n'est pas *relative*. Elle est un fait objectif.

A l'époque de la subsumption réelle du travail sous le capital, dans un mode de production globalisé, le relativisme n'a plus aucun sens, ce n'est plus une question. Partout, la différence est apparue entre l'individu personnel et l'individu contingent. De même que l'appartenance à un ordre était devenue contingente pour l'individu du XVIII^e siècle en Europe, toutes les conditions de vie qui apparaissaient comme inhérentes à son individualité, donc personnelles, et comme conditions de la manifestation active de soi (quelle que soit l'oppression ou l'exploitation que ces conditions pouvaient définir), le sont également devenues au regard des conditions de vie de l'individu isolé qui est l'individu personnel pour qui tout est contingent (sur cette problématique, voir Marx, *Ideologie Allemande*, éd. Sociales, pp.97-98). Partout, avec plus ou moins de conflits, l'individu est devenu celui de l'*Introduction de 1857*. C'est toujours la situation des femmes qui sert de critère, car c'est l'ultime barrière à l'indifférenciation de l'individu isolé dans le mode de production capitaliste lui-même. L'individu du capital est dans une relation asymptotique avec « l'existence naturelle des femmes », ultime obstacle à la contingence.

La différence des sexes est le petit caillou persistant à l'intérieur de l'individualisme abstrait (son scrupule) dont la figure que l'on croise quotidiennement est celle de l'individu isolé et contingent. L'approche idéologique dominante dans le mode de production capitaliste consiste en un déni du problème que pose la relation entre un individu abstrait et la différence des sexes. « Au contraire dans la pensée musulmane, la différence des sexes est reconnue comme un problème politique potentiel ; la séparation des sexes est une manière de l'aborder. Ironiquement l'approche islamique consiste à exposer le problème du sexe à la vue de tous au moyen du recouvrement ostensible du

⁴⁴ Jamais – en dehors du cas irlandais - Marx n'envisage une possible articulation entre la lutte et la résistance des colonisés face à la colonisation et la lutte du prolétariat dans les pays centraux du capitalisme. Plus tard, quand la Troisième Internationale, à ses débuts, publie des thèses sur la question, cela est immédiatement, en pratique, investi par les intérêts propres de l'État soviétique : dès 1919, les communistes turcs sont sacrifiés au profit d'une politique hésitant entre le soutien à Enver ou à Kemal ; l'accord commercial anglo-soviétique de mars 1921 n'est certainement pas étranger à la totale absence de suite du Congrès de Bakou.

corps, tandis que les Français appellent à l'exposition ostensible des corps afin de nier le problème posé par le sexe pour la théorie politique républicaine. (...) Les femmes représentent pourtant depuis longtemps, pour la pensée républicaine française un défi. » (Joan W. Scott, *La politique du voile*, éd. Amsterdam, pp. 202-203). Cependant, actuellement en France, la question du voile n'est pas l'affrontement de deux conceptions séparées et indépendantes, elle est devenue une question interne à l'individu abstrait de l'idéologie républicaine dont l'indépendance, la liberté, etc. s'impose à l'intérieur même de ce qui s'y oppose, ou qui est distingué comme s'y opposant.

La question du relativisme n'existe plus. Le relativisme défendu par certaines tendances de l'antiracisme en arrive même à s'enfermer dans une contradiction : pour que chacun dans sa différence suive *ses propres règles*, il faut donner la jouissance de *nos lois* « universelles » à tout le monde (contradiction dans laquelle s'enferme Sherene H. Razack. *op.cit.*, pp.51-52). La seule référence objective devenue universelle est celle de l'individu du mode de production capitaliste (même quand il s'agit de la critiquer et de s'y opposer, le plus souvent sur la question de la situation des femmes). Cette référence du « libre arbitre » est même devenue *intérieure* et nécessaire à toute revendication d'une autre forme d'individualisation. Quand, durant l'été 2017, des femmes se font interdire l'accès aux plages parce qu'elles sont trop couvertes (malheureux gendarme de Saint-Tropez⁴⁵), la seule réponse possible est alors : « Bikini ou burkini, *c'est moi qui choisis* ».

La différence essentielle de contrôle et de reproduction de l'individualité qui distingue le mode de production capitaliste de tous les autres modes de production ou cultures qu'il intègre réside dans l'individu isolé siège de la liberté de choix. Il est vrai que, en ce qui concerne les femmes qui sont l'inquiétude intime et ultime au cœur de l'individu isolé et contingent, on en arrive toujours, en gros, à la reproduction des mêmes contraintes, mais, dans sa version occidentale, avec le plus du « *c'est moi qui choisis* » (cf. la chanson de Barbara, *Moi, je me balance*). La « culture » qui est conforme à l'individu existant comme étant l'individu isolé assure *dans ces conditions* le plus de liberté seulement parce qu'elle coïncide avec l'individu de la société bourgeoise (*Introduction de 1857* et *Manifeste*), en même temps qu'elle construit et stigmatise comme arriérées les expressions de la domination des femmes qu'elle attribue à un manque de libre arbitre (le port du voile par contrainte explicite ou intériorisée) par rapport à toutes les expressions de cette domination qui sur la base de ce libre arbitre ne sont plus considérées que comme « résiduelles ».

Si l'idéologie dominante sous laquelle opèrent les pratiques de racisation se réfère de façon préférentielle à l'universalisme qui est le ressort de « l'islamophobie », elle tient compte et même s'alimente comme *sparring partner* du différentialisme ou du

⁴⁵ Note pour les moins de cinquante ans : dans le film *Le gendarme de St Tropez* (Jean Girault, 1964), Louis de Funès à la tête de la brigade de la commune fait la chasse aux nudistes et porteuses de « monokini » les contraignant à se vêtir.

« La fabrique du musulman »

relativisme, mais ce dernier est intérieurement contraint à s'énoncer selon les déterminants de l'universalisme (contingence, sujet, libre arbitre, égalité des droits, etc.).

Ce sont les personnes les plus diplômées, généralement les plus tolérantes, qui manifestent la plus forte réticence envers l'islam et ses pratiques. L'idéologie dominante n'est pas une instance désincarnée, elle est la pratique de toutes les officines de l'État, elle passe par la présence répétée des féministes officielles qui tiennent le haut du pavé et des intellectuels médiatiques sérieux (pas ceux invités dans les talk show juste pour faire du buzz). L'idéologie dominante est même encline à faire entrer l'universalisme dans la tête des récalcitrants et récalcitrantes par la force et par la loi. Ce n'est que marginalement et, en fait, pour se légitimer, qu'elle peut faire appel à la force auxiliaire de médiation (des supplétifs) que peuvent endosser les tirailleurs identitaires dont le discours est une opposition interne faisant appel aux mêmes référents : sujet, égalité, libre choix.

L'État n'a aucunement écarté l'universalisme et, sous son couvert et souvent celui du droit des femmes, il étend le domaine de la racisation. Même le « multiculturalisme » anglo-saxon ou le libéralisme nordique ou canadien sont bien encadrés et soumis aux normes de cet universalisme auquel personne n'échappe, même pas ceux qui proclament leur opposition et qui ne sont amenés qu'à proposer des « voies particulières » vers *la même « modernité »* (voir le « féminisme islamique ou musulman »⁴⁶). Face à cet universalisme qui est la politique dominante (c'est-à-dire la politique identitaire du groupe majoritaire) se façonnent les politiques identitaires minoritaires contraintes d'adopter les critères mêmes de cette idéologie dominante parce que c'est *au même individu du mode de production capitaliste qu'elles s'adressent* quels que soient les conflits et les compromis qu'il doit négocier avec lui-même. En Europe et particulièrement en France, porter le voile c'est négocier et trouver des compromis simultanément ou tour à tour avec la « République », avec la famille, la tradition, la religion, son indépendance, le travail et *avec les hommes*.

⁴⁶ « A l'heure où la polémique sur le foulard obscurcit toute discussion rationnelle en Europe francophone, il est important d'écouter les arguments avancés par ce féminisme musulman, de mesurer les débats qui le traversent, d'appréhender les possibilités d'une unité d'action entre lui et les mouvements féministes traditionnels. Si l'on est optimiste, on peut voir dans cette possible unité un signe que, malgré les difficultés, les conflits, les anathèmes, peut se construire un nouvel universalisme dont profiteront les femmes à travers le monde, quelle que soit leur religion (de très nombreuses femmes n'ont pas de religion, nda). » (Alain Gresh, préface à Malika Hamidi, *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?*, éd. de l'Aube 2017, p.11).

« L'universalisme est actuellement contesté et critiqué par certain(e)s musulman(e)s du fait de son orientation vers les "valeurs occidentales". Or la participation grandissante d'organisations de défense des droits des femmes musulmanes lors de la conférence mondiale de l'ONU prouve qu'au-delà des sources scripturaires et du féminisme, les féministes musulmanes soutiennent le principe selon lequel la philosophie des droits de l'homme est un allié dans cette lutte pour l'égalité. Il y a nécessité aujourd'hui de conjuguer le féminisme à l'intérieur du paradigme islamique avec la philosophie des droits de l'homme. » (Malika Hamidi, op.cit., p.149).

« Si l'on peut considérer que le hidjab est un symbole sexiste, c'est parce qu'il sépare symboliquement les femmes des hommes et les en distingue. Il symbolise l'impératif de pudeur qui pèse sur les femmes et leur impose de cacher ce qui en elles est susceptible de provoquer le désir masculin. (...) Il manifeste en tout cas que des devoirs spécifiques s'appliquent aux femmes et aux hommes, que chacun a sa place propre. (...) [Cependant] L'étude de cas concrets montre qu'il est tout à fait problématique d'assimiler le port du voile à la soumission : s'il est vrai que pour un certain nombre de femmes, le devoir de porter le foulard s'inscrit dans une doctrine d'ensemble manifestement sexiste, dans laquelle peuvent figurer également l'obéissance au mari, l'enfermement dans le foyer, voire le mariage forcé, il n'en est pas moins vrai que nombre de femmes portant le foulard s'opposent à l'obéissance au mari, à l'enfermement dans la sphère domestique et aux mariages forcés – et elles le font pour certaines d'entre elles à l'aide du foulard, en invoquant la soumission à Dieu contre la soumission au mari, au père de famille ou à la tradition⁴⁷. Pour certaines jeunes filles, le port du foulard permet de négocier avec l'entourage afin de différer un mariage, de poursuivre des études, de sortir le soir ou de s'investir dans des activités associatives. C'est pourquoi certaines filles se contentent de le porter quelques années, avant de l'enlever lorsqu'elles ont acquis une plus grande indépendance de fait. Il ne s'agit pas d'idéaliser ces situations, ni de faire du foulard le synonyme de l'émancipation des femmes, mais de montrer que la réalité sociale est complexe, et que le port du foulard n'est pas nécessairement un acte d'adhésion ou de consentement à une position subordonnée, ni un acte de "servitude volontaire". Il peut être aussi une stratégie individuelle de contournement de la contrainte. (...)

« Nous rencontrons quotidiennement mille autres symboles, mille autres manifestations de la place spécifique des femmes (...) mais ceux-ci ne nous semblent pas aussi choquants que "le voile" ; ce ne sont là, dit-on, que des retards inévitables qui seront progressivement réparés, puisque le principe de l'égalité des hommes et des femmes est une chose acquise. Faire du foulard une chose intolérable nous permet d'oublier notre propre sexisme. L'ambiguïté qui caractérise la "libération du corps féminin", qui permet certes aux femmes de montrer leur corps, mais s'assortit de l'obligation qui leur est faite d'être "séduisantes", de susciter le désir masculin, ne peut-on la reconnaître au foulard ? Si le port du hidjab ne peut être identifié à un simple "retour en arrière", à un "archaïsme", c'est aussi parce qu'il constitue une réaction aux profondes ambiguïtés de l'émancipation féminine en Occident au XX^e siècle. » (Charlotte Nordmann, *Le foulard islamique en questions*, op.cit. pp. 172-173).

⁴⁷ Jusque dans les années 1980, les femmes voilées étaient pour l'essentiel des mères au foyer ou des femmes de ménage, *invisibles socialement*. Les lois de prohibition et les campagnes de dénigrement n'étaient pas à l'ordre du jour pour la simple raison que, sauf exception, les femmes voilées n'accédaient de toute façon pas à l'école et à l'université, ni au marché de l'emploi.

« La fabrique du musulman »

Comme l'exprime Christine Delphy dans sa contribution intitulée *Une affaire française* à cet ouvrage collectif sur le "foulard islamique", en s'insurgeant contre les signes d'un sexisme « étranger » notre société ferait la preuve qu'elle ne supporte pas le sexisme. Nous nous défaisons sur l'Autre de ce qui fait désordre chez nous. Delphy commence abruptement : « Le port du foulard est un signe d'infériorité des femmes. *C'est vrai* (souligné par nous). Mais est-ce le seul ? » (*op.cit.*, p. 65). Ensuite, tout l'intérêt de son argumentation consiste à poser la *continuité* générale du sexisme ; c'est très simple, mais c'est fondamental.

« La revendication d'une identité musulmane, en permettant aux individus d'investir un contenu choisi et valorisant une différence qui leur est de toute façon imposée, est, contrairement à ce que pense la majorité des "Français de souche", une façon de pouvoir être aussi français : Français musulmans⁴⁸. On peut regretter que dans cette recherche la hiérarchie entre femmes et hommes demeure. *Mais ni plus ni moins* qu'on ne doit regretter que les partis politiques préfèrent payer des amendes plutôt que de mettre en œuvre la parité, à laquelle ils déclarent cependant tous croire et adhérer ... au niveau des principes ; *ni plus ni moins* qu'on ne doit regretter la permanence du patriarcat bien de chez nous. Beaucoup, y compris hélas parmi les féministes, ne veulent reconnaître aucune *continuité*, aucun *point commun entre le sexisme français et ce sexisme-là*. Tout à coup, *la différence de degré – s'il y en a une – devient une différence de nature* (souligné par nous) ; le patriarcat français se retrouve devant l'urgence de dénoncer cet "autre" patriarcat (ce patriarcat "autre", allogène), sinon absous, du moins considérablement dégonflé, exonérant les hommes "français de souche". » (Delphy, *op. cit.*, p. 67).

Si l'on ne peut que souscrire à l'analyse de Delphy, il faut cependant préciser que cette « continuité du sexisme » n'est pas sans ruptures et différenciations internes. Cette continuité est d'abord affectée par des différences de classes. Contre les formes particulières (nous sommes d'accord avec Delphy, il s'agit bien de formes d'un contenu identique) du sexisme auxquelles elles sont confrontées, les luttes des femmes d'« en bas » et souvent d'« ailleurs » (voilées ou non) contre la domination masculine ne sont pas celles des classes supérieures. Il s'agit, pour les « femmes d'en bas », d'être d'« honnêtes femmes » du monde moderne : *Ni putes, ni soumises*. Les idées de « choix », voire de « droit » sont devenues les emblèmes du libéralisme économique lui-même, elles sont alors l'énoncé d'une menace. Appliquées à la famille, ces idées apparaissent comme une sourde et sournoise entreprise de démolition de ce qui est considéré comme la dernière institution capable de protéger contre l'isolement social que vient couronner la

⁴⁸ Si l'on peut considérer le « retournement du stigmaté » comme une réalité, c'est une vision encore superficielle de l'auto-revendication en tant que musulman. Delphy elle-même parle de « contenu choisi » et de « différence imposée ». La « différence imposée » n'est pas *ensuite* « investie d'un contenu choisi », ce contenu est lui aussi imposé. Comme cela est visible plusieurs fois dans ce texte, nous préférons l'analyse de Colette Guillaumin pour qui le « dominé » n'a pas le choix de son « identification ».

promotion de l'individualisme. *Les comportements libres et librement modifiables dénie la contrainte et les déterminations sociales qui construisent la distinction de genre.* La conception « libérale » du genre apparaît au mieux comme quelque chose qui n'existe jamais dans la vie quotidienne au pire comme une insulte. Contre cette conception arbitraire du genre qui comme l'écrit une journaliste du *Monde* (5 février 2014) ferait que « les inégalités entre les sexes se logent dans nos représentations », ce qui, pour les « classes populaires » résonne dans le discours « traditionnel » de l'« honnête femme » c'est la reconnaissance du côté contraignant du social. Non seulement la contrainte sociale est là, forte, mais encore elle affirme sa positivité, la famille, être une femme et être mère est une inscription sociale ouvrant l'accès à des revenus, une « garantie », un statut.

Plus spécifiquement en ce qui concerne les distinctions raciales, cette continuité est ensuite affectée par le statut de l'universel qui s'impose comme la marque de l'individu isolé, sujet de son libre-arbitre et de ses choix, marqueur qui est lui-même facteur de distinctions raciales comme différenciations culturelles.

L'idéologie dominante, bien ancrée dans les classes moyennes intellectuelles ou simplement instruites, proclame qu'elle va éradiquer le « patriarcat » du mode de vie de ces populations archaïques aux mœurs tribales, au besoin par la force et la loi. « Chez nous », tout le monde sait que le patriarcat n'est que résiduel. Quant à Dieu, la laïcité est là pour l'encadrer et l'assigner à résidence. Si le « droit à la différence » ou le « relativisme culturel » peuvent entériner le fait que le patriarcat est acceptable s'il paraît correspondre à l'idée que se font de la liberté des personnes et des groupes sociaux qui en sont matériellement le plus éloignés, ce n'est pas, actuellement en France, l'idéologie dominante. Nous sommes plutôt pris entre le racisme de ces lois qui viennent au secours de la « musulmane en danger » et un différentialisme minoritaire qui a tendance à voir la domination exercée contre les femmes, dans ce qu'il nomme des « cultures », comme une chose quasiment normale.

En revenant à Delphy, pour sortir de ce dilemme, c'est sur ce qu'il y a de commun dans la situation de toutes les femmes qu'il faut s'appuyer, faire ressortir que ce sont souvent les mêmes contraintes aboutissant aux mêmes résultats (mariage, maternité, tâches ménagères, acceptation d'un travail dévalorisé, « proies sexuelles ») qui là passe par la prescription ouvertement énoncée et ici par la médiation du « libre choix individuel » ou de l'acceptation résignée. On peut dire que la seconde branche de l'alternative est préférable d'autant qu'elle est le produit limité et résorbé des luttes féministes et « libertaires » de la période 68 en Occident. Mais surtout il n'y a pas de choix possible car elle a pour elle la seule vraie universalité qui est une production historique du mode de production capitaliste. Le « plus de liberté » qu'elle représente ne tient qu'à sa conformité à la forme dominante de l'individualité devenue quasi exclusive. Enfin et surtout, il s'agit de se débarrasser du stéréotype de la « musulmane soumise et en péril » qui ne saurait mener ses propres luttes. Le « libre choix individuel » diffuse partout : « Mon chéri, ici c'est pas le bled ».

« La fabrique du musulman »

« La femme a toujours dû lutter pour pouvoir faire évoluer un mode de vie souvent difficile. Autrefois, le mariage était le seul et ultime but d'une vie. Car le modèle occidental, l'indépendance économique, la liberté de disposer de son corps et de son esprit étaient inexistantes. (...) Pouvoir travailler et sortir du foyer a été une autre bataille. La tradition enseigne le mépris envers la femme, jadis on ne lui accordait aucun pouvoir de décision sur sa propre vie, ni sur son propre corps. On ne lui laissait pas le choix de son époux, on la mariait à un cousin ... perpétuel esclavage et soumission aux hommes de la famille. » (*La Baguette magique*, n°2, printemps 2017, journal de femmes de la cité de la Castellane - Marseille « quartiers Nord » -, quatre feuilles photocopiées, ces femmes se disent « mères de famille », se réunissent quand les enfants sont à l'école, certaines portent le voile et elles rient quand on leur pose la question : « Où sont les hommes ? »). De plus, dans tous les « bleds » non-occidentaux, les luttes de femmes pour « le libre choix individuel » n'attendent pas les injonctions et le paternalisme des pourfendeurs occidentaux du patriarcat des « populations archaïques ou retardées ».

L'universalité de l'individu isolé telle que créée par le mode de production capitaliste est la référence à l'intérieur de laquelle toutes les oppositions à elle doivent elles-mêmes se construire. L'universalisme (celui de l'individu isolé) a vaincu la tradition (communauté restreinte auto-exclusivement définie) favorisant « l'exercice du libre-arbitre ». Il impose à l'individu personnel la contingence de ce qui ne l'était pas pour lui, cette personne déchirée devient un lieu de conflits personnels. Il n'existe plus d'autres individus que l'individu isolé et son « libre arbitre » sur lequel pèse parfois le poids des traditions qui sont elles-mêmes en tant que traditions des produits de ce même mode de production (développement inégal, historicisation hiérarchique, disjonction entre reproduction du capital et reproduction de la force de travail). C'est *de fait* que le « libre choix » apparaît comme préférable dans la mesure où le sujet libre est pour tous le référent incontournable car correspondant aux conditions existantes.

En conclusion

Pourquoi alors contester la caractérisation de « l'islamophobie » comme un « racisme nouveau » ? L'islamophobie existe comme forme nouvelle du racisme anti-arabe et en tant que telle (forme nouvelle) elle possède ses propres déterminations qui reconfigurent le racisme anti-arabe avec comme principal résultat de cette reconfiguration l'occultation de ce racisme. Ne pas contester la caractérisation de « l'islamophobie » comme un « racisme nouveau » serait reconnaître l'islam comme étant *en dernière instance* l'objet *spécifiquement* nouveau des constructions raciales et du racisme. Or ce sont les Arabes, musulmans ou non, athées, pratiquants ou non et quelle que soit l'intensité de la pratique religieuse qui sont désignés comme « musulmans ». Il s'ensuit que « islam » est le nom posé sur le racisme anti-arabe. La question réside dans les raisons de ce glissement

de la désignation et c'est précisément la question que les tenants de « l'islamophobie » ne doivent pas poser. Le refus de cette caractérisation a un enjeu : délégitimer la critique de l'islam (et de toutes les religions), la critique des Etats islamiques, la critique de l'idéologie décoloniale qui fait du conflit Occident / Islam une contradiction fondatrice. A partir du moment où le concept d'islamophobie est accepté, l'islam en tant que tel, comme religion, étant devenu l'objet non seulement patent mais aussi latent du racisme (cf. supra, Bourdieu et l'entourloupe de Hajjat et Mohammed) devient incriticable. Il est intéressant ici de suivre l'argumentation de Thomas Deltombe dans *L'islam imaginaire* (pp. 311 à 315).

Dans ces pages, tout commence bien : « La difficulté consiste à savoir ce qui tient de la critique parfaitement légitime de la religion musulmane et ce qui relève de la haine ou du mépris des musulmans ».

Mais page suivante : « Cette distinction nécessaire pour préserver la liberté d'opinion et le droit à l'impertinence (comme si la critique de la religion n'était qu'un amusement impertinent de la liberté d'opinion, nda) reste glissante. Car sous le couvert de la liberté d'expression, de l'analyse critique des dogmes religieux, l'islamophobie sert souvent, de façon intentionnelle ou non, d'instrument à la production d'un "racisme respectable" »

Suite du « raisonnement » : « De la même façon que l'islamophobie peut porter un racisme latent, la critique de l'islamisme peut porter une forme d'islamophobie. »

Déjà la critique de l'islam de « légitime » était devenue de toute façon « glissante » et suspecte. Maintenant, même la critique de l'islamisme devient une manière cachée de critiquer l'islam et donc, par contagion, d'être un racisme latent.

Conclusion : ayant ramené toute critique de l'islam pour la simple raison qu'il est une religion à une « expression glissante » et un « racisme latent », il ne reste plus au malheureux critique que la dénégation de son islamophobie. Mais le pro-anti islamophobe l'attend au tournant : « La dénégation islamophobe fonctionne sur un paradoxe : celui qui consiste à faire de l'islam une belle et grande religion ... à condition qu'elle change. ». La critique qui veut simplement qu'elle disparaisse n'a été chez Deltombe qu'un artifice rhétorique. A vouloir dénoncer l'islamophobie en la considérant pour ce qu'elle dit elle-même de son objet (l'islam comme religion), toute critique de l'islam peut devenir une proclamation raciste et, après avoir rapidement concédé que la liberté de critique est sacrée, il est cependant conseillé de ne pas prendre de risques et de s'en dispenser.

Prise de façon non critique l'islamophobie satisfait à la fois le racisateur et les entrepreneurs en racisation. Pour le racisateur, le racisme devient selon l'expression bien connue : « un racisme respectable » bénéficiant d'une large légitimité dans l'espace public, il satisfait la contrainte à se nommer avec le moindre risque de particularisation de soi. Pour les entrepreneurs en racisation, présupposer la prééminence de la discrimination religieuse offre la possibilité de solidifier sous une appellation unique une multiplicité de situations sociales, de niveaux de pratique religieuse ou même de son absence, d'effacer la

« La fabrique du musulman »

pertinence de la construction sociale des segmentations raciales et, comme on l'a vu avec Deltombe de délégitimer comme raciste toute critique de l'islam comme religion.

Il faut une compréhension de l'« islamophobie » qui paradoxalement ne fait pas de l'islam le début et la fin de l'affaire. Les mesures « islamophobes » sont des mesures racistes dont l'islam est la forme conjoncturelle. Il importe alors de montrer et de mettre l'accent sur les raisons de cette conjoncture qui implique l'ensemble des rapports de classes. En sortant l'islamophobie de sa vision comme relevant d'un « choc culturel » on l'historicise comme une construction raciale particulière mais relevant des mécanismes généraux des constructions raciales dans le mode de production capitaliste, on demeure de plain-pied dans les mécanismes de reproduction du capital. On montre qu'être musulman n'est pas une qualité inhérente à une somme d'individus mais une assignation construisant le groupe comme tel, traversé lui-même de conflits entre hommes et femmes et selon les classes sociales, conflits parfois propres mais le plus souvent identiques au reste de la population dans la même situation sociale. On défait l'homogénéisation induite par « l'islamophobie ». On s'opposera aux défenseurs de l'islam qui ont besoin d'en faire le début et la fin de « l'islamophobie », non pas au nom d'une critique anticléricale hors-sol mais parce qu'on aura démonté la construction de l'islamophobie. Ce n'est que ce faisant que l'on peut alors poser, en situation, si nécessaire, la critique de la religion parce que les adversaires auront été autrement définis et que c'est d'une critique sociale dont il s'agit mettant à nu les intérêts des promoteurs de l'islamophobie. On critique des mesures racistes en expliquant pourquoi elles ont acquis cette « forme », et si on ne défend pas l'islam, on ne défend pas non plus la laïcité. Ici, la laïcité parle de Liberté, mais derrière la Liberté, c'est l'Etat qui se profile, et avec l'Etat, le pouvoir et l'Ordre qui assignent à chacun, au nom de la laïcité, sa place dans la hiérarchie de la civilisation justifiant sa promotion ou sa relégation, le traitement qui lui est réservé, sa place dans la société.

L'élément qui met en forme les autres causes de la « fabrique du musulman » c'est, sous sa forme duelle, la nécessité pour la norme de se nommer en se particularisant. Cette particularisation dans le langage de l'identité et de la citoyenneté, bien que subordonnée à la forme non-dite de la norme lui est intérieurement nécessaire.

LE LANGAGE DE L'IDENTITE ET DE LA CITOYENNETE

Crise de la société salariale : répartition, injustices et Etat

Il n'y a pas besoin de ségrégation *légal*e (encore que la plupart des emplois publics et de nombreux emplois privés soient légalement réservés aux nationaux) pour que fonctionne un racisme institutionnel. Depuis le début des années 2010, en France, dans toute l'Europe et aux Etats-Unis, un nouveau pas a été franchi. Tous les antagonismes sociaux, les luttes de classes tendent à s'exprimer dans le langage de l'identité et de la citoyenneté nationale. Même un ample mouvement comme celui contre la Loi travail au printemps 2016, marqué par les écarts de mobilisation et de réaction entre les diverses fractions de la classe ouvrière et du salariat en général, n'a pas échappé à ce langage. La crise économique est devenue crise de l'Etat.

Dans le capitalisme issu de la restructuration des années 1970 / 1980 (dont nous connaissons actuellement la crise), la reproduction de la force de travail a été l'objet d'une *double déconnexion*. D'une part déconnexion entre valorisation du capital et reproduction de la force de travail, d'autre part, déconnexion entre la consommation et le salaire comme revenu⁴⁹. La rupture d'une relation nécessaire entre valorisation du capital et reproduction de la force de travail brise les aires de reproduction cohérentes dans leur délimitation nationale ou même régionale. Dans la mondialisation sous l'égide du capital financier, il s'agissait de *séparer, d'une part, reproduction et circulation du capital, et d'autre part, reproduction et circulation de la force de travail*. La crise est spécifiquement une crise du rapport salarial⁵⁰.

Dans un second temps, logique mais aussi historique (il y eut entre 2007 et 2012 où le rapport du prolétariat au capital fut presque mis à nu), la *crise du rapport salarial* devint crise de la société salariale en mettant en mouvement toutes les couches et classes de la société qui vivent du salaire. Partout, avec la société salariale, il s'agit de *politique* et de *distribution*. Comme *prix du travail* (forme fétiche), le salaire en appelle à l'injustice de la

⁴⁹ Pour la première déconnexion : elle apparaît d'abord comme un zonage géographique du mode de production capitaliste – des hypercentres capitalistes regroupant les fonctions hautes dans la hiérarchie de l'organisation des firmes (finance, haute technologie, centres de recherche...) ; des zones secondaires avec des activités nécessitant des technologies intermédiaires, regroupant la logistique et la diffusion commerciale, zones à la limitation floue avec les périphéries consacrées aux activités de montages souvent en sous-traitance ; enfin, zones de crises et « poubelles sociales » dans lesquelles prospèrent tout une économie informelle sur des produits légaux ou non. Si la valorisation du capital est unifiée au travers de ce zonage, il n'en est pas de même de la reproduction de la force de travail.

Pour la seconde déconnexion : l'endettement de plus en plus élevé, favorisé par une politique de taux d'intérêt bas, permet que les dépenses des « ménages » augmentent plus vite que leurs revenus. La concurrence qui ne fait diminuer les prix qu'à condition de réduire leurs salaires s'accompagne de la servitude de l'endettement, devenu aussi indispensable que le revenu pour vivre.

⁵⁰ Ramener l'analyse de toutes les crises à la baisse tendancielle du taux de profit est exact mais ne nous dit pas plus que : « le mode de production capitaliste existe et est une contradiction en procès ».

distribution, c'est normal. L'injustice de la distribution a un responsable qui a « failli à sa mission » : l'Etat. Partout dans le monde occidental, la crise du rapport salarial devient une délégitimation du politique dénoncé au nom d'une vraie politique *nationale*. L'enjeu qui est alors partout posé au cœur des luttes de cette séquence de la crise est celui de la légitimité de l'Etat vis-à-vis de *sa société*. Selon les circonstances, les histoires locales, la trame des conflits, cela peut prendre des formes très diverses et à première vue opposées, mais le fond est le même : l'Etat apparaît toujours comme le responsable *et comme la solution*.

La forme la plus générale que revêt la crise du rapport salarial dans sa double déconnexion est la crise de la mondialisation. Mais, dans la mondialisation entrée en crise, ce que l'on pouvait qualifier de global ne se limitait pas à quelques institutions « mondiales », le global avait investi les institutions et les territoires nationaux. En 1945, la visée de Bretton Woods était de prémunir les Etats nationaux contre les fluctuations excessives du système international. Celle de « l'ère globale » était tout autre puisqu'il s'agissait de mettre en place des systèmes et des modes de fonctionnement globaux *au sein des Etats nationaux*, quels que soient les risques encourus par leurs économies. La dénationalisation des capacités étatiques est une insertion de projets globaux dans les Etats-nations (politiques monétaires, fiscales, commerciales ou de protection sociale). L'Etat n'est pas un tout, la mondialisation n'est pas un affaiblissement général de l'Etat, elle passe par des transformations en son sein, c'est-à-dire un travail de dissociation des éléments étatiques. La logique du secteur financier *s'intègre* à la politique nationale pour définir ce qu'est une politique économique *adéquate*, une politique financière *saine*, ces critères ont été transformés en normes pour la politique économique nationale : indépendance des banques centrales, politique anti-inflationniste, parité des taux de changes, conditionnalités du FMI. A l'inverse de la « dénationalisation », les politiques keynésiennes étaient une illustration de ce que la sociologue américaine Saskia Sassen appelle « *le national intégré* » : combinaison d'économie nationale, de consommation nationale, de formation et éducation de main-d'œuvre nationale et maîtrise de la monnaie et du crédit (Saskia Sassen, *Critique de l'Etat, territoire, autorité et droits de l'époque médiévale à nos jours*, éd. Le Monde diplomatique).

Dans la crise de la société salariale, les luttes qui se déroulent autour de la distribution désignent l'Etat comme le responsable de l'injustice. Cet Etat, c'est *l'Etat dénationalisé*, traversé par et agent de la mondialisation. *La citoyenneté nationale devient alors l'idéologie sous laquelle est menée la lutte des classes*, nous voyons partout des drapeaux. Dans la « période fordiste », l'Etat était en outre devenu « la clé du bien-être », c'est cette citoyenneté qui a foutu le camp dans la restructuration des années 1970 et 1980. Si la citoyenneté est une abstraction, elle réfère à des contenus bien concrets : plein emploi, famille nucléaire et

hétérosexualité pouvant aller jusqu'à l'homonormalité, ordre-proximité-sécurité, travail, nation⁵¹. C'est autour de ces thèmes que dans la crise de la société salariale se reconstruisent idéologiquement les conflits de classes. En tant qu'idéologique, la citoyenneté nationale répond au problème réel de son époque : la crise du rapport salarial devenue crise de la société salariale, la crise de l'Etat dénationalisé, l'opposition irréductible entre les gagnants et les perdants de la mondialisation. Mais le recours à la citoyenneté nationale est alors l'aveu même dans les luttes sur la base et à l'intérieur de la société salariale que ces luttes opèrent sous une idéologie. D'une part, la citoyenneté nationale répond au problème réel de la crise de la société salariale ; d'autre part, elle ne lui correspond pas, car elle la traite de façon « inauthentique » comme représentation d'autre chose : la perte des valeurs, les menaces de la mondialisation, les mutations de la famille, l'identité nationale, la communauté du travail. C'est-à-dire qu'elle ne répond qu'à ses propres questions *et c'est efficace*.

C'est à cette même réécriture idéologique pour laquelle l'appartenance nationale et l'essentialisation culturelle sont devenues le langage de tous les conflits que le PIR fait sien et conforte.

Le PIR : les Pompiers Inattendus de la République

La longue marche du PIR dans les institutions

Même si le PIR est insignifiant dans les « quartiers », son travail idéologique sophistiqué de construction d'un nouveau grand récit correspond à la situation qui y prédomine maintenant, comme représentation de celle-ci : « Depuis le milieu des années 1970, nous pouvons distinguer trois configurations successives, trois âges de la banlieue : un monde désorganisé mais encore proche ; des territoires requalifiés par les trafics et violences urbaines ; *un univers marqué par la fermeture et la sécession* (souligné par nous). » (Michel Kokoreff et Didier Lapeyronnie, *Refaire la cité, l'avenir des banlieues*, éd. Le Seuil, p. 17).

A la suite des émeutes de 2005, ce qui n'est encore que le MIR (Mouvement des Indigènes de la République) publie une déclaration dont nous donnons un extrait : « Les jeunes des quartiers expriment leur révolte de manière spectaculaire et disent : "Nous n'avons pas d'autre moyen de nous faire entendre". Face à une violence sociale et institutionnelle insupportable, leur révolte est plus que légitime : elle est salutaire. Elle constitue une réaction politique. (...) Ce qu'exige la jeunesse des cités, c'est d'être reconnue dans sa dignité, c'est de pouvoir vivre dans l'égalité et le respect. Il s'agit d'une exigence politique et sociale élevée, juste dans son principe, et à laquelle il est nécessaire

⁵¹ S'il nous arrive de répéter les mêmes lignes, c'est que les constructions théoriques ne sont que l'agencement différencié d'un nombre limité de briques.

de répondre politiquement. (...) Nous exigeons la mise en place d'une politique résolue de lutte contre les discriminations dans tous les domaines et des mesures immédiates contre la précarité, le chômage, et la ghettoïsation : la création d'emplois stables et valorisants, tant publics que privés ... » (*Non au couvre-feu colonial* – novembre 2005 - , in Houria Bouteldja et Sadri Khiari, *Nous sommes les Indigènes de la République*, éd. Amsterdam, pp. 101-102-103). A propos de ces émeutes Khiari, déclare : « On était réellement convaincu qu'une explosion de cette ampleur, gigantesque, ne pouvait être qu'un tournant majeur dans la situation politique en France. Et en même temps nous avions une certaine prudence dans la mesure où l'on voyait bien que la révolte se développait de manière anarchique, à l'image du faible niveau d'organisation dans les quartiers populaires. On voyait qu'en elle-même la révolte n'avait pas les forces de proposer, de développer un projet politique. » Ce à quoi Bouteldja ajoute : « je crois qu'on a surestimé la capacité du mouvement et de la politisation qui l'a accompagné à déboucher rapidement sur l'apparition d'une génération militante plus organisée » (*op. cit.*, p. 98). Il est évident que quand des émeutiers s'attaquent, comme en 2005 à tout ce qui les définit, ce n'est pas pour, le lendemain, s'organiser dans la revendication de ce qui les définit, mais ça le PIR va s'en charger.

« A révolte politique réponse politique » proclame la résolution en exigeant la démission du ministre de l'intérieur de l'époque (Sarkozy). Il y a du Luther King dans le PIR, cette façon de ne parler que de domination, de dignité et de droits politiques et la volonté de se positionner en interlocuteur responsable.

La réponse politique c'est d'être les « Pompiers de la République ». Dans un « *Entretien* » (non daté) Khiari ajoute : « Au sein des quartiers populaires, il y a notamment la volonté d'une représentation, surtout à l'échelle municipale : c'est le signe d'un *retournement positif* (souligné par nous) de situation après les révoltes de 2005 et les mouvements qui ont suivi dans certains quartiers. » (*op. cit.*, p. 339). Mais rien n'est simple surtout quand on fait de la politique et que l'on veut s'imposer comme l'Organisation Représentative : « Les lignes du rapport de force ne sont plus ce qu'elles étaient avant la révolte de 2005. La répression et les manœuvres du pouvoir blanc n'ont pas éteint la colère ni obtenu la soumission des quartiers, et si certains militants se sont "vendus", la majorité de ceux qui aujourd'hui espèrent trouver des raccourcis en collaborant avec les mairies et les partis blancs pour obtenir une amélioration de la situation de leur communauté pourraient s'insérer dans une autre démarche si une perspective politique indigène crédible à l'échelle nationale s'ouvrait. » (Bouteldja et Khiari, *L'évolution en ciseaux des champs de l'antiracisme*, in *op. cit.*, p. 366).

La première étape consisterait à chapeauter toutes les associations de terrain existantes qui pour l'instant se montrent on ne peut plus rétives même si « la constitution d'une identité politique commune des indigènes exige l'existence d'un pôle unifié représentatif » (PIR, *Principes politiques généraux*, *op.cit.*, p.267). Ensuite : « Le PIR a pour

objectif politique l'avènement d'une majorité politique contrôlant les principaux leviers institutionnels et déterminée à engager les profondes réformes institutionnelles, sociales, économiques et culturelles nécessaires pour poursuivre le processus décolonial, dans ses différentes dimensions, et combattre les inégalités raciales. » (*idem*, p. 265). Là, les choses, déjà pas simples, se compliquent car le PIR se voit jouer dans la cour des grands : « Il ne saurait il y avoir de progrès dans la lutte contre le racisme institutionnel si ceux qui en sont les principales victimes sont exclus des sphères de contrôle, de décision et de conception. Ils doivent y être présents en toute autonomie. Tout cela pose évidemment la question de leur auto-organisation mais aussi le problème immense de *leur représentation politique dans le champ institutionnel* (souligné par nous). (...) Il y a des mesures à prendre pour faciliter l'accès des indigènes aux instances de représentation et d'autorité. » (Sadri Khiari, *Le PIR est avenir*, in *op.cit.*, p. 257). Il s'agit « d'accéder aux sphères décisionnelles de l'Etat » (Khiari et Bouteldja, *op. cit.*, p. 226). Toute la *réalité* du PIR pourrait se résumer en une formule à l'adresse de l'Etat : « cooptez nous et on vous garantit la tranquillité ». Toute proportion gardée, la démarche est formellement la même que celle du PC et de la CGT après la Seconde Guerre, avec, au besoin, le même discours « radical » pour crédibiliser la nécessité de la reconnaissance (L'URSS en moins, mais Al Qaida et Daesh, en plus).

Il faut alors mettre en place une « politique indigène, crédible et autonome » en utilisant les élections et en constituant une « alliance hégémonique ». Il s'agit de « mettre en œuvre une politique où nous sommes au pouvoir, et en même temps qu'à l'intérieur de ce pouvoir nous constituons un contre-pouvoir autonome. (...) Comment être dans des instances de pouvoir – ça comporte toutes les instances du pouvoir, des institutions municipales, cantonales, régionales, jusqu'au législatif et à l'exécutif, etc. – avec des forces politiques blanches ? Quel type d'alliance stratégique pouvons-nous espérer construire ? » (Khiari et Bouteldja, *Construire une majorité décoloniale*, in *op. cit.*, p. 393). Avec quelques hésitations la réponse va suivre : « Il faut être en mesure de développer un programme qui réponde tant à notre volonté et à nos intérêts qu'aux problèmes que vivent une majorité de Français blancs. Et sur ces questions, nous n'avons pas aujourd'hui de réponse et je ne sais pas si nous pouvons avoir de réponses claires à court terme. Il nous semble cependant que, lorsque nous observons par exemple la politique que mènent un certain nombre d'organisations de gauche ou d'extrême gauche aujourd'hui, il y a une dimension fondamentale occultée et qui concerne des couches populaires très larges : les questions culturelles, spirituelles, d'histoire, de mémoire, de traditions – de dignité plus généralement. Toutes ces questions sont vues avec un mépris formidable par les courants à gauche de la gauche, le plus souvent hyper-économistes. (...) La question centrale à gauche de la gauche est uniquement économique. Or la population française indigène comme non-indigène subit une dégradation, pas seulement de ses conditions de vie économique, mais également de tout son environnement de vie, d'une destruction des cultures, des savoirs populaires, des traditions, de la citoyenneté, de nombre de liens

sociaux qui ne peuvent pas se résoudre uniquement par la nationalisation des moyens de production et la planification fussent-elles étatiques ou autogérées. » (*idem*, pp. 396-397). L'alliance de la crèche de Noël et de la barbe, celle de l'*abrivado* et du méchoui est déjà effective, pourvu que l'« indigène » ne soit là que pour faire tourner la bête.

Le clin d'œil à une large partie de l'électorat du Front National, sur les thèmes mêmes que ce dernier agite en les reprenant tels quels à son compte est évident. Si l'on suit la pensée de Sadri Khiari, il s'agit pour le PIR de se situer sur le même terrain (en voulant le retourner à son profit) que celui qu'il qualifie de « contre-révolution coloniale ». Parlant de la victoire électorale de Sarkozy en 2007, Khiari écrit à propos du « consensus stratégique » qui a assuré son succès : « Il s'est appuyé – et a entretenu – la résistance populaire blanche à l'intérieur même des frontières hexagonales. Si l'idéologie de la "guerre des civilisations" rencontre un tel écho en France c'est, comme on l'a vu, parce que les masses blanches hexagonales sont confrontées dans leur environnement immédiat aux progrès de la Puissance indigène. Associés à la poussée indigène "à domicile", la détérioration de leur condition sociale, le chômage, le délitement de la citoyenneté, l'érosion de leurs repères culturels, la dégradation de leur statut symbolique en tant que Français et Blancs leur paraissent plus ou moins confusément comme la conséquence d'une pression indigène à l'échelle mondiale. » (Khiari, *La Contre-révolution coloniale en France*, éd La Fabrique, p.212). Khiari perçoit finement que, pour les « classes populaires », avec « la décomposition de la puissance politique indépendante de la classe ouvrière et des organes qui la représentent, ce qui se joue ce n'est pas seulement le démantèlement des acquis sociaux, c'est en même temps leur statut de citoyen » (*idem*, p.187). Cela sous toutes les formes de la citoyenneté, y compris « leur dignité en tant que communauté de travailleurs » (*idem*). Les héritiers de Sarkozy (après son éviction de la primaire de la droite – novembre 2016) ne sont pas en reste : Laurent Wauquiez se vante d'avoir installé une crèche dans son conseil régional d'Auvergne-Rhône-Alpes : « Sur l'énergie, sur les valeurs, j'assume quelque part d'être le premier héritier du sarkozysme. La force de Sarkozy était de pouvoir parler aux classes moyennes, aux ouvriers et aux petits retraités sans se laisser enfermer. Moi non plus je ne veux pas d'une droite des élites. » (*Le Monde* du 21 décembre 2016). Sur le terrain de la dignité de « la France qui travaille » le combat sera rude.

C'est avec cette situation qui relie conflictuellement, mais les relie quand même, étranger-immigré et politique, situation où les conflits de classes sont investis (tant du côté des « nationaux » que des « immigrés » éternisés en tant que tels), au travers de toute une série de médiations, d'une dimension politique et idéologique, que le Parti des Indigènes de la République (Mouvement des Indigènes de la République – MIR - jusqu'en février 2010) est en phase et peut développer son activité d'*entrepreneurs en racisation*. Activité dont le but avoué est de résorber les conflits sociaux en se constituant en représentant légitime vis-à-vis de l'Etat et dans l'Etat de cette partie de la population que l'on aura « réussi » à délimiter et définir de façon *unidimensionnelle* : « Oui, il y a des

contradictions en notre sein (Noirs/Arabes, hommes/femmes, croyants/non-croyants, différence de classes sociales) mais elles doivent être traitées en interne. Sinon, elles seront instrumentalisées. Notre premier pas est d'en prendre le contre-pied et d'affirmer nos solidarités de quartiers, nos solidarités familiales, nos solidarités communautaires » (Houria Bouteldja, *D'abord nous devons nous aimer*, in Khiari et Bouteldja, *Nous sommes les Indigènes de la République*, éd. Amsterdam, p. 309). Si nous parlons un peu longuement du PIR, il faut préciser que le PIR n'est pas notre ennemi, au sens où nous nous situerions dans une concurrence avec lui sur la « représentation » du prolétariat au nom d'une unité totalement imaginaire de « La Classe ». Cela parce que nous considérons la segmentation raciale du prolétariat et généralement la constitution des identités raciales sociales sur l'ensemble de la société comme une *construction objective* dans le jeu des catégories du mode de production capitaliste (voir seconde partie). Si nous nous intéressons aux thèses développées par le PIR c'est parce que, quel que soit leur impact réel sur les populations racisées, elles sont un symptôme de la situation actuelle de cette construction raciale dans la mesure où elles entérinent le passage à la culturalisation et l'essentialisation et où elles en font leur fonds de commerce.

C'est dans l'efficacité de l'idéologie à découper et *personnifier* des processus sociaux que les *Indigènes* apparaissent comme des *entrepreneurs en racisation* (producteurs de sujets), comme il y a des entrepreneurs en nationalisme : une élite cherchant à constituer et délimiter une population sous un mode *politiquement représentable* dans l'Etat, pour en être les « parrains » (heureusement sans grande efficacité jusqu'à maintenant). On peut discuter à propos du PIR de la réalité de son homophobie, de son antisémitisme et de sa « compréhension complaisante » du « pro-Saddam » pendant la guerre du Golfe, mais ce qui est sûr c'est que le PIR fait tout pour qu'on en discute. Si l'on ajoute à cela l'*indiscutable* mise au rencart des luttes féminines etc., il ne s'agit pas de « dérives », ce qui présuppose un point de départ plus ou moins « sain », ces positions sont constitutives de l'activité d'entrepreneurs en racisation qui est la raison d'être du PIR. Le « bon sujet » doit être unidimensionnel. Ils découpent même un segment particulier dans la population « immigrée » sous le vocable de « postcolonial »⁵². Il leur faut définir une identité *essentielle*, une identité « épaisse » comme écrivait Pap Ndiaye reprenant une distinction proposée par le sociologue américain Tommie Shelby : « Shelby distingue une identité noire *épaisse* (*thick blackness*) d'une identité noire *fine* (*thin blackness*). Par identité *épaisse*, il signifie une identité fondée sur une culture, une histoire, des références communes, une langue qui marquent une différence nette entre ceux qui en sont les porteurs et les autres. L'identité *épaisse* renvoie à des groupes circonscrits, en quelque sorte intentionnels, qui ne procèdent pas d'injustices subies mais sont appuyés sur des éléments de culture communs. Quant à l'identité *fine*, elle délimite un groupe qui n'a en commun qu'une expérience de l'identité

⁵² C'est une expérience commune actuelle qui est appelée « postcoloniale » et se trouve métamorphosée en « identité épaisse ». Ce sont les conditions présentes qui vivifient les héritages historiques et leur donnent sens.

prescrite, celle de Noir en l'occurrence, qui a été historiquement associée à des expériences de domination subie, et qui peut s'accompagner de la conscience du partage de cette expérience. » (Pap Ndiaye, *La Condition noire, essai sur une minorité française*, éd. Folio, pp. 56-57).

Cette distinction fait écho à la critique menée par Mélusine dans *Bouteldja, ses sœurs et nous* (sur le net), et l'appréhension de la « race » qui est la sienne⁵³. Rien de surprenant à ce que Sadri Khiari (principal théoricien du PIR avec Houria Bouteldja) se livre à une critique frontale du livre de Ndiaye sous le titre (assez drôle, il faut le reconnaître) : *Pap Ndiaye tire à blanc* (in Houria Bouteldja et Sadri Khiari, *Nous sommes les Indigènes de la République*, éd. Amsterdam). Khiari écrit « J'aurais même tendance à penser que "l'identité fine" n'est qu'une vue de l'esprit qui n'existe pas dans la réalité » (*op.cit.*, p. 297). Pourtant dans le même texte : « Prolétariésés en France depuis peu ou depuis très longtemps, l'écrasante majorité des Noirs, et notamment les générations nouvelles nées en métropole, vit dans des quartiers populaires et c'est là que se prolongent et se reconstruisent ses identités, celle qui est particulière à chaque collectivité d'origine, celle qu'elle partage avec d'autres communautés, pas nécessairement noires, et celle qui lui est propre en tant que noire. » (*idem*, p. 299). Cependant, même s'il ne reste plus grand-chose de l'identité « épaisse » dans cette présentation, l'« économisme » demeure le grand adversaire à abattre des entrepreneurs en culturalisation ethnique. Cette culturalisation dont « la fabrique du musulman » constitue un sommet n'est pas pour déplaire à tout le monde comme le montre le corpus idéologique du PIR dont une cible principale devient « l'économisme », reprenant ainsi la construction que le « pouvoir blanc » (pour utiliser ce lexique) a imposée à la révolte et aux conflits sociaux.

Vive la culture, haro sur l'économisme

Dans un entretien de 2015 (à l'occasion des 10 ans du PIR), intitulé *Nous avons à nous libérer de la modernité* (sur le site du PIR), Sadri Khiari appelle à renoncer au « dogme économiste » au profit de la lutte contre la « modernité » qui pourrait fédérer avec les « Indigènes » une « majorité de Blancs qui subissent mille formes d'oppression » : « Les points aveugles de la gauche doivent être nos points de clairvoyance. Elle se casse la tête contre le mur de l'économisme, nous contourrons l'économisme. Nous creusons des tunnels qui traversent la gauche et la droite et jusqu'à l'extrême droite. (...) la question de la dignité me semble ainsi une porte d'entrée trop négligée jusqu'à présent par la gauche. » N'ayant absolument pas l'intention de bouleverser les rapports de production, se fixant

⁵³ « Contrairement à ce qu'elle [Bouteldja] croit, ce n'est ni le sang, ni l'identité, ni la culture qui rassemble les racisés, c'est une condition partagée : une condition matérielle, car les processus de racialisation qui nous constituent en groupe n'ont que faire de nos individualités. » (Mélusine, *op.cit.*).

pour objectif d' « être partie prenante de l'Etat » (*ibid*), se référant aux « Afro-Américains cherchant à promouvoir un capitalisme noir » (*ibid*), le PIR doit absolument autonomiser les sphères politique, juridique et idéologique. S'il est faux de rabattre et de dissoudre ces instances comme simple reflet ou traduction des rapports de production, il l'est encore plus de les absolutiser (le terme de « faux » ne ramène pas à un fait de conscience ce qui est dans l'un et l'autre cas une démarche politique).

Le monumental rapport de Gunnar Myrdal sur le racisme aux Etats-Unis, publié par la fondation Carnegie en 1944 (résumé critique dans Daniel Guérin, *De l'oncle Tom aux Black Panthers*, éd. Les bons caractères 2010, pages 25 à 31, première édition 10/18, 1973) conclut qu'il n'y a « aucune raison, aucune possibilité d'expliquer le statut de caste du Noir dans la société américaine en prenant comme base le facteur économique ». Critiquant cette conclusion, Guérin écrit : « Myrdal mettait utilement l'accent sur ce que les marxistes appellent la "superstructure", c'est-à-dire le reflet dans la conscience humaine des conditions matérielles produites par la société. Pour comprendre le problème noir, en effet, il est nécessaire, à la fois, de saisir le mécanisme complexe qui a engendré le préjugé racial, et de présenter la maladie mentale dont sont affligée les Blancs comme ayant pris, à la longue, une existence autonome. (...) Un Afro-Américain qui n'était pas un marxiste mais tout bonnement le président d'un syndicat ouvrier, Willard S. Townsend, a rétabli l'ordre des facteurs renversé par Myrdal : "Les inégalités dans notre système économique, écrivit-il, ne sont pas le produit de préjugés individuels ou de préjugés collectifs stéréotypés. Les préjugés stéréotypés résultent de ces inégalités ou en sont simplement les sous-produits" » (*idem*, p. 31). Notre propos ici n'est pas de commenter ce que Guérin entend par « superstructures » comme « reflet » et « conscience », mais de souligner qu'il cerne ce que l'on peut appeler une « autonomie relative »

Dans le difficile concept d'*autonomie relative*, le terme de « relatif » ne signifie pas : c'est un peu « dépendant » (déterminé) et un peu « libre ». Les idéologies, le droit, etc. sont totalement indépendants et fonctionnent selon leurs règles propres dans le champ ou l'instance qu'ils délimitent. C'est ce champ, cet espace d'action, qui sont *déterminés* dans leur existence même en tant que champs particuliers (comme idéologie, droit, etc.). C'est par exemple le fait qu'il existe du droit qui est déterminé par les rapports de production, mais à l'intérieur de cet espace produit, le droit est autonome et fonctionne selon ses propres règles. Il est même presque ordinaire que les conflits à l'intérieur des rapports de production opèrent sous ces diverses idéologies. C'est cela l'*autonomie relative* (il peut exister des juges, des journalistes, des curés honnêtes et même des enseignants qui ne sont pas aux ordres des patrons, ils sont néanmoins des juges, etc.)

La guerre contre « l'économisme » n'est pas la reconnaissance de l'autonomie relative de ces instances, en effet, comme les libéraux américains de la Fondation Carnegie si l'on veut faire de la politique, délimiter des identités à représenter, il faut donner à ces instances idéologiques une indépendance *absolue* et même la *préséance* (il a

même été possible à une certaine époque maintenant révolue de faire de la situation ouvrière une identité ouvrière). Il faut parler de dignité, de droits, de représentation politique. Entre la force d'inertie de la situation coloniale expliquant tout et le « préjugé » de Myrdal, la différence n'est pas bien grande. Regardons ce que fait Khiari de la « dignité » dont il vient de nous parler quand il s'agit de la « Révolution tunisienne » de 2011. « De mon point de vue, une analyse de la révolution tunisienne en termes strictement socio-économiques est impuissante à en cerner la *dynamique profonde* (souligné par nous). (...) Pour comprendre ce consensus (anti Ben Ali), il faut faire appel à une notion difficile à cerner, souvent négligée, mais qui pourtant, semble au cœur des nombreux mouvements de révoltes : la dignité. » (Khiari, *La révolution tunisienne ne vient pas de nulle part*, 15 janvier 2014, sur le site du PIR).

Nous nous autorisons ici une petite digression théorique qui viendra compléter ce que nous disions de l'autonomie relative. Pourquoi les rapports sociaux de production sont-ils la « dynamique profonde » ? En effet, personne ne contestera parmi les politiques, les « idéalistes », etc. que pour mettre au premier plan la politique, la religion, l'idéologie, etc. les individus doivent d'abord tout simplement vivre, produire leurs moyens de subsistance et leurs instruments de production (cf. Marx, *Idéologie Allemande*). Mais, ce n'est pas simplement cela, ce que tout le monde admet, qui fait des rapports de production la « dynamique profonde », c'est que la relation nécessaire des hommes à leurs subsistances n'est jamais une « prédation », ne relie pas deux abstractions naturelles : les hommes, les subsistances ou la « nature ». Cette relation est réglée par un rapport de production, *un rapport social*. L'idéaliste renvoie la satisfaction de « l'indispensable » à une simple naturalité. C'est parce que la production nécessaire comporte ce rapport *comme sa condition* que le rapport social de production règle tous les autres. Le « socio-économique » est la « dynamique profonde » pour reprendre les termes de Khiari, mais aucune révolution ne fait sonner « l'heure solitaire de la dernière instance » (Althusser) et aucun mode de production ne se limite à l'économie. Si cela est vrai c'est néanmoins ramener l'analyse à l'exposé des apparences et à ce que les acteurs disent d'eux-mêmes que de faire du sentiment, de l'éthique, la « dynamique profonde ». En Tunisie, le « consensus anti Ben Ali » fut le résultat de conflits et de l'effacement des premières catégories sociales qui se révoltèrent contre le pouvoir au profit d'autres groupes leur succédant comme leader du mouvement, en gros le passage des régions périphériques à Tunis. Khiari gomme tout le procès conflictuel interne de la « révolution tunisienne ».

L'originalité du PIR consiste à formuler en une idéologie politique globale toutes les évolutions éparses touchant les constructions et segmentations raciales. Pour cela, il fallait produire un discours leur conférant un sens qui en enveloppe toutes les facettes. Le PIR réussit un exploit théorique : héritier de problématiques postmodernes, il s'empare d'un nouveau « *Grand Récit* », celui des « blancs » et des « non-blancs » qui revisite

l'histoire universelle et celle de la philosophie sous l'autorité universitaire de la pensée décoloniale.

LE « GRAND RECIT » DECOLONIAL : SYNTHÈSE DE LA CULTURALISATION
ET DE L'UNIDIMENSIONNALITÉ

*Comme un vol de gerfauts hors du charnier natal,
Fatigués de porter leur misère hautaine,
De Palos de Moguer, routiers et capitaines
Partaient ivres d'un rêve héroïque et brutal.*

*Ils allaient conquérir le fabuleux métal
Que Cipango mûrit dans ses mines lointaines,
Et les vents alizés inclinaient leurs antennes
Aux bords mystérieux du monde occidental.*

*Chaque soir, espérant des lendemains épiques,
L'azur phosphorescent de la mer des Tropiques
Enchantait leur sommeil d'un mirage doré ;*

*Ou, penchés à l'avant des blanches caravelles,
Ils regardaient monter en un ciel ignoré
Du fond de l'Océan des étoiles nouvelles.*

Les Conquistadors
José-Maria de Heredia

La pensée décoloniale mobilisée comme le Grand Récit servant de trame aux entreprises politiques du PIR prend beaucoup de liberté avec l'histoire et plus simplement avec la chronologie, mais toutes ces privautés semblent comme effacées dans la construction d'ensemble qui fait du réel la réalisation de principes et d'idées où les faits ne s'ordonnent que selon les nécessités du développement des concepts imposés par une Europe s'auto-instituant en lieu privilégié de production des connaissances et acquérant une « hégémonie épistémique » sur toutes les autres cultures de la planète (nous plaisantons à peine). Si « l'hégémonie épistémique » est une réalité, en faire un présupposé de la colonisation réelle relève de l'idéalisme dans lequel baigne toute la « pensée décoloniale ».

Ecrire l'histoire

Les origines incertaines de la « modernité »

L'universalisme blanc occidental peut être critiqué (nous l'avons fait dans le chapitre sur la « fabrique du musulman », nous y reviendrons dans la seconde partie du texte), il peut être le discours idéologique nécessaire sous lequel opèrent certaines pratiques, mais lui faire endosser la responsabilité de la colonisation de l'Amérique et de l'esclavage relève d'abord d'un pur *idéisme* et ensuite d'acrobaties chronologiques. Cet universalisme triomphant dénoncé par la pensée décoloniale est *parfois* celui des humanistes de la Renaissance, il apparaît alors avant la colonisation ; si, en idéaliste, on peut lui en attribuer la paternité, on ne peut plus dire qu'il se constitue comme le point de vue européen face à l'autre absolu qu'est « l'indien » qui n'existait pas encore. Le plus souvent le grand méchant c'est Descartes, mais le *Discours de la Méthode* étant publié en 1637, il faut un grand effort d'imagination pour y voir l'inspirateur de Cortez et Pizarro ; à *d'autres moments*, les accusés, encore plus anachroniques sont les philosophes des Lumières. Parfois la chronologie affleure : « Avec l'expansion coloniale européenne, cent cinquante années de "ego conquiro" européen (je conquiers donc j'existe) précèdent le "cogito ergo sum" cartésien (je pense donc je suis). Les conditions sociales, économiques et politiques étaient réunies pour qu'émergeât un sujet d'une arrogance telle qu'il se transformerait en figure de la divinité, et s'érigerait en fondement de la connaissance véritable, je parle ici de l'Être impérial, ou encore de la subjectivité de ceux qui, parce qu'ils avaient conquis, devenaient le centre du monde. » (Ramon Grosfoguel, *La décolonisation de l'économie politique et les études postcoloniales*, in *Penser l'envers obscur de la modernité, une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, éd. Presses Universitaires de Limoges, p. 107). La chronologie affleure mais comme un détail, ce qui importe, la nouveauté dans l'histoire, c'est Descartes qui « *commence* (souligné par nous) un nouveau moment dans la pensée occidentale » (*idem*, p.106), ce qui importe c'est le « point de vue épistémique » car il est bien connu que c'est lui qui a anéanti les Indiens. Descartes est arrogant et son arrogance est bien compréhensible car il a conquis l'Amérique, mais que faire alors de l'arrogance de ces Grecs qui font du « point de vue non situé, sans ancrage », c'est-à-dire de l'universalisme, le propre du philosophe dont Platon nous brosse le portrait dans de nombreux passages du *Phédon* (éd. Guillaume Budé, pp. 14 et 46) ou du *Phèdre* (éd. Flammarion-Le Monde de la philosophie, pages 240 à 246). Bien avant Descartes, Platon annonçait à ses disciples qu'il fallait « regarder le monde avec des yeux de géomètre ». Quelle arrogance également ce sophiste qui osa dire que « l'homme est la mesure de toute chose » et Héraclite, n'en déplaise à Bouteldja, proclamant l'indifférence des dieux.

La philosophie possède l'extraordinaire propriété d'être imperméable à l'histoire : on y critique Descartes avec Aristote et Kant ; Kant avec Spinoza et les Stoïciens et ces derniers avec les empiristes anglais et Hegel. S'il ne viendrait à l'idée de personne de critiquer Einstein avec Galilée et Newton, la philosophie, elle, voyage dans le temps et dans tous les sens. Ses catégories sont atemporelles, c'est pour cela qu'elles peuvent être mobilisées apparemment « sans problèmes » pour la constitution d'un Grand Récit, il n'y a qu'à piocher au bon endroit et faire voyager des catégories qui ne demandent que ça. L'idéalisme (le réel comme réalisation et accomplissement d'un principe de pensée) et les pirouettes chronologiques qui lui sont inhérentes est la méthode nécessaire à une reconstruction de l'histoire répondant au principe suivant : « La perspective de la colonialité du pouvoir apporte en effet une idée nouvelle : race et racisme sont le principe organisateur qui structure les différentes hiérarchies du système-monde. » (Grosfoguel, *op.cit.*, p.111). Quelques lignes plus loin, c'est « *l'idée de race* (souligné par nous) » qui est « le principe qui organise le classement hiérarchique de la population mondiale ».

En réalité, la « modernité » décrite par les penseurs décoloniaux se constitue bien antérieurement à la conquête américaine, durant ce que Michelet, pour la première fois, qualifia en 1855 de Renaissance. Si l'on veut s'amuser, on peut trouver énoncés les grands traits de cette « modernité » dans une lettre de l'Italien Marsile Ficin datée justement de 1492 qui, ironie de l'histoire dont la pensée décoloniale pourrait faire ses choux gras, institua en légataire un moine vénitien du nom d'Amerigo Vespucci. Il aurait été certainement tentant pour les décoloniaux de faire de « l'arrogance » une tare inhérente à la pensée de l'Occident depuis Platon, mais alors on perdait l'année 1492 comme point zéro de l'Histoire : « Remettant en cause ce grand mythe intra-européens qui associe la modernité à une série de phénomènes survenus en Occident entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, les chercheurs du programme Modernité/Colonialité replacent la colonisation ibérique du Nouveau Monde à *l'origine* (souligné par nous) du monde moderne/capitaliste » (Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin, *La théorie décoloniale en Amérique latine*, idem, p.10). Nous avons bien lu « à l'origine », mais alors qu'est-ce qui a bien poussé ces occidentaux à « découvrir » et coloniser l'Amérique, certainement l'esprit toujours déjà là en Occident de Descartes. Le point initial de la fourchette est judicieusement choisi, rien avant le XVI^e siècle. Disparue la Renaissance italienne, disparue la *commenda* gênoise et la *colleganza* vénitienne, la circulation de plus en plus intense depuis le XII^e siècle des lettres de change, disparue la grande fresque du « Bon gouvernement » de la ville de Sienne dominée dès le XIII^e par les grandes maisons marchandes des Tolomei et des Bonsignori, disparue la banque *internationale* des Médicis qui domina le *Quattrocento* connaissant son apogée dans les années 1450 (les Médicis étaient non seulement des banquiers mais aussi des industriels faisant fabriquer les produits qu'ils négociaient : étoffes, alun, mines), disparus les Fugger qui, il est vrai, ne

Le grand récit décolonial

prennent leur essor qu'à partir de 1500 contrôlant les mines du Tyrol et de Hongrie. La « modernité », si on veut appeler cela ainsi, est là dès le début du XV^e siècle autant dans la superbe individualisation triomphante des fresques de Masaccio que dans cette mentalité qui considère le gain, libellé en argent, comme une fin en soi, l'accroissement des richesses comme le but de la vie terrestre.

Aux origines du mode de production capitaliste

Le concept de « subsomption formelle » est un concept nécessaire pour saisir, par rapport à la situation antérieure, la prise d'éléments divers constituant en système le capital comme mode de production et société, mais sa définition comme captation d'un procès de travail antérieur demeurant inchangé est sujet à controverse. Dès la fin du XI^e siècle, quand le capital marchand commence à s'emparer du procès de travail existant, il le *modifie* immédiatement *ainsi que la division du travail*, il dissocie les activités marchandes des activités de reproduction domestique, subordonne la campagne à la ville et modifie le mode d'exploitation des terres et les formes de propriété.

Tout cela est remarquablement exposé par Florian Mazel dans *888-1180, féodalités* (éd. Belin) dont nous résumons les pages 396 à 403 dans les paragraphes suivants.

Dès le milieu du XII^e siècle, l'essentiel de l'excédent de la croissance agraire et les prélèvements seigneuriaux s'accumulent dans les centres urbains où se trouvent les granges et les celliers seigneuriaux ou ecclésiastiques. Les villes accueillent les comptoirs et les entrepôts des nouveaux ordres religieux comme les cisterciens. Les produits de l'agriculture ou de l'élevage sont écoulés sur les marchés urbains et ceux qui se multiplient au pied des châteaux ou des abbayes. L'ajustement du versement du cens et du champart sur les dates des foires urbaines constaté dans l'ouest de la France dès 1080 manifeste *l'intégration du monde des campagnes aux activités d'échange polarisées par les villes*. Cette accumulation et ces échanges permettent de nourrir une population croissante de non producteurs agricoles. Ils produisent des revenus en numéraire qui alimentent l'artisanat et le commerce urbain. L'essor de la consommation aristocratique, permis par l'enrichissement lié à la croissance rurale favorise la diversification des activités artisanales et le développement des échanges en milieu urbain.

L'essor de la demande aristocratique en demande de tissus de luxe se trouve de mieux en mieux satisfait grâce à une innovation technique, *le métier à tisser horizontal* qui permet de tisser des draps de très grande taille, *les panni* qui peuvent faire jusqu'à 30 m de long pour un ou deux mètres de large selon que le métier est actionné par une ou deux personnes. La réduction du temps passé à installer les fils de chaîne sur le métier

représente un gain de productivité important, accru par l'introduction de pédales dans le courant du XII^e siècle. Le nouveau tissage implique d'utiliser une laine dotée de caractéristiques bien précises (un poil à la fois long, solide, souple et fin) ce qui oriente l'élevage vers une certaine espèce de moutons. La diffusion du métier horizontal fait du tissage *une activité de professionnels* intégrés dans un véritable cycle de production dès la fin du XII^e, moment où il commence à se standardiser. Les premières opérations concernent la préparation du fil à partir de la laine importée des campagnes : le battage, le désuintage et la teinture, le graissage, le peignage et le filage, puis vient le tissage proprement dit suivi de l'apprêt, à savoir le lavage et le foulage. Toutes ces étapes s'étalent sur plusieurs mois et se répartissent entre plusieurs lieux et *plusieurs types de main-d'œuvre au sein de la ville*. Il s'agit bien d'une industrie même si la mécanisation reste limitée au tissage. Les moulins à foulon apparaissent, mais tout d'abord rejetés au profit du foulage au pied jugé de meilleure qualité dans les villes flamandes, les élites urbaines redoutaient peut-être les effets sociaux d'une mise au chômage massive des ouvriers foulons. Les conséquences de cette professionnalisation sont considérables. Une large part de l'activité lainière destinée à la commercialisation *bascule du cadre domestique des campagnes et des femmes vers l'atelier, la ville et les hommes*. Une activité de production industrielle se fixe en ville et cela entraîne la concentration d'une population d'artisans et d'ouvrier nombreuse et en constante augmentation.

La draperie a un effet d'entraînement sur l'ensemble des activités marchandes et artisanales : les secteurs voisins comme la teinturerie ou la menuiserie (pour la construction et l'entretien des métiers) ; en gonflant la population urbaine, elle entraîne le développement de tous les métiers de bouche, du bâtiment et du vêtement. Elle anime le commerce et les activités d'échange entre ville et campagne puis entre villes et à grande échelle. En termes de volume et de profit global ces échanges concernent d'abord les produits alimentaires (céréales, viande, sel, vin et bière), mais le commerce de la laine et des draps prend rapidement une importance croissante. L'essor de la demande est tel qu'il conduit certaines seigneuries, en particulier monastiques, bénédictines puis cisterciennes à privilégier une forme de *mono-activité*. Le commerce des draps rompt en revanche avec les circuits traditionnels d'échange. Le drap représente en effet un nouvel objet à haute valeur ajoutée, qui peut être produit en grande quantité, à la différence de l'orfèvrerie ou de la vaisselle de luxe. Rapidement, une bonne partie de la production n'est plus écoulée dans les villes de production pour un marché régional, mais destiné à des acheteurs lointains, le commerce des draps comme celui des épices et des produits rares et est un commerce de longue distance.

En Flandres, l'essor de la draperie et des échanges favorise dès la deuxième moitié du XII^e siècle une amorce de spécialisation économique des campagnes. De même, dans les régions méridionales, l'essor de la production textile favorise un élevage de plus en plus extensif et le développement de la transhumance entre les plaines et les arrières pays montagnards des Alpes, des Causses, des Cévennes ou des Pyrénées. Ce développement tient à l'augmentation des troupeaux mais aussi à la réduction des aires de pâture dans les plaines en raison de l'élargissement des terroirs cultivés.

Sans perdre de vue que les choses sont beaucoup plus anciennes, nous concluons cependant avec Jean Delumeau (*La Civilisation de la Renaissance*, éd. Arthaud) : « Certes la notion d'un capitalisme éternel, qu'on retrouverait à toutes les époques, ne résiste pas à l'examen. Mais, même si l'on retient la définition étroite du capitalisme donnée par Marx – un système fondé sur la séparation entre le travail et la propriété des moyens de production et dans lequel la force de travail est une marchandise comme une autre –, il faut conclure qu'il a existé avant le XVI^e siècle et qu'il s'est développé dans la dernière période de la Renaissance. La Flandre et la Toscane ont connu dès le XIV^e siècle, dans le domaine du textile, une dissociation entre travail et capital. Le type de "marchand-fabricant" fournissant une avance d'argent à l'artisan, et souvent la matière première, acquérant même la propriété de son métier, s'est répandu au XV^e et au XVI^e siècle, dans les régions d'Occident où l'on fabriquait des toiles : Souabe, Pays-Bas, Ouest de la France. La construction navale, à Venise en particulier, apporte des exemples comparables. (...) Une entreprise typiquement capitaliste fut à la fin du XV^e, celle de Jakob Fugger, à l'époque où sa firme fondait essentiellement sa richesse sur la production du cuivre et de l'argent. Contrôlant les mines du Tyrol et de Hongrie, Jakob "le riche" employa les méthodes les plus modernes du temps pour le traitement du minerai et créa trois usines de raffinage. (...) On ne sait pas assez que les alunières de Tolfa, près de Rome, rassemblait, vers 1550, près de 800 ouvriers, occupés à l'extraction du minerai. La direction de l'affaire était assurée par de grandes compagnies marchandes – au début celle des Médicis (...). La production agricole elle-même dut subir l'emprise croissante du capital. Les marchands toulousains du XV^e siècle accordaient aux paysans des avances remboursables en coques de pastel. » (*op. cit.*, pp. 236-237).

Bien qu'il soit possible, malgré les inconséquences historiques et théoriques, de reconnaître qu'il existe des analyses particulières pertinentes dans la pensée décoloniale, ce que nous critiquons en bloc c'est la problématique générale. Quand Grosfoguel écrit : « Les différentes formes de travail articulées autour de l'accumulation incessante du capital à l'échelle mondiale sont attribuées en fonction d'une hiérarchie raciale » (*ibid*), nous pouvons déjà remarquer qu'il existe des Noirs, chefs d'Etat, qui s'offrent des châteaux de la Loire et d'autres, au mieux, vigiles de supermarché. Cet « oubli » procède d'une confusion volontairement entretenue entre *principes* et *formes d'apparition*. Dans cette

dernière phrase le principe c'est l'accumulation du capital, c'est elle qui « attribue », mais les formes que revêt cette attribution étant décrites comme inséparables deviennent le principe même, comme l'énonçait la phrase immédiatement précédente où « race et racisme » sont affirmés comme étant « *le principe organisateur* » (souligné par nous). Historiquement et méthodologiquement tout est faux.

L'eurocentrisme est à juste titre, mais parfois pour de mauvaises raisons, l'objet de critiques visant Marx, le marxisme en général et plus généralement encore la théorie communiste. Ce n'est tout de même pas la faute de Marx et de ses épigones si le mode de production capitaliste (MPC) est apparu en Europe *et ne pouvait apparaître que là* et s'il est le seul mode de production *légitimement universel*. Ce mode de production a selon *ses propres déterminations et critères* inventé l'idée et organisé la réalité selon « l'universel » : la valeur et, qui plus est, la valeur comme capital, valeur se valorisant, c'est-à-dire qui ne se perd jamais dans ses métamorphoses (voir plus loin sur l'universalité du capital). Ce qui fait de l'idée même d'universel à la fois une réalité et paradoxalement quelque chose de très relatif. Une critique de l'eurocentrisme qui passe à côté de cela considère le mode de production capitaliste, en tant que mode de production, comme un particulier à côté d'autres particuliers, *ce qu'il n'est pas*. La critique de l'eurocentrisme se fonde le plus souvent sur une reprise de la notion de « capitalisme historique » qui met tout ce qui advient au même niveau et traite de tous les noms d'oiseaux toute tentative de hiérarchisation et d'articulation théoriques.

Cette confusion entre le concept de capital ou de mode de production capitaliste et son histoire on la trouve chez des auteurs aussi prestigieux que Braudel et Wallerstein : le « capitalisme historique » supplantant le capital en tant que « structure ». La chose est omniprésente dans le « marxisme anglo-saxon ». Cette notion de « capitalisme historique » est bien commode. Elle permet de bâtir, sans en avoir l'air, une explication de tout absolument tautologique. La notion de « capitalisme historique » consiste à élever au rang de concept la somme empirique des « formes historiques concrètes » du développement du capital qui deviennent alors leur propre raison d'être. Comme dans son développement *historique* le capitalisme coïncide avec racisme et esclavage, en se situant non pas dans « l'abstraction du capital », mais dans la problématique du « capitalisme historique », on « explique » cette coïncidence, et le tour est joué ! Cependant, la liaison entre racisme et esclavage n'est absolument pas nécessaire. L'esclavage antique n'est pas raciste : le citoyen athénien considère le Perse comme un barbare, mais il n'est pas un inférieur *par nature*, cela ne le destine pas à être esclave, dans la mesure où ce citoyen sait pertinemment qu'il peut lui-même devenir esclave du Perse. Tout en restant au niveau de la constatation empirique, on a donné un air d'explication théorique au problème. Il est évident que, si on lie la constitution du racisme et de l'esclavage aux formes historiques concrètes de développement capitaliste, le problème de la racisation est résolu,

simplement parce qu'il n'y a plus de problème. On n'a rien expliqué, on a constaté. C'est tout.

On se trompe totalement en établissant une relation *essentielle* entre race / esclavage / exploitation capitaliste. Même d'un point de vue historique le rapport d'exploitation capitaliste apparaît bien avant l'esclavage et n'a pas besoin de lui pour se constituer. Quand le capitalisme américain prend son essor au Nord et n'est plus l'appendice de l'économie de plantations, il devient anti-esclavagiste et si l'Angleterre soutient les Etats du sud c'est précisément pour les maintenir en situation dépendante de fournisseur de matières premières. On se trompe également en soutenant que la visée du capital est de transformer le travailleur en objet : « condition inorganique de la production » aurait dit Marx.

Le capital est un mode de production historique, mais ce ne sont pas les circonstances historiques qui modèlent les caractéristiques du capital, c'est le capital qui, une fois constitué, produit dans l'histoire ses caractéristiques de façon inhérente à ce qu'il est à partir, il est vrai, d'un matériau existant mais dont il s'empare et qu'il retravaille selon ses propres nécessités. Il produit *son* histoire. Il est intéressant qu'à l'inverse de cette proposition se situe l'historicisme dont la grande figure dans l'histoire du marxisme est Gramsci, mais alors il faut que les théoriciens décoloniaux choisissent entre deux de leurs maîtres : Stuart Hall et la « structure à dominante » althussérienne et Wallerstein et le « capitalisme historique ». Les deux sont absolument inconciliables. Il existe une racisation historique, variable dans son contenu mais constante, dans le mode de production capitaliste sans que race et racisation soient inhérentes au concept de capital (voir la seconde partie).

Les enjeux du « Grand Récit »

Capitalisme et expansion coloniale : une question de préséance

La question la plus importante est celle portant sur les enjeux de ce débat. C'est-à-dire quel est le processus de constitution et quelle est la fonction de la racisation et du racisme dans la situation actuelle ? Quelle est la place de la lutte antiraciste ? Quelle compréhension et quel engagement vis-à-vis des entrepreneurs actuels en racisation ? Mettre *ou non* au même niveau classe / genre (la forme fondamentale) et races a alors des conséquences concrètes.

Ce sont exactement ces enjeux qui étaient à l'œuvre dans la confrontation entre Emre Ogün et Samy Johsua sur le site *Ensemble-Front de Gauche* au printemps 2016. Nous exposerons d'abord la position de Johsua avec laquelle nous sommes globalement en accord. La position d'Ogün, bien que fautive méthodologiquement et historiquement, est bien plus intéressante pour ce qui nous occupe ici, car elle révèle quelques uns des

présupposés nécessaires à la construction du Grand Récit de l'histoire du monde comme la lutte entre « blancs » et « non-blancs ».

Pour Joshua, le colonialisme et le racisme sont contemporains du surgissement du capitalisme, cela relève de l'évidence. Mais pour que l'apport des richesses coloniales fonctionne comme accumulation de capital, il faut que le capital existe *préalablement*. L'histoire mondiale avait déjà connu d'immenses apports de richesses sans que cela débouche sur la constitution du mode de production capitaliste (« Sinon l'histoire de Byzance, etc. », Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, t.1, p. 470 – c'est nous qui ajoutons cette référence). Le capitalisme *précède* donc l'expansion mondiale prédatrice, comme le montre la constitution forcée du prolétariat en Angleterre par l'expropriation des paysans (la législation sur le travail salarié fut inaugurée en Angleterre en 1349, cf. *Le Capital*, éd. Sociales, t.3, p.179 – c'est nous qui ajoutons cette référence). La question n'est pas alors, pour Joshua, celle du « comment » mais celle des « conditions de possibilité ». Ces « conditions de possibilité » c'est l'existence du capitalisme au XV^e siècle et même bien avant (la date originelle du XII^e siècle est discutable : il existe des éléments mais qui ne font pas système, comme cela a pu exister à d'autres périodes de l'histoire et en d'autres lieux, en fait la naissance du capitalisme souffre d'un biais téléologique). Si l'apport des richesses coloniales a pu fonctionner comme accumulation primitive massive, c'est qu'elle était possible justement parce que les rapports de production capitalistes étaient déjà là, « sans dominer encore » écrit Joshua (nous préférons écrire « sans dominer *exclusivement* », c'est-à-dire : combinaison de plusieurs modes de production dans une « formation économique et sociale »).

Passons à Ogün. Pour ce dernier l'essentiel se trouve dans le « caractère structurant du colonialisme transatlantique européen » dans la constitution du capitalisme, si bien que « des rapports élaborés dans le cadre colonial se sont étendus à des relations d'oppression non-coloniales. » Pourtant, dans le chapitre sur *La Législation sanguinaire contre les expropriés à partir de la fin du XV^e siècle* (*Le Capital*, éd Sociales, t.3, p.175), Marx montre que le Parlement anglais n'avait nul besoin de l'exemple des colonies pour appliquer le fer rouge, le fouet, le collier de fer et même la réduction en esclavage à ses propres nationaux. Pour sa démonstration Ogün reprend les pages célèbres de Marx sur la colonisation dans le chapitre du *Capital* consacré à *La genèse du capitaliste industriel*. « La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore. Aussitôt après, éclate la guerre mercantile ; elle a le globe entier pour théâtre. (...) Les différentes méthodes d'accumulation primitive que l'ère capitaliste fait éclore se partagent d'abord, par ordre plus ou moins chronologique, le Portugal, l'Espagne, la Hollande, la

France et l'Angleterre, jusqu'à ce que celle-ci les combine toutes, au dernier tiers du XVII^e siècle, dans un ensemble systématique, embrassant à la fois le régime colonial, le crédit public, la finance moderne et le système protectionniste. » (éd. Sociales, t.3, p.193). Ogün insiste sur le terme d' « aurore » qui « ne saurait mieux illustrer l'approche de Marx » à propos de la « structuration de notre monde capitaliste » (Ogün).

Si Ogün voulait rendre compte de cette approche, il aurait mieux valu commencer par le début. Le premier chapitre, *Le Secret de l'accumulation primitive*, de la huitième section consacrée à *L'Accumulation primitive* est sans appel : « Au fond du système capitaliste, il y a donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. (...) Le mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée primitive parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois. L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. La dissolution de l'un a dégagé les éléments constitutifs de l'autre. » (*idem*, pp.154-155). Ici, nulle colonisation, nul esclavage, nulle hiérarchie raciale « structurant notre monde capitaliste ». Les quatre chapitres suivants sont consacrés à « l'expropriation des paysans », aux « lois sanguinaires sur le travail salarié », à la « genèse du fermier capitaliste », puis au « contre-coup de la révolution agricole sur l'industrie et l'établissement d'un marché intérieur » et, *enfin*, dans le chapitre sur « la genèse du capitaliste industriel », apparaissent les colonies et l'esclavage comme un des éléments de cette genèse avec les dettes publiques, le système moderne des impôts, le système protectionniste, le vol d'enfants dans les débuts de la grande industrie. *Il faut énormément solliciter le terme d' « aurore » pour faire du colonialisme et de l'esclavage la « structuration de notre monde capitaliste »*. Même dans les quelques pages que Marx consacre aux colonies, on peut lire : « Les trésors directement extorqués hors de l'Europe par le travail forcé des indigènes réduits en esclavage, par la concussion, le pillage et le meurtre refluent à la mère patrie *pour y fonctionner comme capital* (souligné par nous) » (*idem*, p.196). Il fallait que le capital soit là pour que ces richesses y fonctionnent ainsi (sinon Rome, Byzance, etc.). Ogün souligne lui-même que l'afflux de ces richesses en Espagne entraîna la faillite « en l'absence d'opportunités pour l'investissement productif ». Ogün peut reconnaître que « le colonialisme n'est qu'un élément de la genèse du capitalisme », mais il en préserve l'essentiel : les rapports capitalistes ne préexistent pas à l'expansion coloniale qui est « un élément constitutif de leur *émergence* (souligné par nous) » - ce qui s'oppose subtilement à « déjà constitué ». « Le caractère central de 1492 dans la structuration ne s'est pas limité à fournir les ressources financières et un marché mondial aux sociétés où un ensemble de facteurs concourraient *par ailleurs* (souligné par nous) à l'émergence du système capitaliste. Le colonialisme transatlantique européen a également entraîné des changements dans le domaine de la production aussi bien dans les colonies proprement dites qu'en métropole. ». La détermination en dernière instance ce

serait 1492 : « Les contradictions spécifiquement internes du monde féodal ne suffisent pas à la constitution du mode de production capitaliste » (Ogün).

Colonisation, pillage, esclavage « signalent l'ère capitaliste à son aurore », cela ne « signale » pas qu'ils en sont le principe structurant ni l'origine. Personne ne cherche à minorer l'importance de ces pratiques dans l'accumulation de richesses et dans la formidable expansion et accélération qu'elles entraînent pour le capitalisme, encore moins les horreurs qui les accompagnèrent, ce qui est en question et ce qui est en jeu c'est comment on comprend leur relation à la formation et à la structure du mode de production capitaliste et donc à la hiérarchisation raciale que le mode de production capitaliste produit. Il faut tout l'idéalisme de la pensée décoloniale pour faire du MPC la réalisation de l'idée raciale universaliste européenne.

Il est une autre référence dont se délecte la « pensée décoloniale », il s'agit de quelques lignes de la fameuse lettre à Annenkov (28 décembre 1846) relative à Proudhon.

« L'esclavage moderne est le pivot de notre industrialisme actuel, aussi bien que les machines, le crédit, etc. Sans esclavage, vous n'avez pas de coton ; sans coton, vous n'avez pas d'industrie moderne. C'est l'esclavage qui a donné de la valeur aux colonies, ce sont les colonies qui ont créé le commerce du monde, c'est le commerce du monde qui est la condition nécessaire de la grande industrie machinelle (cette lettre est entièrement rédigée par Marx en français d'où quelques « particularités linguistiques », nda). Aussi, avant la traite des nègres, les colonies ne donnaient à l'ancien monde que très peu de produits et ne changeaient pas visiblement la face du monde. Ainsi l'esclavage est une catégorie économique de la plus haute importance. » (*Correspondance*, éd. Sociales, t.1, p. 454).

Si dans ces quelques lignes certaines propositions peuvent être exactes, le propos de Marx est ironique et critique. Dans les paragraphes précédents de la lettre Marx vient de se moquer des catégories de crédit et de machine chez Proudhon, cette dernière n'étant même pas ici reconnue comme une catégorie économique par Marx. Il est évident que dès la première phrase (« aussi bien que les machines, le crédit, etc. »), il s'agit de se moquer du système de déduction du réel effectué par Proudhon à partir de catégories abstraites, d'où cette conclusion méthodologique étrange chez Marx : « Ainsi l'esclavage est une catégorie économique de la plus haute importance ». Il faut lire la suite immédiate car le raisonnement déductif de Proudhon tel que Marx le caricature et le moque se poursuit : « Sans l'esclavage, l'Amérique du Nord, le peuple le plus progressif, se transformerait en un pays patriarcal. Rayez seulement l'Amérique du Nord de la carte des peuples et vous aurez l'anarchie, la décadence complète du commerce et de la civilisation modernes. Mais faire disparaître l'esclavage, ce serait rayer l'Amérique de la carte des peuples. Aussi l'esclavage, parce qu'il est une catégorie économique, se trouve *depuis le commencement du monde* (souligné par nous) chez tous les peuples. Les peuples modernes n'ont su que déguiser l'esclavage chez eux-mêmes et l'importer ouvertement au Nouveau

Le grand récit décolonial

Monde » (idem, p.455). Comment si l'on poursuit la lecture ne pas voir l'ironie qu'il y a dans tout ce fragment de cette lettre sur Proudhon ? Comment ne pas voir la critique de la téléologie hégélienne, de plus, selon Marx, mal assimilée par Proudhon : la déduction idéaliste du réel à partir de catégories comme abstraction éternelle. Quelques lignes avant le passage toujours cité, Marx nous avait prévenus : « Maintenant, je vais vous donner un exemple de la dialectique de M. Proudhon. (...) La seule chose qu'il faut expliquer, c'est le beau côté de l'esclavage. » (idem, p. 454). Et pour conclure, après avoir exposé le développement de la catégorie « esclavage » selon Proudhon, Marx écrit : « Comment s'y prendra ce bon M. Proudhon après *ces réflexions sur l'esclavage* (souligné par nous) ? Il cherchera la synthèse de la liberté et de l'esclavage, le vrai juste milieu, autrement dit : l'équilibre de l'esclavage et de la liberté. » (idem. p. 455).

Il ne s'agit pas de nier l'importance de l'esclavage dans le développement du capitalisme, mais de rappeler que pour Marx dans *le Capital* et Engels dans *l'Anti-Dühring* (éd. Sociales, p. 193) l'esclavage moderne aux Etats-Unis est le *résultat* de l'industrie textile anglaise.

Résumons avec Marx : « Il n'est pas douteux que les grandes révolutions des XVI^e et XVII^e siècles que les grandes découvertes géographiques provoquaient dans le commerce et qui entraînaient le développement rapide du capital marchand constituent un facteur essentiel ayant hâté le passage du mode de production féodal au mode capitaliste ; c'est justement ce fait qui a provoqué des *conceptions tout à fait erronées* (souligné par nous). La soudaine extension du marché mondial, la multiplication des marchandises en circulation, l'émulation parmi les nations européennes pour se rendre maîtresses des produits asiatiques et des trésors américains, le système colonial, contribuèrent dans une large mesure à faire sauter les limites féodales de la production. Cependant le mode de production moderne, dans sa première période, celle des manufactures, se développait seulement là où les conditions s'en étaient créées au cours du Moyen-Age. Qu'on compare par exemple la Hollande avec le Portugal. Si au XVI^e siècle, et en partie encore au XVII^e, l'extension subite du commerce et la création d'un nouveau marché mondial exercèrent une influence prépondérante sur le déclin de l'ancien mode de production et l'essor du système de production capitaliste, cela s'est produit à l'inverse *sur la base du mode de production une fois créé* (souligné par nous). » (*Le Capital*, éd. Sociales, t. 6, p. 341).

Les enjeux (suite) : l'idéalisme du Grand récit

L'important ce ne sont pas les « erreurs », de les énumérer et de rétablir une « vérité historique et théorique », mais de dire pourquoi il est nécessaire qu'elles existent dans la construction actuelle du discours décolonial.

La condition primordiale (fondatrice) du Grand Récit est que le colonialisme et le racisme soient *intrinsèques* au mode de production, qu'ils structurent « notre monde capitaliste », il faut que le capitalisme n'existe qu'à partir du moment où il se déploie mondialement et non antérieurement (d'où l'importance des références à Braudel et surtout à Wallerstein, au « système monde » et au « capitalisme historique »). Pour constituer le Grand Récit, il faut que tout cela soit accepté comme une profession de foi. On peut alors passer à l'étape suivante : racisme et colonialisme d'une part et capitalisme de l'autre ont été si intriqués, qu'ils sont confondus. L'un *est* l'autre et vice-versa, jusqu'au point où le renversement devient possible, c'est là où l'*idéologie* devient nécessaire car la lecture selon laquelle le capitalisme est le fruit de la colonisation et du racisme n'est possible que comme effet de l'universalisme philosophique (épistémique même ...) : « l'arrogance cartésienne de l'homme blanc ». C'était tellement bien quand tout le monde n'était rien sous le regard de Dieu (mis à part les représentants sur Terre de ce dernier) quand, comme nous le dit Grosfoguel : « le Dieu occidental était au Moyen-Age le fondement de la théo-politique de la connaissance (c'était avant cet arrogant de Descartes, nda) » (*op.cit.*, p.106). Tellement bien que, comme nous y exhorte Bouteldja dans le dernier chapitre de *Les Blancs, les Juifs et nous* (éd. La Fabrique), nous ne pouvons souhaiter que d'y revenir : « Mais ce cri – Allahou *akbar* ! – terrorise les vaniteux qui y voient un projet de déchéance. Ils ont bien raison de le redouter car son potentiel égalitaire est réel : remettre les hommes, tous les hommes, à leur place, sans hiérarchie aucune. Une seule entité est autorisée à dominer : Dieu. Ce pouvoir n'est permis à aucune autre, ni contre ses semblables, ni contre Dieu. Ainsi, les Blancs rejoignent leur place aux côtés de tous leurs frères et sœurs en humanité : celle de simples mortels. » (*op. cit.*, p.133). Avant Voltaire et Rousseau, c'est la faute à Descartes : « Détournons Descartes et faisons redescendre tout ce qui s'élève » (idem, p. 140 – avant dernière phrase du livre).

Ces deux là, Bouteldja et Grosfoguel, lors d'une conférence commune à l'Université Humbolt de Berlin en novembre 2011 (compte rendu sur le site des « Indigènes »), se proposaient de « décoloniser l'Université » en critiquant le « racisme/sexisme épistémique ». Tandis que Grosfoguel critiquait « l'universalisme occidental et l'université occidentalisée en tant qu'institution cartésienne eurocentrique masculino-centrée », Bouteldja se félicitait que « la question raciale/coloniale [soit] progressivement devenue un enjeu au sein de l'université française et [que] les points soulevés par le discours des *Indigènes* [aient] été en partie intégrés » car (attention à la chute) : « De cette façon, les universitaires se sont imposés (sic) comme les voix de l'expérience indigène » (Bouteldja, *op.cit.*).

Revenons à Ogün qui nous livre la clé de ce renversement, mais nous pourrions la trouver au niveau de la « pensée pure » chez Grosfoguel, Enrique Dussel, Nelson Maldonado Torres et Walter Mignolo et au niveau de son embarquement pratique et militant chez les « Indigènes ».

Le grand récit décolonial

« De par cette approche (celle de Joshua, nda), le racisme pseudo-"biologisé" est considéré comme un phénomène contemporain du surgissement du capitalisme et donc pas intrinsèquement lié au capitalisme. (...) Or, dans la mesure où la colonisation et l'esclavage transatlantique participent à la genèse du mode de production capitaliste, il s'agit plutôt de considérer un racisme formulé en termes d'inégalités intrinsèques comme un phénomène généré par la genèse du mode de production capitaliste en tant que tel (et non contemporain de celle-ci) ». Jusque là, bien que l'on ne sache pas à quel niveau (causal, structurel) la colonisation et l'esclavage participent de la genèse du mode de production capitaliste, ce sont des phénomènes « générés par la genèse du mode de production capitaliste *en tant que tel* (souligné par nous) ». A ce moment là, l'intrication et la confusion sont suffisamment avancées pour que, dans la phrase suivante, la pirouette antipodiste du renversement passe presque inaperçue : « Cela signifie que le mode de production capitaliste nécessite matériellement le racisme *constitué en tant que système* (souligné dans le texte) dans la société *à partir de théorisations* (c'est nous qui soulignons) sur des inégalités intrinsèques de certains groupes. » (Ogün, *op.cit.*) La pensée décoloniale a alors réussi le tour de force d'intégrer les horreurs coloniales et racistes du mode de production capitaliste dans le Grand Récit de la lutte entre les « blancs » et les « non-blancs » s'affrontant épistémologiquement (Descartes contre Pachamama) et dont le mode de production capitaliste n'est plus qu'un avatar.

Ce panracisme colonial originaire et « structurant » le capitalisme pose un dernier problème qu'à nouveau une construction idéaliste de l'histoire va résoudre. Le racisme colonial est partout, même chez ceux qui n'ont jamais eu de colonies (les Danois et les Arabes actuellement), contre ceux qui n'ont jamais été colonisés (les Italiens, les Turcs), pour les colonisés chez ceux qui n'étaient pas leur colonisateur (Africains en Allemagne) et même pour des colonisateurs chez d'autres colonisateurs (Portugais en France) et pire encore contre d'ex-colonisateurs chez d'ex-colonisés (Portugais en Angola ou au Brésil), entre ex-colonisés (les Burkinabés en Côte d'Ivoire), etc. Qu'à cela ne tienne : « Le racisme systémique étant une composante du mode de production capitaliste à partir de son incubation initiale à partir du colonialisme européen et de l'esclavagisme transatlantique, il se déploie dans le cadre de la modernité capitaliste par rapport à des groupes, quel que soit l'existence ou non d'un lien de colonialisme direct, et peut faire l'objet de compétitions/divisions au sein du prolétariat. » (Ogün). Le monde entier est actuellement peuplé de répliquants d'Espagnols et d'Indiens.

Ici, toute l'histoire n'est pas subordonnée à une grande loi que pourrait être par exemple la lutte des classes (ce qui demande alors d'analyser comment elle existe dans diverses formes sociales déterminées et ne pas se contenter de convertir chaque forme dans la phrase « lutte des classes »), elle est subordonnée à une origine qui se perpétue et se répète indéfiniment comme un premier moteur. *Il n'y a plus d'histoire, seulement un principe unique qui se réalise dans l'histoire* sous les formes les plus diverses mais fondamentalement Une. Le racisme, les blancs et les non blancs sont des « constructions sociales » ne cessent

de répéter les penseurs décoloniaux et les Indigènes, des catégories construites dans les rapports sociaux de production, mais une fois ces catégories produites, ils s'empressent de prendre les choses à l'envers pour ne voir dans les rapports réels (qui incluent bien ces catégories) que les incarnations de ces catégories transformées en principes abstraits qui paraissent sommeiller avant même d'être exprimés dans une sorte de raison impersonnelle de l'humanité moderne. De même que dans l'histoire spéculative il y avait la *nature* en Egypte, la *politique* en Grèce, le *droit* à Rome, la *religion* au Moyen-Age, il y a le *racisme* dans la modernité. La construction des distinctions raciales que nous proposerons plus loin n'expose pas un principe originel se déployant, mais comment les catégories du mode de production interagissent et se combinent pour produire ces distinctions, c'est seulement d'une mécanique dont le matériau est constamment renouvelé dont il s'agit.

Actuellement, ces constructions idéologiques (la savante et la militante) qui se soutiennent réciproquement relèvent de deux causes : la «culturalisation» et l'«essentialisation» de «l'immigré» dans le basculement des années 1980 et, quasiment au même moment, la *faillite du tiers-mondisme modernisateur* dont les héros ou leurs successeurs ont fait de leurs nouveaux Etats des modèles mondiaux de kleptocratie. En outre ces deux causes agissent dans un éther commun : la disparition du programmatisme comme modèle et contenu de la lutte des classes et surtout comme vision linéaire, universelle et «étapiste» de l'Histoire. En se construisant, pour critiquer le marxisme en général, un marxisme sur mesure, la pensée décoloniale est une critique du programmatisme qui passant à côté de son objet parle d'autre chose. L'essentialisation culturelle, que la pensée décoloniale entérine, conclut la critique de «l'économisme» et justifie le rejet du «tiers-mondisme modernisateur» dans la mesure où non seulement il avait voulu copier l'Occident mais encore dans la mesure où il s'était plié à l'injonction des étapes nécessaires pour atteindre la «modernité» par laquelle enfin «le peuple» serait à même de se libérer à la fois du capitalisme et de la domination occidentale.

Ces deux causes sont devenues le fonds de commerce d'une nouvelle élite qui de Farakan aux *Indigènes* en passant par une cohorte d'intellectuels sud-américains, sans briguer le pouvoir, aspirent à un statut de représentation des exclus et victimes de la modernité dont ils auront eux-mêmes défini le statut social, culturel et «épistémique». Le sous-commandant Marcos est le parfait exemple de cette démarche politique (Grosfoguel l'érige en modèle – *op.cit.*, p.127), ce qui ne nous empêche pas de reconnaître son engagement réel à la différence des penseurs que nous citons ici. Nous avons exposé plus haut le premier point, nous allons présenter maintenant le second : la relève décoloniale du tiers-mondisme modernisateur.

L'ambivalence des luttes de libération nationale dans le « Grand Récit »

Dans la pensée décoloniale et le « Grand Récit » qu'elle instaure, les luttes de libération nationale ont un statut ambigu ; d'une part elles appartiennent au grand mouvement des « peuples de couleur », des « peuples indigènes » contre la domination coloniale blanche, mais, d'autre part, elles ont singé l'Etat et les modes de développement économique des blancs.

Le « Grand Récit » unit la lutte des Noirs américains et en général de tous les immigrés dans les métropoles aux luttes de libération nationale africaines, ce que les Noirs américains (ou caribéens) de W.E.B Dubois au Black Panthers en passant par Marcus Garvey et CLR James avaient toujours fait aux côtés de Kwamé Nkrumah, Jomo Kenyatta, etc. dans les Congrès panafricains de 1919 à 1945 dont le fondement était « l'unité des peuples africains et d'ascendance africaine et l'indépendance des peuples africains »⁵⁴. Durant la dernière année de sa vie Malcolm X lui-même milite pour un changement de stratégie des Noirs américains : il ne s'agit plus de lutter pour les droits civiques ou pour une quelconque forme de séparatisme mais de lutter pour « les droits de l'homme », la chose revient continuellement dans ses dernières interventions. En 1964, à la suite de sa participation à la Conférence de l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) qui s'est tenue au Caire, il déclare à un journaliste : « L'un des principaux objectifs que s'est fixé l'OUA, c'est de prendre part à la lutte des droits civiques et de la faire passer du terrain des droits civiques au niveau supérieur des droits de l'homme. Tant que les nôtres mènent la lutte de libération en prenant les droits civiques pour la liberté, cela veut dire que nous restons soumis à la juridiction de l'Oncle Sam et que pas une nation ne peut faire le moindre effort pour nous porter secours. Sitôt que nous porterons notre combat au niveau supérieur des droits de l'homme, le problème sera internationalisé ; tous les Etats membres des Nations Unies pourront prendre notre parti et nous aider, sinon à condamner l'Oncle Sam, du moins à l'accuser de violation de nos droits d'homme. » (Malcom X, Interview du Caire, juillet 1964, in *Le Pouvoir noir*, éd. Petite collection Maspéro, pp. 113-114). On peut être étonné de la part d'un leader peu enclin à se faire des illusions par l'importance qu'il accorde à une résolution des Nations Unies (que de Gaulle qualifiait au même moment de « machin ») vers laquelle devrait être orientée la lutte des Noirs américains, mais ce serait sous-estimer que jusqu'aux *Black Panthers*, les plus radicaux des leaders noirs se placent sous la bannière de l'anti-capitalisme et les mouvements de libération nationale sous celle du socialisme.

Cette liaison de la lutte des Noirs américains et, en général, de tous les immigrés dans les métropoles aux luttes de libération nationale africaines se perpétua jusque dans

⁵⁴ cf. Modibo Dialo, article sur Nkrumah in *Les Révolutionnaires africains*, éd. Martinsart, pp. 70 à 88 ; C.L.R James, *Sur la question noire*, éd. Syllepse, p. 25 et Matthieu Renault, *C.L.R James, la vie révolutionnaire d'un Platon noir*, éd. La Découverte, p. 63.

les années 1970 : « En 1968, James revient aux Etats-Unis (après entre autres un long séjour au Ghana, invité par Nkrumah) qui sont alors bien différents de ce qu'il avait connu. Les luttes noires sont alors à leur apogée et les courants panafricains en leur sein ont pris de l'importance, notamment avec la conscience croissante du lien entre les luttes de libération nationale en Afrique et les luttes des Afro-Américains. Des tentatives de coopération entre mouvements afro-américains et mouvements africains et caribéens émergent, des "comités de soutien à la libération africaine" se multiplient, aboutissant notamment à la puissante manifestation du « Jour de la libération africaine » à Washington en 1972 » (Emmanuel Delgado et *alii*, Préface à l'anthologie de textes de James, *Sur la question noire*, éd. Syllepse, p. 25).

Mais pour le « Grand Récit », le capitalisme étant par essence structuré par le colonialisme blanc il s'agit de subsumer les pratiques particulières, historiquement et socialement situées sous le « Grand Récit » des « blancs » et des « non-blancs » (ce que ne faisaient pas les acteurs de l'époque). Il n'y a plus de mode de production capitaliste, pour le « Grand Récit » seule compte la colonisation qui ne connaît des classes que leur expression comme s et dominés, blancs et non-blancs. S'il était dans la nature de l'anti-colonialisme de combattre et d'occulter tout ce qui peut porter atteinte à l'unité de la lutte (les luttes entre classes sociales à l'intérieur de la société dominée, l'oppression des femmes), cela était fait au nom même de la lutte des classes. Lors d'un séminaire organisé par le centre Frantz Fanon, c'est Amílcar Cabral (leader de la guerre de libération nationale de Guinée-Bissau, assassiné en 1973 quelques mois avant la proclamation de l'indépendance) lui-même qui en toute franchise décortique la manœuvre : c'est une classe sociale particulière qui au nom de lutte de libération nationale proclame que sa situation et son intérêt particulier sont la nation et l'intérêt national.

« Il est impossible, dans notre contexte colonial, qu'une seule couche sociale puisse mener à terme la lutte contre le colonialisme car celle-ci exige la réalisation effective de l'unité nationale. Mais l'absence d'une classe sociale porteuse d'histoire pourrait être synonyme de vide. Ce n'est pas le cas. En effet, je dois répéter que *c'est l'Etat colonial lui-même plus que la lutte des classes qui dirige l'histoire* (souligné par nous). L'important est de savoir qui sera capable de prendre en main l'appareil d'Etat. ». Cabral est alors amené à préciser le rôle « porteur d'histoire » de la petite bourgeoisie révolutionnaire (à laquelle il appartient, reconnaît-il) qu'il distingue de « groupes compromis avec le colonialisme » (fonctionnaires supérieurs, etc.) ou du « groupe intermédiaire » (les « hésitants). Pour Cabral, cette petite bourgeoisie (niveau de vie supérieur, contacts plus fréquents avec les agents du colonialisme et donc plus d'occasion d'être humiliée, degré d'instruction et de culture plus élevé, etc.) « prend le plus rapidement conscience du besoin de se libérer de la domination étrangère et de jouer dans la lutte un rôle de premier plan ». Cependant : « elle ne dispose pas comme classe de services des bases économiques qui lui garantissent la prise du pouvoir », elle ne peut donc être en

possession du pouvoir car « le pouvoir politique (l'Etat) se fonde sur la capacité économique de la classe dirigeante et dans les conditions de la société coloniale et néocoloniale, cette capacité est détenue par deux entités : le capital impérialiste et les classes laborieuses nationales ». De sorte, poursuit Cabral, que cette bourgeoisie nationale a le choix entre deux chemins : ou bien « laisser agir ses tendances naturelles à l'embourgeoisement, permettre le développement d'une bourgeoisie bureaucratique et d'intermédiaires pour se transformer en pseudo-bourgeoisie nationale, c'est-à-dire nier la révolution et se rallier nécessairement au capital impérialiste » ; ou bien « renforcer sa conscience révolutionnaire, répudier les tentatives d'embourgeoisement et les sollicitations naturelles de sa mentalité de classe, s'identifier aux classes laborieuses, ne pas s'opposer au développement normal du processus de la révolution ». Cabral conclut : « Cela signifie que pour remplir parfaitement le rôle qui lui revient dans la lutte de libération nationale, la petite bourgeoisie révolutionnaire doit être capable de se suicider comme classe pour ressusciter comme travailleur révolutionnaire entièrement identifiée avec les aspirations les plus profondes du peuple auquel elle appartient » (Amilcar Cabral, lors d'un séminaire organisé par le centre Frantz Fanon, cité par Jean Rous, in *Les Révolutionnaires africains*, éd. Martinsart, pp.189-190).

On ne saura jamais si Cabral croyait à ce qu'il disait, mais force est de reconnaître, que partout où elle est arrivée au pouvoir, la « petite bourgeoisie révolutionnaire » n'a eu de cesse de « laisser agir ses tendances naturelles ». Si elle s'est « suicidée », c'est en devenant une grosse bourgeoisie sanglante et kleptocrate. Mais pour la pensée décoloniale actuelle cette évolution est due à la prégnance du monde blanc, et aux *schémas de pensée* qu'il avait réussi à inculquer à ceux-là même qui le combattaient.

Actuellement, pour mener à bien leur objectif politique de représentation et s'assurer la place qu'ils convoitent dans la société, les penseurs décoloniaux se fixent comme première tâche la critique des économistes latino-américain de la théorie de la dépendance qui avaient inspiré toutes les politiques développementiste en œuvre avec des hauts et des bas, ponctuées de conflits sociaux et d'affrontements politiques internes et externes avec les Etats-Unis. Ces stratégies de « capital autocentré », d' « import-substitution », de « patriotisme économique », qui misaient cependant énormément sur les exportations, défendues par des couches intellectuelles ou militaires recherchant l'appui d'une hypothétique bourgeoisie nationale, n'ont jamais connu que des mises en pratique partielles, elles apparaissaient comme une caricature du « fordisme », par là-même elles pouvaient cependant être, durant cette période où le cycle mondial du capital était avant tout juxtaposition de capitaux bouclant leur accumulation sur des aires nationales, des stratégies bourgeoises « réalistes ».

Pour les penseurs décoloniaux, l'échec de ces théoriciens et celle de leur politique viendraient de leur obstination à *copier l'Occident* et ce faisant d'avoir mis l'économie aux commandes au détriment des puissances culturelles créatrices des

communautés indigènes. Pire que cela, ils étaient des adeptes du « réductionnisme marxiste ». « L'école de la dépendance est un bon exemple de la "longue durée" des idées de la modernité (toujours des idées, nda) en Amérique latine. Le thème du développement national autonome est un axe essentiel de l'idéologie (encore, nda) du système-monde moderne depuis la fin du XVIII^e siècle. Les indépendantistes ont repris à leur compte une illusion : ils ont cru qu'on pouvait arriver à développer l'Etat et à l'organiser en prenant le contrôle de l'Etat-nation » (Grosfoguel, *op.cit.*, p.121-122). Il ne s'agit plus de politiques économiques menées par certaines fractions des classes dominantes d'Amérique latine en lutte contre d'autres fractions et capables de momentanément constituer un « bloc historique » avec la classe ouvrière dans un contexte capitaliste mondial (cf. Peron, Vargas, etc.), mais de *l'application d'une idéologie* et de la puissance d'une illusion, de même que les marchands d'esclaves étaient des humanistes universalistes arrogants parce que cartésiens. Nelson Maldonado-Torres fait écho à Grosfoguel : « En Amérique latine, les communautés métisses, mais aussi d'autres groupes, engagés dans des projets nationaux traditionnels, y compris des Noirs et des Indigènes, sont restés amarrés à l'anti-impérialisme eurocentré ou néocolonial des XIX^e et XX^e siècles. » (*idem*, p.53).

Pour la pensée décoloniale, « la question raciale-coloniale » originant et structurant toutes les contradictions existantes, tous les espoirs sont alors transférés soit sur les descendants des colonisés, dominés comme tels, soit sur les communautés dont les élites décoloniales vont s'instituer (« s'imposer », disait Bouteldja) les représentants (« la voix » disait Bouteldja).

Les « communautés » et l'accumulation primitive en permanence

Inventer un étranger au mode de production capitaliste

Nous reprenons le terme de « communauté » tel que les décoloniaux nous le donnent, c'est-à-dire sans définition, nous sommes bien loin du travail sur les différentes formes de communauté dans les textes de Marx sur *Les formes antérieures au capital*. Pour eux, ce qui importe c'est de substituer à un développement contradictoire interne du mode de production capitaliste dont les « communautés » (ou ce qu'il en reste) font partie, une imaginaire opposition (contradiction ?) à ce mode de production de la part de « populations » qui seraient non encore touchées par celui-ci ou marginalement. La modification de la segmentation mondiale du capital, des modes d'appropriation de la force de travail et/ou du surplus, l'expropriation des terres et autres moyens ou lieux de production exploités privativement ou collectivement sont vus *par analogie* comme la répétition de l'accumulation primitive. L'expropriation peut continuer mais, dès qu'historiquement constitué et développé, le capital produit lui-même les conditions de

Le grand récit décolonial

son existence, non pas comme une condition de sa genèse, mais comme *résultats de son existence*, il pose lui-même les conditions de sa production, conformément à sa nature immanente. Il n'y a plus, même « en permanence » d'accumulation primitive, les présuppositions passées (l'expropriation des paysans), condition de son développement, se trouvent abolies avec l'existence du capital. Bien que, si à la base du système capitaliste, il y a la séparation radicale du producteur d'avec les moyen de production, « cette séparation se reproduit sur une échelle progressive *dès que le système capitaliste s'est une fois établi* (souligné par nous) » (*Le Capital*, t.3 pp. 154-155). Il ne s'agit plus d'accumulation primitive ni même d'une accumulation primitive en continu, cela est important car cela signifie que les expropriés actuels étaient déjà dans le système de production capitaliste dans quelque position que ce soit. Le thème de l'accumulation primitive en continu est la condition idéologique pour *inventer un étranger* (plus ou moins « relatif ») au capitalisme. La réalité est légèrement différente.

Il existe un film d'Alèssi Dell'Umbria (très intéressant et très bien fait) qui nous raconte la lutte d'une communauté indienne au Mexique contre l'implantation puis l'extension d'un gigantesque parc d'éoliennes sur leur terre. La lutte est rondement menée, les affrontements sont souvent violents avec la police et des milices. L'activité de la population se partage entre l'exploitation des terres selon un système assez complexe de différents types de possession commune combinés à des possessions (pas propriétés) « privées » et d'une lagune où on pêche la crevette. La gestion de la communauté est l'objet de longues discussions, les décisions sont collectives, et quand il y a un « délit », il n'y a pas de prison, le délinquant est amené à comprendre qu'en agissant contre les autres il agit contre lui-même. Tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes décoloniaux possible s'il n'y avait quelques dissidents s'appropriant individuellement des terres pour les vendre ou les louer à l'entreprise gérant les éoliennes, s'il n'y avait pas ces crevettes qu'il faut vendre à des grossistes et expédier vers les villes et surtout si la « communauté », à proximité d'une ville importante n'était pas entourée de bidonvilles dont la coexistence avec les habitants est « problématique ». En effet, dès qu'il y a « communauté », il y a toujours ceux qui en sont et les autres. Tout pourrait s'arranger si les « autres » étaient également membres d'une « communauté », mais voilà, le capitalisme existant par ailleurs, ce n'est pas le cas. Nos individus de la « communauté » ne sont pas des « autres » du capitalisme, ils en sont membres, spécifiquement, mais membres. Cependant, s'ils peuvent être des « obstacles » à l'expansion du capital, ils ne sont pas intérieurement dans la contradiction vitale du mode de production capitaliste (sur les luttes des communautés au Mexique, voir Alèssi dell'Umbria, *Echos du Mexique indien et rebelle*, éd. Rue des cascades, 2010).

Du Mexique passons en Equateur. Ce n'est pas tous les jours qu'un grand mouvement populaire à la suite de grèves, d'émeutes, de barrages de routes, d'envahissement du parlement, parvient à prendre le pouvoir, c'est ce qui est arrivé en janvier 2000 en Equateur et que la Presse surnomma « la révolution des ponchos ».

La lutte venait de loin : soulèvement indigène avec blocage des axes routiers, occupations des églises et des propriétés en juin 90 ; nouveau soulèvement en 94 ; grève générale de 48 heures en février 97 ; nouvelle grève générale, manifestations et marches paralysant le pays en août 97 ; nouvelle grève générale en octobre 98, trois morts ; mars 99, nouvelle grève générale contre les mesures d'austérité, la grève reprend en juillet, le pays est paralysé pendant 15 jours, 17 blessés par balles ; durant ces dix années, kyrielle de grèves dans les villes industrielles et portuaires de la côte dont Guayaquil, la capitale économique du pays, et sur les sites pétroliers amazoniens ; 6 janvier 2000, début des manifestations, marches, blocages des routes et grèves menant à la « prise de Quito » le 21 janvier.

Organisées dans la Conaie (Confederacion de Nacionalidades Indigenas del Ecuador, fondée en 1986), les communautés indiennes sont les principales actrices de la mobilisation. Dans la plateforme programmatique de la Conaie se présentant comme « La voix indigène dans le monde moderne », on pouvait lire :

« La Conaie a été constituée en 1986, comme résultat d'un processus organisationnel qui a son origine dans les communautés de toutes les nationalités indigènes de l'Équateur. Elle agit comme leur représentant principal, elle est la voix et la pensée des peuples indigènes, elle lutte pour la vie des hommes et de la nature vers un futur de justice, de paix, d'égalité, de respect, de liberté et de solidarité. "Ce n'est pas un hasard si la plus grande partie des dernières ressources naturelles se trouve en territoire indigène. Après avoir détruit leur environnement, les blancs viennent prendre les derniers territoires qui nous restent, ceux que nous avons protégés." (Luis Macas, président de la Conaie - remplacé par Antonio Vargas au moment de l'insurrection, nda.). Peuples indigènes, nous nous considérons comme partie de l'environnement. Notre culture nous permet de vivre en harmonie avec la nature, mais aujourd'hui, nos territoires et nos villages sont en danger. Sur la côte, dans la montagne et en Amazonie se développent des activités minières et forestières dont les entreprises nationales et étrangères tirent pour elles seules le bénéfice économique et où elles appliquent des technologies polluantes qui contaminent et détruisent des centaines de formes de vie uniques sur la planète. L'exploitation pétrolière a déjà causé l'extinction des nations Tetete et Zaparo, et menace les autres peuples indigènes. La Conaie a formulé des propositions alternatives de développement où notre sagesse millénaire et les connaissances occidentales se conjuguent pour la construction de l'harmonie dans la société équatorienne. »

Malheureusement, les communautés indigènes n'existent pas *face* au « monde blanc colonialiste et capitaliste » mais *à l'intérieur* de celui-ci. Pour certains secteurs de la bourgeoisie et de l'armée, le président Mahuad (en place à l'époque) était devenu un facteur d'instabilité : dollarisation sauvage de l'économie, exclusion des autres clans de la bourgeoisie, corruption trop visible, réduction du budget de l'armée, volonté d'accomplir un « *auto-golpe* » à la façon de Fujimori au Pérou, manque de fiabilité vis-à-vis des États-

Unis qui cherchaient à s'appuyer sur l'armée équatorienne pour leurs interventions en Colombie. Ces secteurs de la classe dominante, sans vouloir (surtout sans pouvoir) changer de politique voulaient se débarrasser de Mahuad et « utilisèrent » la « révolution des ponchos ». Mais cela n'était possible que parce que dans leurs objectifs, dans les limites des luttes que celles-ci exprimaient, la Conaie et les diverses organisations alliées à elle avaient elles-mêmes cherché à s'allier à ces secteurs au cours de rencontres et réunions diverses. « Les généraux Mendoza et Sandoval, au cours de plusieurs réunions préalables de travail avec le mouvement indigène et les mouvements sociaux, ont défini les stratégies pour le renversement de Mahuad et un modèle alternatif de développement. Tout a été concerté tant avec les deux généraux qu'avec les commandants intermédiaires des forces armées. » (Antonio Vargas, président de la Conaie, *Nuevo Herald*, Miami, 24 janvier 2000, in *Poker menteur en Equateur*, dossier du *Monde Diplomatique* sur Internet).

Le 21 janvier 2000, la Conaie sous le titre *Equateur, euphorie chez les peuples indigènes, les paysans et les jeunes militaires dans la prise des pouvoirs publics. Le gouvernement de Mahuad chancelle*, publie le communiqué triomphal suivant : « Le mouvement indigène et paysan de l'Equateur, allié aux fractions urbaines organisées et avec le soutien total du commandement intermédiaire et de la troupe des trois armes des Forces armées, ont constitué un pouvoir parallèle dans ce pays. ». Mais le lendemain, nouveau communiqué : « Les indigènes et les paysans équatoriens sont indignés par ce qu'on appellera la trahison du général Carlos Mendoza (membre militaire de la Junte au côté d'Antonio Vargas, nda) qui a dissout la Junte civique et militaire de Salut National et a remis le pouvoir au vice-président Gustavo Noboa Bejerano (ex vice-président de Mahuad, nda). »

Les communautés indiennes n'ont joué un rôle déterminant, avant d'être les dindons de la farce (de par les compromis que leur propre situation les contraignait à faire), que dans la mesure où elles ne sont *qu'un élément* d'une lutte des classes générale dont le capitalisme détermine *intérieurement* à lui chaque protagoniste y compris les « communautés » *et dont elles font partie*. Il faudrait ici parler de Oaxaca ou du Chiapas.

Le but de cette analogie entre l'accumulation primitive et les expropriations actuelles, c'est-à-dire le thème de l'accumulation primitive en continu est toujours le même : fonder sur une force externe au mode de production capitaliste la possibilité de son abolition, ce qui justifie, ici et maintenant, l'alternative. Quand les prolétaires d'El Alto (Bolivie) se mobilisent et se révoltent contre la privatisation de l'eau, ils défendent leurs conditions d'existence et leur survie comme prolétaires que le capital a *déjà* entassés dans des *barrios*, quelle que soit l'idéologie sous laquelle opèrent ces luttes (ce qui n'est pas sans importance, loin de là, mais doit être analysé comme tel). Il est vrai que les touristes pourront aller se faire décrasser leur mental néolibéral dans une cérémonie dédiée à la Pachamama pour 50 dollars par tête.

Quand, au XVI^e siècle, en Angleterre, les paysans, privés des communaux et expulsés tombent dans une misère noire, deviennent vagabonds et sont pendus, ils

perdent tragiquement leurs conditions de vie *en tant que serfs* ou métayers et non la beauté du collectif face à l'appropriation privée « néolibérale ». *Il faut que le développement capitaliste ait eu lieu pour produire rétrospectivement une « compréhension » fantasmatique des communaux comme une sorte de « communisme ».*

Si la contradiction et l'opposition au mode de production capitaliste sont extérieures à lui (se construisant comme un ailleurs dans le mode de production capitaliste ou lui étant antérieures), il n'y a plus de classes, mais des modes vie qui se rencontrent conflictuellement *sans s'impliquer mutuellement*. Le comble du ridicule est atteint lorsque rendant compte du livre de Federici, *Caliban et la Sorcière*, Virginie Despentes et Beatriz Preciado (le *Monde des Livres* du 11 juillet 2014) écrivent : « Ces mêmes techniques (la confiscation des formes de vie et des relations collectives, nda) permirent d'en finir avec les résistances locales en Afrique, en Amérique latine ou en Inde, et elles sont aujourd'hui celles que la "dette souveraine" permet d'imposer en Europe. Il ne s'agit pas tant de maximiser la fluctuation des capitaux, mais de venir à bout des formes de vie non capitalistes ». A moins de prendre Ford et Keynes pour des communistes, on serait curieux de connaître ces « modes de vie non capitalistes » *en Europe*. « L'exploitation », si dans cette idéologie le mot a encore un sens, n'est plus qu'une rapine opposant la société dépouillée de son « social » à une force obscure et étrangère. Il faut le dire abruptement : *il n'y a de social que le capital*. Un social tout plein de ses contradictions propres qui sont les nôtres et qui nous constituent.

Toutes les formes d'organisation collective dans les luttes ne sont pas un autre du capital, mais une pratique contradictoire dans le MPC, c'est la lutte des classes. L'extériorité du capital à la vraie vie humaine collective et sociale c'est des balivernes. Dans le capital, le mort mange le vif mais ce vif c'est le sien.

Dans le même n° du *Monde des Livres* Federici nous appelle à créer des « territoires de résistance » mais pour cela il faut ne pas être un « sans réserve », ne pas être un prolétaire, il faut posséder un territoire, des moyens de production aussi rudimentaires soient-ils. A moins d'attendre que les ouvriers de Sochaux s'emparent du Territoire de Belfort pour y chasser le lion. C'est étrange cette opposition au capital qui, de fait, exclut la classe ouvrière. Et si c'était le but, le non-dit enfoui ? Les « Commons », puisque c'est de cette idéologie dont il s'agit, ont fait une croix sur la lutte des classes, tout le monde est également dépossédé et les profs de fac que le capital dépouille de leur savoir (bien évidemment collectif et social, ils sont toujours prêts à le faire partager ..., c'est même leur gagne-pain et leur prestige social) peuvent devenir leaders d'Occupy aux côtés des SDF dépouillés de logements « sociaux ».

Mais qu'est ce donc que l'exploitation dans la théorie des Commons ? Pour Dardot et Laval, auteurs de l'ouvrage de synthèse savante qu'est *Commun, essai sur la révolution au XXI^e siècle* (éd. La Découverte), l'exploitation c'est Proudhon. C'est idiot, mais c'est une bonne synthèse *théorique* de ce que les autres ne théorisent pas mais ont en tête

avec d'un côté le « collectif », le « commun », la « communauté » et, de l'autre, le capital prédateur et son « herméneutique » de l'activité humaine (Chakrabarty, voir plus loin) ou les 1 %. « La sociologie proudhonienne se fonde ainsi sur une découverte primordiale, celle de l'irréductibilité de la "force collective" à la somme des forces individuelles. (...) L'association d'où résulte cette force collective, c'est l'indissoluble chaîne qui unit les travailleurs : tous contribuent à une œuvre unique, la richesse sociale. C'est précisément cette richesse qui est volée aux travailleurs par celui qui détient la propriété et c'est cette richesse que le nouvel ordre doit rendre aux travailleurs. » (Dardot et Laval, *op. cit.*, pp. 206-207). La force collective qui résulte de la coopération est un cadeau fait au capital, c'est exact, mais supposer que cet excédent est approprié par la propriété ou le capital et que c'est là la matière de son profit, c'est supposer que l'augmentation de la production de richesses, celle de la productivité, etc. aurait pu se produire sans que les rapports de production capitalistes aient existé. La société dont il est question est une sorte de collectivité unique formant une sorte de chaîne commune d'activités dont certains s'emparent du produit, mais cette société ce sont les rapports sociaux capitalistes fondés sur l'antagonisme des classes et aucune des richesses produites n'aurait pu l'être en dehors de ces conditions historiques (sur toute cette critique du surplus selon Proudhon, voir Marx, *Misère de la Philosophie*, éd. Sociales, p. 109).

Rien ne subsiste dans le monde (si tant est que quelque chose subsiste) qui n'ait été reconfiguré par le MPC et n'ait de sens qu'en lui (il est vrai à partir d'un matériau existant). Ces configurations peuvent devenir des entraves à sa valorisation, elles sont alors éliminées dans toutes sortes de conflits. Rien n'est à nous, tout est à eux et nous ne voulons plus être ce que nous sommes, aussi social que cela soit, car ce social (sans guillemets), c'est le mode de production capitaliste. Ce social est le seul qui existe et seules les pratiques que déterminent ses contradictions *internes*, y compris celles que les *commonners* couvrent de leur idéologie, peuvent être révolutionnaires.

Les « perspectives révolutionnaires » que tentent de promouvoir, sous diverses formes la théorie des « *Commons* » et dont Dardot et Laval (*op.cit.*) font un inventaire quasiment exhaustif sont de purs fantasmes liés, pour ce qui nous intéresse ici, à toutes les idéologies du *Grand Récit* décolonial des aspirants représentants des « communautés » et plus trivialement aux rêves conviviaux des classes moyennes à fort capital intellectuel (et parfois faible capital monétaire) des métropoles occidentales, les mêmes qui « combattent » la « gentrification des quartiers populaires » tout en en étant les fourriers.

Les « communautés indigènes » : construire la nouvelle figure du « bon sauvage »

Dans leur introduction (parfois très gentiment critique) à *l'Anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Bourguignon et Colin écrivent : « Certains auteurs – comme Mignolo ou Walsh – focalisent leurs investigations sur ce qui ressemble fort à une nouvelle incarnation du Sujet historique privilégié, en l'occurrence, les communautés indo

ou afro-latines. Si cette logique de l'incarnation est évidemment problématique et mérite d'être discutée, elle ne découle pas tant d'une vision primitiviste que d'une option épistémologique, celle qui consiste à faire de la race l'élément central et articulateur du système de domination propre à la colonialité (où nous retrouvons l'importance de la pirouette repérée, entre autres, chez Ogün, nda). Car c'est avant tout en tant qu'ils sont soumis aux effets les plus violents de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être, que les "racialisés" des sociétés américaines se retrouvent si l'on peut dire, propulsés sur le devant de la scène décoloniale. Si, en effet, ceux que Mignolo appelle – non sans un certain pathos – les "habitants" de la "blessure coloniale" seraient à la fois les plus lucides et les plus enclins à remettre en cause le monde tel qu'il va, c'est que leur position structurelle au sein du champ social ne leur laisserait d'autre choix que d'élaborer des pratiques alternatives, puisant à la fois dans le temps long de la mémoire des communautés et dans les ressources offertes par la "modernité" » (*op. cit.*, p. 37). Ouf ! Voilà donc les Indiens d'Amérique latine assurés du soutien des profs d'Universités par « option épistémologique ».

Evoquant élogieusement Enrique Dussel, Grosfoguel ajoute : « Dussel voit dans les espaces relativement extérieurs à la colonisation (car il n'y a jamais d'absolu en la matière) qui n'ont pas été complètement instrumentalisés par la modernité eurocentrée, un potentiel de contestation radical (...) C'est de cette extériorité relative, de ces marges, que surgit la pensée décoloniale (très relative quand on est professeur d'"études ethniques" à Berkeley, nda). » (*Penser l'envers obscur de la modernité*, p.129). Il faut le dire : ces gars et ces filles se foutent de la gueule du monde en nous refaisant depuis leur campus le coup du « bon sauvage ».

- Première étape : submerger le concept de « force de travail » et de « travail salarié »

Pour cela il faut « déconstruire le concept de force de travail » et « pluraliser le capital », amalgamer en une seule absorption du travail toutes les formes d'appropriation de son effectuation et / ou de son produit.

« La race a court-circuité la figure abstraite du travail salarié libre aux Etats-Unis, et ce jusqu'à aujourd'hui, jouant un rôle décisif dans la production d'un développement capitaliste spécifique dans ce pays. » (Sandro Mezzadra – professeur à l'université de Bologne -, *Combien d'histoires du travail, vers une théorie du capitalisme postcolonial*, sur le site de la revue *Période*). C'est exact, à condition de s'entendre sur le « court-circuit » car comme l'a montré historiquement Roediger dans *Le salaire du blanc* (malgré le vice constitutif de sa

méthode excluant les noirs de la formation du prolétariat considéré *a priori* comme blanc), la figure du travailleur salarié libre s'est constituée dans une opposition revendiquée à l'esclavage et donc aux « Nègres » ; il en fut de même pour la citoyenneté comme capacité d'autonomie et par là porteuse de droits. Dans le mode de production capitaliste, on peut saisir par le concept de *travail salarié*, inhérent à ce mode de production, la diversité des situations d'exploitation dans ce mode de production. Si on confond le concept et le réel, le concept ne sera plus qu'une partie du réel. Mezzadra pour fonder tout son propos confond concept et cours historique. Entre l'abstraction et le cours historique, il n'y a pas de court-circuit parce qu'il n'y a pas de contact. Tous les cours historiques sont spécifiques et *c'est le concept, l'abstraction, qui nous le dit*. Mezzadra comme la plupart des penseurs décoloniaux à besoin de faire de « l'abstraction » un aspect particulier du réel pour opposer d'autres aspects à « l'abstraction ». Il y a confusion entre le concept qui permet de saisir les différences et la réalité des différences comme remettant en cause le concept qui, quand on lui demande d'être le réel, se retrouve n'être qu'un aspect de celui-ci.

L'auteur poursuit : « La ligne de couleur a fracturé le marché du travail, régulant et limitant radicalement la mobilité des travailleurs non-blancs, d'une manière qui semble totalement contredire l'un des énoncés les plus connus de Marx sur "le travail en général" comme "universalité abstraite de l'activité créatrice de richesse" où "la catégorie travail, travail en général, travail sans phrase, point de départ de l'économie moderne devient vérité pratique" ». Toujours la même confusion nécessaire à la problématique, mais aux Etats-Unis, comme ailleurs, quel que soit le secteur et quelles que soient l'assignation raciale ou ethnique et les contraintes d'emplois qui s'y attachent, le travail est toujours « travail en général », « travail sans phrase ». Selon Mezzadra, au cours de l'histoire, aux Etats-Unis, le capital aurait maximisé ses profits non en rendant le travail « abstrait » mais précisément à travers la production sociale de la différence marquée par la race, la nation, l'origine géographique et le genre. Misère théorique : sont confondus ici travail concret ou au mieux la division sociale et manufacturière du travail et le travail abstrait. Dans ce passage de *l'Introduction de 1857* auquel Mezzadra fait référence, Marx écrit : « L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail suppose *une totalité très développée de genres de travaux réels* (souligné par nous) dont aucun n'est plus seul à prédominer. (...) Ce fut un immense progrès lorsqu'Adam Smith rejeta toute détermination de l'activité créatrice de richesse et ne considéra que le travail tout court : autrement dit, ni le travail manufacturier, ni le travail commercial, ni l'agriculture, mais toutes les activités sans distinction. Avec l'universalité abstraite de l'activité créatrice de richesse, on a toujours l'universalité de l'objet en tant que richesse... » (*op.cit.*, éd. Pléiade, t.1, pp.258-259). Le travail est bien rendu abstrait sauf à confondre les niveaux concret et conceptuel et plus étonnant le travail concret et le travail abstrait.

Cependant, là où la critique pourrait porter c'est sur la suite du texte de Marx. Dans la suite, Marx passe de l'abstraction qui résulte de la diversité même des travaux

concrets à « l'indifférence individuelle » du travailleur. C'est là qu'il y a un problème : Marx établit d'abord une équivalence entre « indifférence » et « abstraction », puis entre « abstraction » et « passage avec facilité d'un travail à un autre ». La « production sociale de la différence » dont parle Mezzadra citant Lisa Lowe (*Immigrants Acts*) n'est absolument pas en contradiction avec l'abstraction, cette dernière en est même le résultat. Mais alors, que signifie le « passage avec facilité » dont parle Marx ? Premièrement que le genre de travail apparaît au travailleur comme « fortuit » (Marx, *op.cit.*), c'est exact, quelle que soit la « production sociale de la différence ». Deuxièmement, que le travail « a cessé de se confondre avec l'individu en tant que destination particulière de celui-ci » (*idem*). Là, c'est moins évident, c'est vrai et c'est faux. Il n'y a pas de castes, l'individu peut passer d'un travail à un autre, mais toutes sortes de catégorisations sociales destinent tel type d'individu défini par ces catégories à tel type d'emploi (travaux féminins, travaux d'immigrés, etc.). Là où Marx est allé un peu vite, semble-t-il, c'est dans son abstraction devenue *vraie dans la réalité* : une formule qui est en contradiction avec tout le développement de ce chapitre sur *La Méthode de l'économie politique*. Dans le *Sixième chapitre du Capital* (dit « chapitre inédit »), Marx reprend quasiment mot pour mot ce fragment de *l'Introduction de 1857* : « En Amérique du Nord, où le salariat s'est développé sans être gêné par les vestiges et les réminiscences de l'ancien ordre corporatif, etc., on observe la mobilité la plus forte des ouvriers, l'indifférence la plus complète à l'égard du contenu particulier du travail et une incessante migration d'une branche d'industrie à l'autre. ». Mais, il poursuit : « Tous les auteurs américains mettent en évidence les différences entre le travail salarié libre du Nord et le travail esclavagiste du Sud. Le contraste est frappant entre la mobilité du travail salarié et la monotonie et le traditionalisme du travail des esclaves, qui ne change pas suivant les conditions de production, mais au contraire exige que la production s'adapte au mode de travail qui une fois introduit se répète inlassablement. » (*op. cit.*, éd 10/18, p. 216). C'est clair : le travail des esclaves peut fournir le coton nécessaire au travail ouvrier de Manchester mais, pour toutes sortes de raisons que l'on trouve dispersées dans l'œuvre de Marx, il n'est pas le travail adéquat au mode de production capitaliste. L'« indifférence » américaine est bien celle du travail salarié *dans son opposition au travail de l'esclave*.

C'est en rendant le travail abstrait que sa subsomption sous le capital peut revêtir une infinité de formes. Le travail abstrait n'est pas en contradiction avec toutes les segmentations, il les suppose même : pas de production de valeur sans division du travail. Les affectations rigides que la division du travail peut présupposer ne sont pas *conceptuellement* nécessaires et quand elles existent ne changent rien à la question. Le but politique de Mezzadra comme de tous les décoloniaux est de *promouvoir la grande alliance de tous ceux que le capital « exploite » quelle que soit la nature ou le vecteur, de cette exploitation*, il faut produire pour cela une « théorie générale de l'exploitation » (Delphy, Lisa Lowe, Grosfoguel, Mezzadra, etc).

La forme générale de l'achat-vente de la force de travail est alors considérée sous la forme particulière qu'elle a pu revêtir à un moment historique particulier en Occident (le fordisme), et elle est identifiée à cette forme particulière. Cette forme particulière est érigée en une prétendue « forme normale » fondée sur le « contrat » et l'échange. Ce qui est négligé par Chakrabarty (*Provincialiser l'Europe*, éd. Amsterdam, 2009 ; première édition en anglais 2000), le pape des décoloniaux auquel se réfère Mezzadra à ce point de son argumentation, c'est le caractère seulement formel du contrat et de l'échange. Ce caractère purement formel de l'échange d'équivalents résulte de ce que l'échange salarial est reproduction d'un rapport de classes, il existe une appartenance présumée du travail au capital et le capital ne livre rien d'autre qu'une partie du travail précédent de l'ouvrier. Le présupposé marxien que déconstruirait Chakrabarty n'en est un que si on réduit le travail salarié non seulement au premier moment de l'échange (le contrat d'achat-vente de la force de travail), mais encore si on considère ce premier moment sous son apparence purement formelle. Ce que Chakrabarty qualifie de « présupposé marxien » à déconstruire n'est pour Marx que « mystification » et « illusion » tout comme la « personne » support de cet « échange libre » (cf. *Fondements de la critique de l'économie politique*, éd. Anthropos, t.1, p. 428).

Comme nous avons commencé à le pressentir, ce qu'il s'agit de fonder, c'est « la profonde hétérogénéité des formes de subsomption du travail sous le capital » (Mezzadra). C'est exact, les formes d'appropriation du travail d'autrui sans équivalent sont quasiment infinies, elles créent, utilisent et reconfigurent toutes les distinctions, le capital est si abstrait qu'il raffole de la diversité concrète. Mais ce n'est pas cela l'objet de la « théorie générale de l'exploitation ». Cet objet c'est d'amalgamer la subsomption du travail sous le capital et l'appropriation du *produit* (une partie) du travail par le capital. Disparaît ce qui est essentiel : les contradictions et par là la nature des conflits entre le *producteur* et le capital et entre *l'ouvrier* et le capital sont différentes, ce qui ne signifie pas nécessairement opposées. Il peut y avoir conjonction (ou non) conflictuelle (ou non). Mais toujours la conjonction est la production d'une configuration de la lutte des classes complexe dans son déroulement et ses objectifs. Le cas concret de l'Égypte depuis 2011 est paradigmatique de la chose : ouvriers des aciéries et des cimenteries, ouvrières des grands centres textiles, ouvrières familiales du secteur informel, petits patrons de l'informel, fonctionnaires, marchands ambulants, etc. Dans les théorisations décoloniales tout est amalgamé comme subsomption du travail sous le capital, les différences sont proclamées pour être aussitôt absorbées. « Le travail salarié libre n'est qu'une des multiples manières par lesquelles le capitalisme transforme la force de travail en marchandise » (Mezzadra). Non, le « travail salarié libre » est l'unique rapport dans lequel existe cette marchandise qu'est la *force de travail* et non le travail.

Le but politique de la manœuvre est alors clairement annoncé : « On voit se dessiner une conception beaucoup plus vaste et complète de la classe ouvrière mondiale dans le capitalisme historique et contemporain. Les travailleurs subalternes forment un

groupe bigarré, incluant des esclaves, des métayers, des petits artisans et des salariés. Ce sont les dynamiques historiques de cette multitude que les historiens du travail devraient selon moi s'attacher à comprendre. » (Mezzadra). Sans succomber à une vision trop optimiste du monde, il semble qu'aujourd'hui la catégorie « esclave » ne soit pas très étendue, mais il la faut pour faire passer la sauce. Dans ce « groupe bigarré », les intérêts ne sont jamais identiques et c'est toujours un des éléments de ce « groupe » qui socialement et politiquement, selon les contradictions dominantes et les rapports de force, cristallise le mouvement dans lequel les autres peuvent (ou non) se retrouver (cf. à nouveau l'Égypte depuis 2011). La nouvelle unité construite de cette classe ouvrière mondiale reposerait sur la dépossession du *produit du travail*. L'ouvrier salarié est ramené à ce cas de figure. Or, l'ouvrier salarié n'est pas « dépossédé du produit de son travail », ni même d'une partie : il a vendu l'usage de sa force de travail, c'est la totalité du produit parce que c'est la totalité de son *activité* elle-même – ce qui fait sa spécificité irréductible par rapport aux autres éléments de cette « classe ouvrière mondiale » - qu'il a aliénée et vendue. La contradiction est irréductible à toute forme d'appropriation ou réappropriation, même fantasmatique à laquelle les autres peuvent au moins rêver. Il y a toujours, derrière ce type d'approche de l'exploitation, une idéologie de la réappropriation, l'idéologie des « *commons* » et de l'accumulation primitive en continu. Cette idéologie qui sous prétexte de différences gomme les vraies différences structurelles a besoin de faire disparaître la spécificité irréductible du travail salarié pour se légitimer en tant que nouvelle idéologie libératrice des masses ex-colonisées. Contre les anciennes luttes de libération nationale, il ne s'agit plus de reprendre et copier la « voie occidentale » du « développement » (il est vrai, totalement capitaliste) mais de se fonder sur « l'indigénité » et lutter contre la « dépossession » qui, si elle pouvait avoir un début de concrétisation, ne serait qu'un type d'articulation marchande au capital ou d'autogestion de la misère.

« En clair, et contrairement à ce que soutiennent Marx et l'économie politique classique, le travail salarié libre ne peut plus être présenté comme un modèle ou une norme capitaliste. (...) Il serait plus juste de parler d'une multiplicité de formes de travail "dépendant" allant de l'esclavage au travail informel, et du travail salarié au travail formellement indépendant » (Mezzadra). Il ne s'agit pas de nier la « multiplicité des formes de travail dépendant » (le travail informel est la plupart du temps du travail salarié ... non déclaré), mais si le travail salarié ne pouvait plus être présenté comme une « norme capitaliste », on se demanderait ce que sont les centaines de millions de Chinois, Vietnamiens, Bengalis, Brésiliens, Indonésiens etc. qui depuis trente ans sont venus grossir les rangs des *travailleurs salariés* et que le capital n'a pas laissé dans la « multiplicité des formes de subordination ».

Le concept de force de travail devient suspect dans cette problématique car « La distinction entre force de travail et travail est cruciale pour la fondation de la théorie marxienne de l'exploitation puisqu'elle ouvre un espace entre le contrat par lequel la force de travail est marchandisée et échangée contre le salaire, et l'exercice ou la consommation de sa valeur d'usage dans le procès de travail. » (Mezzadra). Il faut répéter que le « contrat » n'est que l'effet de la liberté du travailleur (c'est-à-dire de sa dépossession de tous ses moyens de production et de subsistance), possesseur de sa marchandise, et que ce dernier ne procède, tout comme le capitaliste, qu'à une *formalité*. L'espace qui est ouvert est on ne peut plus « économiciste », il s'ouvre entre la valeur d'échange de la force de travail et sa valeur d'usage, c'est-à-dire qu'il s'ouvre tout simplement dans ce qui fait de la force de travail une marchandise et non une disposition « marchandisée ». Le contrat n'est pas la borne, face à une autre, d'aucun espace, il livre l'usage de la force de travail, c'est-à-dire le travail, au capitaliste, à l'acheteur. Le contrat dit : « maintenant tu as le droit de me tanner à ta guise ». Ce qui importe aux décoloniaux c'est le « contrat » car, derrière le contrat, il y a la « modernité ». Pour Chakrabarty, il faut se débarrasser du concept de force de travail parce qu'il faut que ce soit le travail qui soit acheté, parce qu'en dernière instance il faut que ce soit la personne du travailleur et/ou son produit. Les distinctions ne sont mises en avant que pour être absorbées dans la « *traduction* en valeur et travail abstrait ». Toute exploitation est résumée dans cette traduction et tous les conflits, toutes les luttes, sont substantiellement identiques à celles portant sur l'appropriation de la personne, de son produit, de ses moyens de travail qui deviennent paradoxalement les conflits paradigmatiques de ce capitalisme attrape-tout (ce qu'il est mais pas comme le conçoit Chakrabarty).

La force de travail ne sera sauvée qu'au prix de sa banalisation, de sa confusion avec sa valeur d'usage (le travail vivant) qui fait du rapport salarial un simple cas particulier de toutes les formes d'exploitation depuis des millénaires. A ce propos, il peut paraître surprenant que les auteurs comme Chakrabarty ne considèrent pas le capital comme une forme éternelle. Ce qui les en empêche ce n'est pas le rapport d'exploitation spécifique dont il n'est jamais question (surtravail et plus-value), mais – comme chez Chris Arthur, *The new dialectic and Marx's Capital*, éd. Brill, non traduit – ce qui les en empêche c'est la conception de l'exploitation comme « abstractisation » du travail, la fameuse « herméneutique du capital » de Chakrabarty. Reprenant la définition de Marx de la force de travail (« toutes les capacités physiques et intellectuelles, etc. »), Mezzadra traduit dans son langage et sa problématique et cela devient : « l'inscription de la vie dans le capital ». La force de travail est alors définie comme : « processus nécessaire de séparation (d'abstraction) entre les capacités physiques et intellectuelles et leur contenant (le corps vivant) qui précède logiquement les rapports de production ». Sans individus vivant, pas de rapports de production c'est exact. Pour un lecteur ordinaire du *Capital*, cette séparation n'existe que pour être aussitôt abolie : l'ouvrier vend sa force de travail et sa peau qu'il amène à tanner. Mais ici « corps vivant » est un concept beaucoup plus

subtil, moins trivial que le tannage. Le « corps vivant » c'est un rapport au monde, le rapport qui n'est pas médiatisé par l'argent, celui qui ne dépend que de la puissance d'agir (*potency*) du sujet. La séparation est donc logiquement antérieure aux rapports de production capitaliste. Trivialement, c'est la séparation du travailleur de toutes ses conditions de travail et moyens de subsistance. C'est dans la suite que se révèle l'utilité de ce « corps vivant » : « Comme on le sait ce processus de séparation traverse les corps et les âmes sur la scène de la soi-disant "accumulation primitive". Mais une lecture non-historiciste de cette scène nous a déjà amené à suivre la trace de sa répétition continue à travers l'ensemble du développement capitaliste » (Mezzadra). Après avoir évacué l'économie, c'est maintenant au tour de l'histoire (une édition des œuvres complètes de Marx qui suivrait ces principes économiserait bien du papier et épargnerait bien des forêts). Il fallait redéfinir la force de travail, surtout ne pas parler de sa distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage, de surtravail et d'exploitation, pour en arriver à l'appropriation directe du travail et du travailleur. Pour cela le capitalisme doit être une accumulation primitive permanente.

Non seulement la « lecture de l'accumulation primitive » n'est plus un « historicisme », mais c'est toute histoire qui a disparu. Le mépris de l'historicisme n'est qu'une variante de celui de « l'étapisme européocentriste », c'est-à-dire la thèse (que nous partageons) selon laquelle c'est dans les contradictions et l'évolution du féodalisme tel qu'il a existé en Occident que s'est constitué le capitalisme. Il faut faire disparaître l'accumulation primitive en la situant partout et tout le temps parce qu'il faut faire de l'exploitation une *dépossession* générale et indistincte. Il faut que le conflit de la « classe ouvrière mondiale » (ici tout le monde ou presque est ouvrier) avec le capital fasse du travail vivant (ici identique au « corps vivant ») la force même qui excède toujours le capital : « Le travail vivant se pose toujours comme un excès nécessaire, comme un extérieur constitutif, pourrait-on dire, du rapport capitaliste lui-même. » (Mezzadra). La contradiction c'est d'être un peu dehors et un peu dedans. Alors que globalement, la théorie décoloniale se développe sur la faillite du programmatisme et en mène *dans ses termes* une « critique », là, elle en réinvente une variété adaptée à la mondialisation et à la représentation politique de cette « classe ouvrière » dans la mondialisation à laquelle les théoriciens décoloniaux se préparent à fournir l'idéologie supplantant l'ouvriérisme, l'historicisme, l'économicisme et l'ancien développementisme des luttes de libération nationale passées.

La désintégration du concept de force de travail a un autre intérêt stratégique. Dès lors que la force de travail est considérée sous ce point de vue du « corps vivant » séparé de sa puissance d'agir, « la frontière entre l'économie et la culture commence à s'effacer » (Mezzadra). La nouvelle définition « non-économiste » de la force de travail, celle qui ne tient plus compte de la distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage de cette marchandise, appartient au corpus théorique général décolonial dont le mix de

toutes les instances du mode de production est un point fondamental (au risque d'un idéalisme parfois assumé). C'est ainsi que l'on pourra faire de la « modernité » un concept synthétique efficient permettant de passer de l'idéologie raciste de la modernité au capitalisme ou inversement d'aller du capitalisme à la modernité raciste ou de considérer les deux comme identiques.

Poursuivons l'examen de cette refondation théorique de l'exploitation que cherche Mezzadra en se fondant sur Chakrabarty : « Dissociant le "travail abstrait" du "travail concret" pour mieux l'opposer au "travail vivant" (pourquoi mettre des guillemets autour de ces concepts ?, nda), Chakrabarty permet de comprendre les différents moyens par lesquels le capital capture un travail qui – puisque vivant – est par essence marqué par la multiplicité. Cette multiplicité ne doit pour autant pas être confondue avec l'hétérogénéité des modes de subsumption (de prise et de capture) de ce travail vivant sous le capital. Cette dernière découle plutôt de la diversité des "rencontres" (pour reprendre une catégorie marxienne dont la signification a été soulignée par Louis Althusser dans ses écrits les plus tardifs) entre le capital et le travail (à noter que chez Marx et ...chez Althusser, la « rencontre » est celle de « l'homme aux écus » et du « travailleur libre » et non du « travail », nda). L'enjeu de ces rencontres est l'imposition violente de ce que Chakrabarty appelle "l'herméneutique du capital", du travail abstrait comme mesure de la valeur et comme élément clé pour déterminer "comment le capital lit l'activité humaine" ».

Tout cela semble rigoureux et même « marxien », mais en réalité les concepts sont on ne peut plus flous, d'où peut-être les guillemets. L'opposition entre travail abstrait et travail vivant revient à opposer une machine à coudre à une girafe. Le travail abstrait s'oppose au travail concret et le travail vivant au travail mort. Mais il y a une raison pour que la machine à coudre s'oppose à la girafe, Chakrabarty de cette façon, fait un mix du rapport de valeur et du rapport d'exploitation. Comme on peut également le voir chez Chris Arthur, le théoricien anglais de la « dialectique systématique », l'exploitation devient « l'abstraction du travail » (il faudrait plus justement écrire « abstractisation » car c'est le mouvement de l'abstraction qui est l'« exploitation » elle-même, cette dernière est indifférenciée de l'aliénation, ce qui aboutit à une vision et à une critique humaniste de l'exploitation) ; le capital « capture le travail vivant » et, pour justifier l'amalgame de toutes les sortes de capture (aussi bien l'activité que les produits du travail), Chakrabarty réduit le capital au travail abstrait (plus précisément à l'abstractisation du travail, sa « lecture » par le capital qui devient « l'herméneutique du capital », ce qui permet de conserver la « positivité révolutionnaire » du travail « vivant »), c'est-à-dire à la valeur. Comme pour Chris Arthur, la valeur comme capital ne signifie que le capital comme valeur. La diversité des captures ne se confond pas avec la multiplicité du travail vivant, cette « multiplicité » c'est tout simplement le travail concret. Mais, si Chakrabarty avait tout simplement et « classiquement » opposé travail abstrait et travail concret, il n'aurait pas pu réaliser la

confusion entre capital et valeur ce qui était indispensable à son but politique consistant en l'amalgame de toutes les formes d'appropriation de travail et des produits du travail. Pour cela, il faut ramener la spécificité du capital à la généralité de la valeur. Le capital, écrit alors Chakrabarty impose comme son « herméneutique » le travail abstrait par lequel il « lit l'activité humaine ». Nous sommes, au mieux, dans le rapport de la valeur et, au pire (qui lui est lié) à l'indépendance que le travail vivant dans sa « multiplicité » doit conquérir. Nous sommes très proches des sottises humanistes de Chris Arthur. Il faut voir qu'ici Chakrabarty ramène la « multiplicité essentielle du travail vivant » et la « diversité des rencontres » à une abstraction commune : le travail abstrait. Ce dernier permet de faire disparaître qu'il n'y a pas de subsumption du travail du métayer ou de l'artisan (même informel) sous le capital, mais appropriation d'une partie du produit de son travail soit directement soit par l'échange. Ce métayer ou cet artisan est dans un rapport de domination, pas de subsumption de son travail. Les expressions utilisées par Chakrabarty sont très importantes : « herméneutique », « le capital lit l'activité humaine », « Marx décode le travail abstrait comme la grille herméneutique à travers laquelle le capital exige que nous lisions le monde ». Comme si le capital, alias le travail abstrait, était une puissance extérieure, étrangère s'imposant sur le monde (ce monde qui est pourtant le sien).

- Deuxième étape : « pluraliser » le capital

Après avoir produit une « théorie générale de l'exploitation », l'étape suivante consiste à « pluraliser le capital », il y avait besoin d'unifier l'une parce que l'autre est pluriel. « Les multiples régimes de production et d'exploitation qui constituent l'histoire et le présent du capitalisme doivent être étudiés par delà tout "biais économiciste" parce que leur construction ne repose pas seulement sur la forme marchandise mais aussi sur la guerre, l'Etat, la construction d'empires, la lutte politique, la citoyenneté, le rapport capital-travail (ah ! quand même, nda), la syndicalisation, le racisme, le genre et ainsi de suite » (Mezzadra). L'abandon de tout « biais économiciste » c'est ici l'abandon pur et simple de toute reconstruction théorique du réel, de la production du « concret de pensée ». Voilà les choses telles qu'elles existent immédiatement, c'est comme ça. Toutes les instances du mode de production capitaliste, la « base économique » (Marx), les superstructures, le droit, l'idéologie, tout est ramené à une unique mixture indistincte sans organisation ni dominante, sans détermination. Mezzadra fait alors machine arrière dans un bel exercice de dialectique normande : « Cette insistance sur les éléments de multiplicité et de pluralité ne doit cependant pas nous mener à sous-estimer ou à effacer le moment d'unité qui appartient au concept et à la logique même du capital, (...) la nécessité de traduire l'activité humaine dans le langage de la valeur à travers la "grille

herméneutique" du travail abstrait, autant que l'ensemble des rapports sociaux qui émergent de cette nécessité ». Un peu plus loin, il s'agira de traduire ces « rapports sociaux » dans « l'axiomatic (Deleuze et Guattari) » du capital. L'unité proposée ici est celle de la « traduction de l'activité humaine en travail abstrait », c'est « l'herméneutique » de l'abstraction, ce n'est pas une unité nécessaire dans chacune de ses parties, c'est une unité attrape-tout.

Chakrabarty et Mezzadra peuvent parler sans problèmes majeurs des « multiples régimes de production et d'exploitation constituant le capitalisme » parce qu'ils ont déjà appelé capitalisme l'amalgame du travail salarié et de la petite production marchande que, à l'instar de la subsumption formelle du travail sous le capital, le capital, il est vrai, fait constamment renaître : « Si l'on considère à part chacune des formes de plus-value, absolue et relative, celle de la plus-value absolue précède toujours celle de la plus-value relative. Mais à ces deux formes de plus-value correspondent deux formes distinctes de soumission du travail au capital ou deux formes distinctes de production capitaliste, dont la première ouvre toujours la voie à la seconde, bien que cette dernière, qui est la plus développée des deux puisse ensuite constituer à son tour *la base pour l'introduction de la première* (souligné par nous) dans de nouvelles branches de production. » (Marx, *Sixième chapitre*, éd.10/18, p.201). Il est clair qu'actuellement toutes les formes de petite production marchande, toutes les formes de soumission directe du producteur sont des productions du capital lui-même, internes au mode de production capitaliste et ne fonctionnant qu'articulées aux centres spécifiquement capitalistes (l'économie informelle n'est pas une économie parallèle). Le capital n'est pas « le même » aux Etats-Unis, en France, au Mali ou au Brésil, mais ces différences ne s'additionnent pas pour donner le tout, *elles sont des moments que le tout produit et détermine*. Chakrabarty et Mezzadra n'ont en réalité rien à unifier, leur façon de poser la « multiplicité » a déjà supprimé le problème de l'unité. Comme addition, cette dernière ne fait que répéter à l'identique la diversité : « traduire l'activité humaine dans le langage de la valeur ». Ce qui a disparu c'est l'idée même (et la réalité) du capital comme structure. Si le travail salarié est au fondement du mode de production capitaliste, c'est qu'il est le seul rapport social par lequel tout le produit du travail est jeté sur le marché en totalité comme valeur d'échange, ce qui fait naître comme l'écrit Marx « un appétit dévorant de surtravail » (*Le Capital*, éd. Sociales, t.1, p.231).

Pour Mezzadra : « Les concepts marxistes de classe ouvrière et de travail sont élaborés à partir d'un *unique segment de la population laborieuse mondiale* (souligné par nous), si bien que ces notions s'avèrent incapables de saisir la diversité des expériences subjectives du travail dépendant sous le capital. ».

Laissons en dehors de la critique le sympathique concept de « population laborieuse », Mezzadra soulève là une question centrale concernant à la fois l'hétérogénéité des formes d'exploitation et des luttes qu'elles provoquent, hétérogénéité et luttes elles-mêmes traversées par les segmentations de genre et de races. Mais au lieu

d'en demeurer à cette diversité et aux formes diverses de leurs conjonctions ou de leurs conflits, Mezzadra, Chakrabarty, Lowe et consorts produisent, comme on l'a vu, une nouvelle unité qui absorbe les différences au prix d'une disparition de tout ce qui fait la spécificité du mode de production capitaliste ce qui paradoxalement, dans un étrange effet rétro, fait des *formes subordonnées* d'exploitation la norme. Toutes les formes dites de travail dépendant n'existent que dans le cadre du mode de production capitaliste, elles en sont même aujourd'hui une pure et simple production.

Une autre question se pose alors : quelle est la nature de ce « travail dépendant » distingué de cet « unique segment » que serait le travail salarié. Quelle est empiriquement la réalité de cette « diversité » dont Mezzadra et Chakrabarty nous rebattent les oreilles sans jamais rien préciser ? Éliminons dès le début les « communautés », chères aux décoloniaux, qui « résistent encore et toujours » et qui par définition décoloniale ne sont pas dans le cas du « travail dépendant sous le capital » ou si peu. Évacuons tous les travailleurs des micro-entreprises du secteur informel, évacuons la rotation accélérée de la main-d'œuvre dans les usines type *maquiladoras*, évacuons tous ceux et celles qui se vendent à la journée sur divers chantiers ou exploitations agricoles, évacuons les « auto-entrepreneurs » travaillant à la commande, évacuons les pigistes et les « intermittents » du spectacle ou d'ailleurs, évacuons ceux et celles qui travaillent à domicile pour le compte d'un donneur d'ordre, évacuons les aides à domicile dans toutes leurs variantes, etc. Productifs ou non (mais ce n'est pas ici le problème), ce ne sont là que des formes pas si atypiques que cela du travail salarié à condition de ne pas faire une fixation sur le « contrat » et le « fordisme ». Cela commence à faire énormément de monde. Qui nous reste-t-il ?

Tous ceux dont le travail se matérialise dans un produit qu'ils vendent. Là, nous devons distinguer deux cas. Premièrement, ceux dont les produits et/ou leurs services (cuisines ambulantes, réparation de mobylettes ou de bicyclettes, petits paysans vendant sur les marchés locaux, marchands ambulants, etc.) entrent dans la reproduction de la force de travail, ceux là se retrouvent dépendants de la reproduction du travail salarié que cela soit sous sa forme formelle « classique » ou sous les formes que nous venons d'énumérer. Au niveau théorique, ils n'ont pas à être considérés différemment de toute autre forme de production entrant dans cette reproduction (sauf que dans leur cas le procès de production n'est pas celui de la valeur se mettant en valeur). Dans cette même catégorie des producteurs, éliminons tous ceux qui dépassent à peine l'autosubsistance et qui donc fréquentent peu les marchés. Le deuxième cas concerne enfin un « segment de la population laborieuse » qui entre dans cette catégorie du « travail dépendant sous le capital », tous ceux qui vendent leur produit à des entreprises capitalistes : paysans à des groupes agro-alimentaires, mineurs individuels à des entreprises de trading plus ou moins mafieuses, briquetiers, collecteurs de cartons, chiffons, métaux, plastiques, etc. Il

est difficile de faire entrer dans cette catégorie la multitude de boutiquiers, même misérables, se trouvant en bas de l'échelle de trafics plus ou moins légaux qui par exemple alimentent les marchés d'Afrique du Nord de produits de Chine ou du Sud-est asiatique via les gros importateurs de Dubaï (à moins d'appeler travail dépendant sous le capital tout travail dans la mesure où il s'effectue dans une formation sociale capitaliste). Personne n'a jamais soutenu, Marx le premier, que dans le mode de production capitaliste il n'y avait que des bourgeois et des prolétaires et que tous les pauvres étaient des prolétaires. Si nous parlons des paysans, c'est au mécanisme classique de la rente que nous avons affaire. En conclusion, le mode de production capitaliste domine toutes les sociétés et son rapport de production fondamental est le travail salarié, tout le reste en découle. Les autres couches sociales peuvent mener des luttes qui bousculent puissamment le développement capitaliste ou font, comme les communautés indiennes, obstacle à son expansion ; ces luttes peuvent se conjuguer avec d'autres, mais elles ne sont pas au cœur de la contradiction vitale qui anime le capital. Est-ce de l'ouvriérisme ?

Cette contradiction vitale entre le surtravail et le travail nécessaire que désigne le concept de capital comme contradiction en procès affecte toutes les formes d'exploitation et d'appropriation (travail et/ou produit), mais tous ou toutes ne sont pas à la même place dans le circuit de la valorisation, de la réalisation de la valeur produite et de la reproduction de la force de travail. Les formes, les contenus et les objectifs des luttes sont donc différents. L'exploitation par appropriation partielle du produit ou par extorsion de revenus sur un travailleur « indépendant » comporte toujours une solution idéale sur la base de la propriété pleine et entière pour tous ceux qui sont ainsi exploités. Il n'en est pas de même pour ceux qui sont au cœur de la contradiction. Etre au cœur de la contradiction, c'est être toujours nécessaire et toujours de trop, c'est en définitive *être cette contradiction*.

Si l'on envisage de la sorte un processus révolutionnaire ou même seulement des périodes de luttes de grande ampleur mettant en mouvement de larges fractions de la société comme en Argentine au début des années 2000 ou en Egypte en 2011-2012, on est confronté à un risque interne inhérent au processus révolutionnaire qui tient au processus même d'unification du prolétariat dans son abolition. Une crise de la valeur peut, à partir de son noyau capitaliste, la crise du travail productif de plus-value, être pour le prolétariat une lutte contre le capital, dans laquelle il absorbe, contre la classe capitaliste, une grande partie de la société. C'est le processus de son abolition dans celle de l'échange, à laquelle se trouvent contraintes toutes sortes de couches périphériques et de pauvres non strictement prolétaires. Dans ce processus d'unification ce sont des masses énormes de prolétaires qui sont embarquées dans le mouvement et qui ne sont pas des ouvriers. C'est-à-dire que la contradiction qui entraîne l'abolition de la valeur c'est la contradiction du capital comme contradiction en procès, mais cette contradiction en tant que force vivante c'est la contradiction entre surtravail et travail nécessaire, c'est-à-dire le prolétariat au sens strict de classe ouvrière. Et c'est sur cette base que le prolétariat

s'unifie dans l'abolition de la valeur, sur cette base qu'il devra englober, entraîner, par sa lutte et ses perspectives, une masse fantastique de paysans ruinés, de prolétaires de l'économie informelle, etc. qui appartiennent certes au cycle mondial du capital, qui sont exploités, mais comme *échangistes*. Ils ne vivent pas la contradiction de la valeur comme contradiction entre surtravail et travail nécessaire, ils ne vivent donc pas immédiatement la nécessité de son dépassement. La misère et le dénuement extrême ne sont pas en eux-mêmes la nécessité, la contrainte à être révolutionnaire. Dans les conflits du processus de communisation, le mode de production capitaliste possède là une masse de manœuvre physique et sociale qui peut faire frémir. Là se trouve aussi la possibilité d'une multitude de petites guerres barbares.

Demeure un dernier mystère : pourquoi Mezzadra et autres font-ils du travail salarié un « unique segment » que l'on sent bien dans leur approche non seulement être « unique » mais encore minoritaire ? C'est qu'ils ont une étrange conception du travail salarié. En quelques mots, le travail salarié c'est Ford, Keynes, le welfare et la citoyenneté, les puissants syndicats, etc. Le travail salarié c'est le contrat et le « sujet porteurs de droits ».

« Tandis que la citoyenneté est apparue comme un cadre juridique et politique abstrait, résultant d'un processus de perturbations des appartenances multiples et "concrètes", le travail salarié "libre" a, quant à lui, été conçu comme rompant tout lien autre que monétaire entre employeur et employé. Une nouvelle objectivité est apparue. » A la première lecture tout cela peut paraître pertinent : « Tout le contenu du rapport (entre l'ouvrier libre et les conditions objectives du travail comme puissances étrangères, nda), de même que le mode d'apparition de ces conditions de son travail devenues étrangères au travail, sont donc là dans leur forme économique pure sans tous les enjolivements politiques, religieux et autres. C'est un pur rapport d'argent. Capitalistes et ouvriers. Travail objectivé et puissance de travail vivante. Non pas seigneur et valet, prêtre et laïque, suzerain et vassal, maître et compagnon. (...) Le rapport apparaît donc dans sa pureté comme simple rapport de production ; rapport purement économique. » (Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, éd. Sociales, pp.138-139). Si l'approche de Mezzadra semble au premier abord reprendre une thèse classique, en fait, sous le couvert du concept de « modernité » s'opère une inversion. Dans le paragraphe précédent, il écrivait : « Le statut du travail (le travail libre tel qu'imaginé et conçu par la doctrine juridique de la liberté de contrat) est rattaché depuis les premiers jours de la République à l'idée de citoyenneté, à la reconnaissance du citoyen adulte à part entière. ». Même en en restant au niveau où se situe l'auteur, c'est faux. Il faut attendre la fin du XIX^e et même les débuts du XX^e siècle pour qu'apparaisse un droit s'attachant au statut du travail, jusque là il ne s'agit que de contrat entre des personnes, il ne s'agit pas à proprement parler d'un statut du travail (cf. Jacques Le Goff, *Du silence à la parole, Droit du travail, société, Etat - 1830-*

1985, éd La Digitale). Dans la pensée décoloniale, intrinsèquement idéaliste, c'est toujours le discours sur les faits qui domine, les faits n'étant que leurs discours, en outre, ici, le discours premier est celui de la citoyenneté, c'est de lui que découlerait le second discours, celui du travail libre. C'est méthodologiquement suspect et historiquement faux. Non seulement la réalité du travail libre et de ses contrats apparaît bien avant le discours de la citoyenneté, mais encore l'idéologie du libre contrat de travail apparaît avant celle du citoyen. La critique décoloniale – ou postcoloniale – de la « modernité » se légitime par la primauté du discours sur le fait si ce n'est même par la réduction du fait au discours, dans cette démarche la figure abstraite de l'individu doit être dominante, doit être le « fait » premier. Il faudrait tordre le cou à l'économisme (« économicisme » même) car la coupure du monde se doit d'être symbolique pour se définir d'un côté comme l'engendrement du *citoyen* et, de l'autre, comme celui du « *sujet colonial* » : les deux figures antithétiques mais conjointement tutélaires de la « modernité » par lesquels seraient fondés l'exploitation et les processus économiques. Si le travailleur libre était la figure première, cela signifierait que le capitalisme et la « modernité » seraient antérieurs à la coupure coloniale qui en deviendrait une conséquence.

Donc, il nous faut le travailleur libre, par définition citoyen et sujet de droit, cela sera la définition du travail salarié. La « preuve » de cette définition est alors apportée quand le concept enfin s'incarne, quand il se réalise enfin et trouve sa vérité : « Le couple citoyen-travailleur a dominé le monde après la Seconde Guerre mondiale durant l'âge d'or des villes industrielles américaines telles que Flint et Michigan ». On ne sait pas si les ouvriers noirs de Chrysler seraient d'accord, mais là n'est pas la question. Si l'on a bien compris : l'ouvrier immigré exclu de la citoyenneté, le travailleur sans papiers et non déclaré (donc sans contrat) vendent leur force de travail, travaillent, touchent un salaire, mais ne sont pas des travailleurs salariés.

Les modalités d'existence d'une fraction du salariat durant la période « fordiste » deviennent la définition du travail salarié dans la mesure même où ces modalités ne seraient que la réalisation accomplie de ce qu'était originellement le travail libre. Laissons de côté que la période « fordiste » a connu une très grande diversité et hiérarchie de statuts dans le travail salarié (femmes, immigrés, travail dans les colonies, etc.). Jamais personne (et Marx encore moins) n'a défini le travail salarié comme « stable », « protégé », etc. Il s'agit de se créer un concept repoussoir pour pouvoir passer sa marchandise : le « travail salarié » ainsi défini devient une « figuration imaginaire de l'Europe ». Le travail salarié s'est toujours accompagné de toutes sortes de contraintes non strictement économiques sans lesquelles les rapports de production, le renouvellement du face à face du travailleur libre et du capital ne se reproduirait pas. Mezzadra découvre ensuite que le travail salarié n'est pas le fruit d'un « libre contrat », ce que Marx n'avait pas cessé d'écrire, le définissant comme un rapport social d'échange formel qui met en relation des classes. Cette découverte permet dans un premier temps de dire en substance : votre salariat européen n'est pas le salariat et dans un deuxième temps, puisque le salariat est

contrainte, ce qui compte c'est l'appropriation du travail et / ou du travailleur (retour à la submersion du concept de force de travail).

Travail salarié et « fordisme » ayant été, au moins au niveau européen, identifiés, la crise du fordisme va ouvrir de nouveaux horizons. « La crise du fordisme a rapidement produit à l'intérieur des anciens territoires métropolitains l'hétérogénéité radicale des relations de travail qui longtemps caractérisaient le monde colonial, ouvrant ainsi un espace à l'intérieur duquel il y a un sens à parler de capitalisme postcolonial. (...) Hétérogénéité profonde des relations de travail qui traversent la composition du travail vivant » (Mezzadra). Il est vrai qu'à partir de la fin des années 1970, l'hétérogénéité dans les formes du salariat devient la règle ; mais est-ce un transfert dans les métropoles de ce qui existait dans les territoires coloniaux ? C'est une création nouvelle à partir de la crise du fordisme et de la restructuration mondiale du rapport d'exploitation. Quoi qu'il en soit cela demeure une hétérogénéité à l'intérieur du travail salarié et à partir de lui. Tout ce qui est stage, intérim, période de chômage, travail non payé, achat global de la force de travail (voir supra), doit être compris dans le cadre théorique d'une part de l'achat de la force de travail globale faisant face au capital et, d'autre part, de la vente de la force de travail sur une vie dont dépend sa valeur journalière (sur ce dernier point rarement pris en compte, cf. Marx, *Le Capital*, Livre I, chapitre X, *La journée de travail*, 1 *Limite de la journée de travail*, éd. Sociales, t.1, pp.229-230).

Quels sont alors, dans le mode de production capitaliste issu de la restructuration des années 1970, la nature, la signification et le statut de cette hétérogénéité dans la mesure où nous la comprenons comme interne au rapport du capital au travail salarié.

Une classe ouvrière mondiale

Nous allons reprendre ici les grandes lignes d'un texte important publié par la revue allemande *Wildcat* (n°98, été 2015).

A la fin des années 1970, la classe ouvrière était à l'apogée de sa puissance. Les luttes imposaient de meilleures conditions pour tout le monde, le retournement de situation se produit au tournant des années 1970-1980 : montée en puissance des « Chicago Boys », défaite de la grande grève chez Fiat, défaites des luttes en Iran et en Turquie, écrasement des mineurs anglais en 1985. Partout en Occident, flexibilisation, précarisation et délocalisation lamentent l'identité ouvrière, et les programmes d'ajustement du FMI écrasent le « tiers-monde ». En 1989, le socialisme réel s'effondre en même temps que se délitent les grandes organisations du mouvement ouvrier. Les années 1990 sont en Europe une décennie de défaites. Cependant, « des luttes radicales semblaient se dérouler dans les "pays du sud" et les campagnes, plutôt que dans les usines » : au Brésil, la longue lutte des ouvriers de la canne à sucre et du soja (les « *boias*

frias) en 1984, les grandes grèves dans l'automobile à Belo Horizonte et Sao Paulo dès la fin des années 1970 (voir Reeves, *Exotisme s'abstenir*, éd. Spartacus). Les années 1990, sont un moment où se multiplient les tensions sociales, les grèves et les affrontements en Chine et en Asie du sud-est. Enfin, quoi que l'on en pense, le « Mouvement altermondialiste » émerge avec l'EZLN du sous-commandant Marcos en 1995 et se conjugue avec les mouvements d'action directe de Seattle en 1999 puis à Gênes en 2001. A partir de 2004, de grandes vagues de grèves frappent à nouveau la Chine et l'ensemble de l'Asie orientale, atteignant leur apogée entre 2008 et 2010, comme en Turquie et en Iran.

On en arrive alors à l'idée centrale du texte de *Wildcat* : « *L'émergence d'une classe ouvrière mondiale* ». « Ce processus est-il une première étape de la constitution d'une classe privée de moyens de subsistance, qui sera suivie par une deuxième étape où les prolétaires sans terre deviendront des travailleurs salariés ? (...) Ou, un nouvel univers fondé sur des rapports d'exploitation différents est-il en train de naître ? Quelles sont les conséquences pour le développement des luttes ? (...) Les capitalistes individuels veulent que les coûts de reproduction de leurs travailleurs restent bas, ils sont donc intéressés par une "*semi prolétarianisation*" (souligné par nous) : une économie domestique fondée sur des revenus provenant de différentes sources et une économie de subsistance ou reposant sur le travail à domicile. Au contraire, ce sont plutôt les prolétaires qui souhaitent une prolétarianisation complète. (...) *Dans les années 1990, presque du jour au lendemain, la force de travail disponible a doublé* » (souligné par nous). (...) La prolétarianisation se déroule à un rythme beaucoup plus rapide que celui que peut absorber l'économie mondiale (d'où diverses formes d'organisation de survie ou d'assistance à la limite de la survie des surnuméraires mondiaux, mais qui sont un produit direct de la prolétarianisation, nda) ». *Wildcat* poursuit : « Dans le processus mondial de prolétarianisation, le travail "mobile" ou le "travail migrant" est devenu la forme la plus générale du travail, tant dans la forme des migrations vers un autre pays (par ex l'UE) que dans les migrations internes (Chine) ». Cela entraînant de nouvelles formes de racialisation ou de xénophobie, de discriminations internes, légalisées comme en Chine ou non comme en Inde⁵⁵.

« Classe ouvrière mondiale », cela signifie que l'on ne peut plus *intégrer la classe ouvrière dans l'Etat* : « L'Etat providence avait transformé les prolétaires en citoyens. (...) Aujourd'hui, dans presque tous les pays industrialisés, il existe des classes ouvrières multinationales qui n'entretiennent pas des liens profonds avec l'Etat sous la domination duquel ils vivent – tandis que les travailleurs "locaux" et "naturalisés", ainsi que les classes moyennes en voie de déchéance s'accrochent à l'Etat et exigent de lui une protection spéciale ». Ajoutons : y compris contre cette classe ouvrière multinationale.

⁵⁵ Le phénomène de racialisation interne n'est pas réservé aux pays « exotiques » : les Andalous en Catalogne, les « terroni » en Italie. Lors d'un match de la Coupe d'Europe des clubs champions, les supporters milanais traitaient les Marseillais de « Napolitains ».

Enfin, *Wildcat* insiste sur le fait que « les liens les plus évidents entre les prolétaires de tous les pays sont entretenus par les migrants (...) apportant avec eux leurs expériences de lutte et de la façon de s'organiser. » En Allemagne, ils sont souvent devenus une « avant-garde »⁵⁶. En Asie et au-delà, des travailleurs ont prouvé leurs capacités extraordinaires à organiser leurs luttes et les coordonner au-delà des frontières.

En résumé : classe ouvrière mondiale et formes d'activités et de reproduction diverses liées à la semi-prolétarisation et à l'excédent de force de travail libérée vont de pair à l'intérieur du travail salarié.

La nouveauté réside dans le fait qu'il ne s'agit plus d'articulation entre le mode de production capitaliste et d'autres modes de production, même si ceux-ci n'avaient de signification que par rapport au premier, mais de *la diffusion hiérarchique globale du mode de production capitaliste existant mondialement comme une totalité*. Le cycle mondial du capital ne peut plus se décrire comme articulation mais plutôt comme diffusion. On ne peut plus également parler d'enclaves ou de développement par enclaves, dans la mesure où, dans une société duelle, avec les économies souterraines, les ghettos ou les ethnies, c'est toute la société qui fonctionne pour et par ces enclaves, même si ce n'est que pour rembourser quelque projet pharaonique improductif.

Dans cette situation de dépassement des intégrations nationales et régionales, la reproduction du capital qui se bouclait plus ou moins sur une aire délimitée perd ce cadre de références et de cohérence. L'Etat en assurait la cohérence en ce qu'il émane du pôle dominant (celui qui subsume l'autre) de l'implication réciproque entre prolétariat et capital, il était le garant de cette implication réciproque, c'était ce que l'on appelait assurer le « compromis social ». Le principe fondamental, conceptuel, de cette perte de cohérence réside dans *la scission entre le procès de valorisation du capital et la reproduction de la force de travail*. Les notions d'économies parallèles ou souterraines sont bien superficielles en ce qu'elles ne font que renvoyer au caractère légal de l'activité (déclarée ou non), à sa taille ou à son marché immédiat, elles ne rendent pas compte des racines de cette « souterranéité », et du caractère beaucoup plus global du phénomène.

La valorisation du capital s'échappe « par le haut » en fractions ou segments du cycle mondial global du capital, au niveau des investissements, du procès productif, des emprunts, du marché, de la circulation de la plus-value, de la péréquation du profit, du cadre concurrentiel.

La reproduction de la force de travail s'échappe « par le bas » : autosubsistance, solidarités locales, économies parallèles, ce qui retravaille d'anciennes cohésions sociales parfois en conférant au domaine religieux de nouvelles significations d'être-ensemble. Parallèlement, le cadre national central et le rôle de l'Etat se délitent et se réarrangent. Ce dont il s'agit c'est de *séparer d'une part reproduction et circulation du capital et d'autre part*

⁵⁶ Le cas allemand est difficile à généraliser.

reproduction et circulation de la force de travail. Il est vrai que cette mondialisation du capital est entrée en crise. Nous étions entrés dans un monde capitaliste étrange dans lequel plus les modes de reproduction de la force de travail semblaient s'éloigner des « règles théoriques » de la subsomption réelle, plus le mode de production devenait totalement et partout *spécifiquement capitaliste*. Dans un tel « nouvel ordre mondial », la question de la distinction entre opération de guerre et opération de police n'avait plus un grand intérêt. C'est ce qu'était ce « nouvel ordre mondial qui est maintenant (2018) partout bousculé sans que l'on puisse deviner les lignes de recomposition. Cependant, sans présager de l'avenir, ce qui est encore certain c'est que le travail salarié n'est pas un « unique segment du travail dépendant ».

Avec une telle théorie de « l'unification de l'exploitation » et de la « pluralisation du capital », l'intelligentsia décoloniale, dans un processus analogue mais au contenu tout à fait différent à celui qu'avait impulsé la petite bourgeoisie révolutionnaire des luttes de libération nationale des années 1950-1960, peut prétendre s'ériger en représentant de *l'ensemble* des masses opprimées qu'elle a précisément construit comme un ensemble indistinct malgré son tropisme de la diversité et dont les « communautés » résistant « encore et toujours » sont érigées en paradigme. Il ne s'agit plus tant de « prendre le maquis » mais surtout de se voir concéder la situation d'interlocuteur dans les modalités actuelles de la mondialisation et surtout dans les nouvelles formes qu'elle peut être amenée à prendre. Ils se situent dans la perspective d'affrontements politiques comme ils l'annoncent eux-mêmes.

La pensée décoloniale est la pourvoyeuse d'un « Grand Récit » donnant une aura universelle au basculement culturel des années 1980 et à la poursuite de ses conséquences dans le présent jusqu'à l'essentialisation des segmentations et constructions raciales. Mais, au travers des réalités sociales et des productions idéologiques sous lesquelles ces réalités deviennent des pratiques, c'est toujours la même question qui revient sous des formes sans cesse renouvelées.

Citons à nouveau la question que nous considérons comme insoluble en l'absence de l'abolition de ses termes, que formalisait Bouamama : « L'étude des mouvements revendicatifs de l'immigration de ces trois dernières décennies souligne à juste titre une double caractéristique de cette dynamique militante : l'affirmation permanente de la nécessité de l'autonomie (politique, économique, idéologique et organisationnelle) et la difficulté à en dessiner les contours et les définitions. Nous aurions tort cependant, à notre sens, de percevoir cette contradiction comme une insuffisance des associations et des militants qui ont marqué cette histoire militante. Si contradiction il y a, elle se situe dans le réel social. Il s'agit d'une *contradiction objective reflétant la contradiction vivante qu'est l'immigration* (souligné par nous). D'une part et en dépit de certains discours idéologiques dominants, l'immigration et ses enfants font partie de la classe ouvrière et même de ses parties les plus exploitées et dominées. D'autre part et en

dépit des analyses essentialistes de la classe ouvrière, elle n'est pas à n'importe quelle place au sein de la classe ouvrière et des milieux populaires. La première caractéristique pousse à participer aux mouvements sociaux globaux avec comme dérive potentielle la dilution des questions spécifiques, des inégalités concrètes qui nous séparent encore du reste de notre classe sociale ou de notre milieu social. La seconde caractéristique nous oriente vers une mise en avant de nos oppressions spécifiques avec comme dérive potentielle l'isolement et l'impossibilité de construire les rapports de forces nécessaires. On voit à l'œuvre, dans les initiatives et les luttes, des moments insistants tantôt sur l'une des caractéristiques, tantôt sur l'autre. Il n'y a donc aucune solution toute faite à la question de l'autonomie, aucune recette possible qui fasse fi de cette *contradiction objective* (souligné par nous) qui est celle de notre être social.» (*Extrême-gauche et luttes de l'immigration postcoloniale*, dans *Histoire politique des immigrations (post)coloniales*, collectif sous-dir Ahmed Boubeker, éd. Amsterdam, p.248).

AUTONOMIE / UNITE ; MIXITE / NON-MIXITE ; INTERSECTIONNALITE

Cette contradiction objective entre autonomie et unité est une question qui taraude la lutte de classe durant toute la période programmatique. Question insoluble dans le programmatisme car elle oppose des termes à la fois réciproquement nécessaires et mutuellement exclusifs quant à la nature du processus révolutionnaire. Ce dernier est d'une part la montée en puissance de la classe qui doit rassembler en une seule communauté tous les ouvriers, d'autre part cette montée en puissance, marchepied de son érection en classe dominante, se confond avec le développement du capital. Il s'ensuit du deuxième terme que les droits sociaux, les droits politiques, la reconnaissance antagonique du travail comme moment nécessaire de l'accumulation du capital et de la montée en puissance, épousent toutes les distinctions que représentent l'Etat et la Nation et toutes les segmentations du marché du travail, ce qui contredit le premier terme.

La classe ouvrière n'est jamais « une »

Les apories et les croyances du programmatisme

Dans un texte daté du 31 octobre 1914, Trotski expose cette aporie dans laquelle le programmatisme est enfermé: « S'ouvrit alors (après l'échec de 1848, nda) une ère d'intense développement capitaliste *sur la base d'un gouvernement national* (souligné par nous). Pour les mouvements ouvriers anglais, ce fut l'époque d'une lente concentration des forces, de construction et d'un "possibilisme" politique. En Angleterre, le temps tumultueux du "Chartisme", éveil révolutionnaire de la conscience du travailleur britannique, finit dix ans avant l'apparition de l'Internationale. L'annulation des taxes sur le blé, faisant de l'Angleterre l'usine du monde, l'introduction de la journée de dix heures (1847), l'augmentation de l'émigration des Irlandais vers l'Amérique et enfin l'extension du droit de vote aux ouvriers des villes (1867), toutes ces conditions réunies améliorant les existences des couches supérieures du prolétariat amenèrent ce dernier au pacifique "Trade-Union". L'époque du "possibilisme", c'est-à-dire une adaptation consciente et planifiée aux formes économiques et gouvernementales du capitalisme national, s'ouvrit aux prolétaires anglais avant même l'apparition de l'Internationale, vingt ans plus tôt qu'aux travailleurs continentaux. Si les grands "Trade-Unions" s'affilièrent, au début, à l'Internationale, c'est qu'elles pensaient mieux se défendre contre *l'importation de "briseurs de grèves" venus d'Europe* (souligné par nous). » (Trotski, *La guerre et l'Internationale*). En 1916, Lénine renchérit: « Sur la base économique indiquée, les institutions politiques du capitalisme moderne: la presse, le Parlement, les syndicats, les congrès, etc., ont créé à l'intention des ouvriers réformistes et patriotes, respectueux et bien sages, des privilèges et des aumônes politiques correspondant aux privilèges et aux aumônes économiques. » (Lénine, *L'impérialisme et la scission du socialisme*, Œuvres complètes, t.23, p.129).

En France, l'histoire politique et économique du capitalisme (voir plus haut la précocité et la particularité de l'immigration de travail en France) a cristallisé plus nettement qu'ailleurs les clivages internes à la classe ouvrière sur les catégories politiques et institutionnelles de la nation et de la citoyenneté. « Dans la plupart des autres pays, les divisions régionales, religieuses, corporatistes se sont maintenues jusqu'au XX^e siècle (contrairement à la situation française où tout cela est démantelé lors de la Révolution, nda). Elles ont donc pu être mobilisées par les *citoyens* (souligné par nous) en lutte, pour défendre leurs intérêts particuliers. Dans le cas français, le "matériel" mis à la disposition des individus pour nommer leurs différences et nourrir leur sentiment d'appartenance collective a été très tôt limité à deux grands registres : la lutte des classes (patrons/ouvriers) et le clivage national/étranger. » (Gérard Noiriel, *le Monde diplomatique*, janvier 2002.) L'identité ouvrière s'est politiquement constituée en France dans ce double clivage : contre les patrons, bien sûr, *et* dans la distinction d'avec l'étranger. De la troisième République jusqu'aux années 1970, la constitution et la reconnaissance d'une identité ouvrière d'un côté et, de l'autre, l'exclusion des immigrants étrangers sont *les deux faces d'une même pièce*. Depuis la III^e République à la fin du XIX^e siècle jusqu'à la crise / restructuration des années 1970, l'Etat et la loi sont les acteurs centraux du clivage à l'intérieur de cette dualité. Cette intégration de la classe ouvrière dans l'Etat-nation ne fut pas que politique, progressivement le simple fait d'appartenir à l'Etat a permis d'obtenir des droits sociaux et c'est alors que le développement de l'immigration fut une conséquence de cette démocratisation. « Jusqu'à la fin du second Empire, la ligne de fracture fondamentale était d'ordre sociologique, opposant le monde des notables aux classes laborieuses et dangereuses. Ces dernières n'avaient pratiquement aucun droit ; le fait que leurs membres soient " français " ou " étrangers " était donc sans importance. Mais à partir du moment où le peuple dispose de droits politiques et sociaux, il devient nécessaire d'établir une discrimination radicale entre ceux qui appartiennent à l'Etat français et les autres. L'étranger est alors défini de façon négative. C'est celui qui ne possède pas les droits consentis aux nationaux. (...). Dès la fin du XIX^e siècle, l'immigration de masse va permettre d'exploiter toutes les potentialités offertes par ce clivage. Les capacités de résistance accordées aux classes populaires par la III^e République ne permettant pas à la grande industrie de trouver sur place toute la main-d'œuvre nécessaire, il a fallu pour constituer le prolétariat de mineurs, de manœuvres, d'ouvriers agricoles et de bonnes à tout faire dont le pays avait besoin, "fabriquer" une population privée des droits sociaux accordés aux nationaux et n'ayant pas la possibilité de protester collectivement contre le sort qui lui était fait. Des vignobles du Roussillon aux hauts-fourneaux de Moselle, le patronat va alors chercher de la main-d'œuvre en

Italie, en Pologne et dans les colonies. (...). En interdisant aux étrangers de travailler en France sans une autorisation officielle, l'Etat républicain s'est donné les moyens de réguler les flux migratoires, d'interdire l'entrée des immigrants sur son territoire en période de récession, de canaliser les flux vers les secteurs déficitaires, de limiter la concurrence dans les branches prisées par les nationaux. Au cours de la même période, ce dispositif a été renforcé par une multitude de mesures destinées à élargir la "fonction publique", de façon à multiplier le nombre des emplois réservés aux Français. "(*ibid.*).

Si l'analyse de Noiriel est passionnante, elle laisse cependant de côté d'une part les formes particulières de mobilisation de la main-d'œuvre féminine et, d'autre part, le fait que ce qu'il appelle « l'intégration des classes populaires » n'est pas qu'un phénomène institutionnel, mais politique (dans un sens plus large qu'institutionnel), social et économique. Cette intégration est en fait un rapport de classes entre le capital et le travail dont l'origine ne se trouve pas dans des clivages institutionnels. La formation et la confirmation d'une identité ouvrière à l'intérieur de la reproduction du capital passe par une succession de lois sociales reconnaissant la « collectivité ouvrière », reconnaissance qui s'achevant dans le rapport à l'Etat devient une « collectivité ouvrière nationale ». L'action politique et syndicale et, tout simplement, les luttes quotidiennes ont régulièrement subverti ce clivage non sans affrontements internes. C'est, paradoxalement, la formation et l'existence d'une identité ouvrière (à la fois mécanisme d'exclusion et lieu d'assimilation) qui permet cette subversion. Aujourd'hui la disparition d'une identité ouvrière laisse en revanche *le clivage institutionnel à nu*, de lui seul dépend l'« intégration » et la reconnaissance : les sans-papiers n'ont eu droit de la part du mouvement ouvrier qu'à un furtif coup de chapeau et parfois même à l'hostilité des immigrés anciens⁵⁷. Le grand maître de ce clivage c'est l'Etat, c'est à lui que l'on s'adresse, c'est de lui que l'on attend tout, cette longue histoire a structuré en France l'identité ouvrière sur le socle du clivage national/étranger (tout en permettant régulièrement la subversion de ce clivage dans le cadre de cette identité) dont l'Etat était le maître d'œuvre et le garant ultime. Le clivage institutionnel mis à nu, c'est comme on l'a vu le passage du travailleur immigré à l'immigré essentialisé dans sa culture au tournant des années 1970-1980.

Il serait tentant de pouvoir se référer à une classe ouvrière « une » avant les lois sociales et l'intervention de l'Etat sous la Troisième république, mais déjà, se référant à l'époque de la Première internationale, le communard Jules Andrieu pouvait écrire, s'adressant à des politiciens de la bourgeoisie ces lignes qui laissent songeur :

⁵⁷ Comme on l'a montré, à l'exception de la création de « Comités sans papiers » à l'intérieur de la CGT, ce qui n'est pas allé sans conflits avec la direction confédérale, ou de l'action de la CNT. La Bourse du travail de Paris a été occupée pendant quatorze mois en 2008-2009 par la Coordination Parisienne des Travailleurs sans papiers. « Donc, tout ce qui concerne les migrants est une question très controversée dans le mouvement syndical, y compris la CGT. » (*Ni Patrie, ni frontières*, n° 54-55, février 2016, p.315)

« Si vous êtes de vrais, d'intelligents conservateurs, faites des vœux pour que l'Association internationale des travailleurs enlace l'Europe d'un réseau solide. Car là où une règle, une organisation, une tactique existent, un ordre quelconque préside à la Révolution ; une limite est posée à ses excès, pour parler votre langage. Dans le mien, je dis qu'elle ne sort pas autant de son lit, qu'elle ne déborde pas autant de sa cause, de la justice. Faites des vœux pour l'Internationale, si vous voulez que se fasse, avec le moins de dégâts possibles, l'inévitable chute de l'ordre de choses que vos pères vous ont passé en si lamentable état et que votre indécision, cruelle pour tout le monde, a encore empiré. Car derrière le prolétariat qui a un nom, une famille, des traditions, il y a *le prolétariat hors classe, hors rang, hors travail, qui n'a ni nom, ni famille, ni traditions* (souligné par nous) ». (*Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris de 1871*, éd. Spartacus, p. 186). Ce « prolétariat sans nom, sans famille ni traditions » ce sont les Belges, les Allemands ou les migrants intérieurs, savoyards, ardéchois ou bretons, les « chemineaux », pas mieux intégrés à la classe ouvrière qui a un nom, une famille et des traditions que les étrangers.

Cinquante ans plus tard, Kautsky fait écho à Andrieu : « Le prolétariat dans son essence n'est pas un. Nous avons déjà dit qu'il se divise en deux couches : l'une est tellement favorisée par les conditions économiques et sociales et par la législation qu'elle forme des organisations puissantes et se trouve en mesure de défendre efficacement ses intérêts ; elle constitue la partie ascendante du prolétariat, son aristocratie, qui sait résister victorieusement aux tendances du capitalisme, et même avec tant de succès que la lutte contre le capitalisme n'est plus pour elle une lutte contre la misère, mais une lutte pour le pouvoir. A côté de ses troupes bien disciplinées, aptes au combat, instruites, il y a la grande armée de ceux qui se trouvent placés dans des conditions tellement défavorables qu'ils ne sont même pas encore en mesure de s'organiser et de vaincre les tendances oppressives du capitalisme. Ils restent dans la misère et s'y enlisent toujours plus profondément. » (cité par Boukharine dans *Rapport sur la question du programme*, 4^e congrès de l'Internationale, 1922).

Qu'on lise Lénine, Kautsky, Engels, Trotski, Andrieu ou Noiriel, que cela soit pour critiquer une insuffisance révolutionnaire ou au contraire pour faire l'éloge de cette fraction « responsable » de la classe, on voit que jamais la classe n'est « une » et que toujours derrière les divisions il y a les institutions, la citoyenneté, la législation, l'Etat et la Nation, parce que c'est cela la montée en puissance de la classe prélude à sa prise du pouvoir. Les fractures ne se confondent pas avec le clivage national/étranger mais toutes y renvoient.

L'identité ouvrière fut une fragile construction sociale, politique et idéologique qui subsumait ces divisions en les occultant. Toute l'histoire du mouvement ouvrier

témoigne du fait que jamais la question n'est résolue. Même dans le meilleur des cas, comme les grèves dans les tuileries marseillaises au début du XX^e siècle (voir Mourlane et Regnard, *Empreintes italiennes, Marseille et sa région*, éd. Lieux dits), la lutte contre la fermeture de Citroën Aulnay (voir le film *Comme des lions*), les grèves sauvages dans l'industrie automobile aux débuts des années 1970 dans la région de Détroit (voir Georgakas et Surkin, *Détroit, pas d'accord pour crever*, éd. Agone), la formation de la *Rainbow Coalition* (alliance des noirs des *Black Panthers* ; des blancs des *Young Patriots* – jeunes migrants des Appalaches - ; des Porto Ricains des *Young Lords*) à Chicago en 1968 et bien d'autres, jamais ces distinctions ne disparaissent totalement dans le cours de la lutte et dans son issue pour les divers protagonistes (voir plus haut à propos des thèses de Laure Pitti sur les grèves ouvrières des années 1970). Le dernier exemple en a été l'absence des prolétaires précarisés, souvent racisés, lors du mouvement contre la « loi travail » en France au printemps 2016.

Au niveau organisationnel, le problème est constant. Des années 1920 jusque dans les années 1960, l'histoire des organisations ouvrières noires en France par exemple est celle d'un perpétuel va-et-vient entre organisations indépendantes, fusions avec les syndicats majoritaires ou le Parti communiste, scissions, négociations, réunifications (voir Pap Ndiaye, *La condition noire*, éd. Folio, pp. 358 à 376). Réduire la question du dilemme unité / autonomie (ou comme nous le verrons plus loin « mixité » / « non-mixité ») à celle entre classe et interclassisme est factuellement totalement irréel et fantaisiste, ne serait-ce que parce que la question se pose avant tout à l'intérieur de la classe ouvrière, et en outre relève de toute une gamme de présupposés idéologiques comme le « communautarisme » dont nous parlerons.

La question se pose dès la « Première internationale » à propos de l'organisation autonome des ouvriers irlandais au sein de l'organisation, à laquelle Marx et Engels sont favorables au nom de leur situation spécifique due autant à leur position sur le marché du travail anglais qu'à la domination coloniale de l'Irlande par l'Angleterre. Auparavant, c'est l'ensemble de la classe ouvrière anglaise que fustigeait Engels : « En réalité, le prolétariat anglais s'embourgeoise de plus en plus, et il semble bien que cette nation, bourgeoise entre toutes, veuille en arriver à avoir, à côté de sa bourgeoisie, une aristocratie bourgeoise et un prolétariat bourgeois. Evidemment, de la part d'une nation qui exploite l'univers entier c'est jusqu'à un certain point, logique. » (Lettre à Marx du 7 octobre 1858). Dans une lettre à Kautsky (12 septembre 1882), le même écrit : « Les ouvriers jouissent en toute tranquillité avec les bourgeois du monopole colonial de l'Angleterre et de son monopole sur le marché mondial. ». On a vu que Kautsky saura s'en souvenir pour faire (à l'inverse de l'appréciation d'Engels) de *ces ouvriers là* les représentants de la révolution. Au contraire pour Lénine : « Les capitalistes *peuvent* sacrifier une parcelle (et même assez grande) de ce surprofit pour corrompre *leurs* ouvriers, créer quelque chose comme une alliance (...), une alliance des ouvriers d'une nation donnée avec leurs capitalistes contre les autres pays. » (*op.cit.*, p.126). La lutte des classes dans les pays

centraux est alors subordonnée à une autre contradiction : « D'une part, la tendance de la bourgeoisie et des opportunistes à transformer une poignée de très riches nations privilégiées en parasite "à perpétuité" vivant sur le corps du reste de l'humanité, à "s'endormir sur les lauriers" de l'exploitation des Noirs, des Indiens, etc., en les maintenant dans la soumission à l'aide du militarisme moderne pourvu d'un excellent matériel d'extermination. D'autre part, la tendance des *masses*, opprimées plus que par le passé et subissant toutes les affres des guerres impérialistes, à secouer ce joug, à jeter bas la bourgeoisie. C'est dans la lutte entre ces deux tendances que se déroulera désormais inéluctablement l'histoire du mouvement ouvrier. » (*idem*, p.128).

Comme dans toute théorie de l'impérialisme, Lénine et Engels avant lui semblent oublier que si la Grande-Bretagne peut être cette puissance projetée dans le monde, elle le doit d'abord à l'exploitation de sa propre classe ouvrière, si son niveau de vie est plus élevé que celle du fellah égyptien ou du coolie indien c'est parce que son taux d'exploitation l'est aussi, même si sa misère l'est moins.

Malgré tout cela et à cause de tout cela, durant toute la période du programmatisme, l'unité de la classe est un *a priori* incontournable de la révolution et doit être affirmée comme inéluctable : « Le prolétariat est un produit du capitalisme, du capitalisme mondial et pas seulement européen, pas seulement impérialiste. A l'échelle mondiale, que ce soit cinquante ans plus tôt ou cinquante ans plus tard, - à cette échelle, c'est une question de détails, - il est bien évident que le prolétariat sera uni, et qu'en son sein la démocratie révolutionnaire vaincra inéluctablement. » (*idem*, p.122). Lénine est aussi un croyant de la gravité et de la pesanteur.

La classe ouvrière et ses « parias »

Dès le XIXe siècle et parfois même avant, cet « univers entier » dont la Grande-Bretagne a le monopole n'était pas seulement extérieur aux frontières de l'Angleterre, ils étaient là, « au cœur de la bête » comme disait Guevara : descendants d'esclaves africains-américains et caribéens, paysans irlandais, matelots indiens (les fameux « lascars »), domestiques et marins africains et asiatiques, migrants juifs, etc. Cependant : « Du moment où les élites anglaises ont appris l'art de gouverner de manière plus consensuelle, au milieu de l'ère victorienne, jusqu'à la consolidation de l'Etat-providence bipartiste dans les années 1940-1950, une série d'importantes réformes sociales et politiques – telles que l'élargissement progressif du droit de vote (aux hommes de la classe ouvrière) et des droits syndicaux assortis de la création des assurances en cas de chômage – permit l'incorporation de franges toujours plus larges de la classe ouvrière

au sein de la nation imaginée, en faisant de ces travailleurs des membres actifs de l'état impérial. Le racisme – qui a pu prendre de multiples formes – a accompagné ce processus d'intégration de la classe ouvrière. » (Satnam Virdee, *Politique des parias, sur la racialisation de la classe ouvrière anglaise*, sur le site « Des Nouvelles du Front ». Virdee est l'auteur de *Racism, Class and the racialized outsider*, non traduit). Ce que nous disions plus haut à propos des catégories de nation et d'Etat comme intrinsèques à la constitution historique de la classe ouvrière nous empêche de considérer comme une simple manœuvre idéologique (au sens vulgaire) ce que dit Virdee de cette période d'après guerre : « Si l'on adopte une perspective aveugle aux questions de race, alors on perçoit les années 1940 et 1950 comme un moment de progrès exceptionnel pour la classe ouvrière. Mais dès l'instant où l'on s'intéresse à ces mêmes années en prenant le point de vue des travailleurs immigrés venus du sous-continent indien ou des Caraïbes, ce n'est pas l'esprit de solidarité, de collectivisme et d'engagement dans la justice sociale qui ressortira, mais le racisme systémique qui traverse une grande partie de la société britannique, un racisme qui a contribué à reléguer l'immense majorité de ces migrants et de leurs descendants nés britanniques en bas de la structure de classe, et ce pour deux générations. (...) Cette racialisation du nationalisme britannique n'était certes pas nouvelle, mais ce qui distingue la période d'après guerre, c'est la convergence entre l'Etat britannique, les employeurs et les travailleurs, qui partagent désormais le même nationalisme britannique fondé sur une allégeance commune à la blancheur. » (*op. cit.*)

Dès les années 1850-1860, l'inclusion de la partie de la classe ouvrière considérée comme "respectable", celle entre autres des ouvriers qualifiés, allait de pair avec le renforcement d'un racisme qui prenait pour cible les catholiques irlandais. « A chaque fois que les frontières de la nation furent redessinées pour y inclure davantage de membres de la classe ouvrière, cela était accompagné et légitimé par un nationalisme racisé qui excluait les derniers arrivés » (*idem*).

La segmentation raciale et les pratiques racistes sont inhérentes à l'existence même de la classe ouvrière, nous verrons plus loin quelles sont les catégories du mode de production capitaliste qui entrent en jeu pour produire cela. Si l'on considère qu'il ne s'agit là que d'une manœuvre de division impulsée par la classe dominante, on laisse alors de côté deux choses : tout d'abord, factuellement, l'adhésion et même l'initiative souvent spontanées de grandes fractions de la classe ouvrière à ces pratiques ; ensuite, théoriquement, le fait que la classe ouvrière existe dans les catégories du mode de production capitaliste et que celles-ci agissent *de l'intérieur* et non comme des forces ou des formes venant s'appliquer sur une classe qui leur serait un objet extérieur. C'est pour cela qu'une alternative catégorique entre organisations et/ou pratiques autonomes de certains fractions de la classe et recherche de l'unité de la classe n'en est pas une. Les deux termes se reproduisent et s'opposent sans cesse de façon mouvante. Il faut se garder en outre de ne considérer comme organisations et pratiques autonomes et « fractionnelles » que celles provenant des couches les plus précaires et/ou les plus racisées de la classe ouvrière.

L'histoire du syndicalisme dans tous les pays capitalistes centraux amène à également considérer comme autonome et fractionnelle une large partie des pratiques du prolétariat « autochtone ». David Roediger dans *Marxisme et théorie de la race : états des lieux* (sur le net) rappelle que dans les années 1940, il ne fallait pas que les afro-américains soient représentés dans les comités syndicaux parce qu'ils agiraient sur la base de leur propre intérêts raciaux, contrairement aux blancs affirmait-on : apparemment, les hommes blancs n'appartenaient à aucune « race », comme les Anglais de la Première internationale.

Virdee, dans le texte cité, évoque quelques épisodes de luttes ouvrières en Grande-Bretagne éclairant *l'aspect récurrent, mouvant et insoluble de la relation entre autonomie et unité dans le cadre du programmatisme*. En 1888, à Londres, des grèves dures secouent les manufactures d'allumettes, la production de gaz et les docks. Ces grèves sont essentiellement le fait de migrants juifs venus de Russie et d'Europe de l'Est, ils cherchent à s'auto-organiser en syndicats. Ben Tillet, chef de file des dockers leur déclare : « Oui, vous êtes nos frères, et nous allons vous épauler. Mais on aurait préféré que vous ne veniez pas ». Le même en juin 1891, dans le *London Evening News*, appelle à « l'évacuation des travailleurs juifs du sol anglais et fait porter la responsabilité de la détresse des travailleurs anglais sur l'échec de la classe dirigeante à tenir tête au pouvoir des banquiers juifs » (Virdee, *op.cit.*). Quand, à la fin des années 1880, Engels salue le renouveau des luttes de la classe ouvrière « anglaise », le rôle des migrants récents qui sont les acteurs de ce « renouveau » n'est pas évoqué malgré tout ce qu'il peut écrire au même moment sur la « classe ouvrière bourgeoise ». *Perhaps colorblind is beautiful.*

Les travailleurs immigrés comme acteurs

Dans ce jeu récurrent entre d'une part ségrégation, segmentations raciales, autonomie des organisations et des pratiques et, d'autre part, constitution de l'unité qui *semble* toujours s'imposer du fait d'une situation commune alors qu'elle n'existe jamais que comme une pratique mouvante se cristallisant autour d'un segment particulier recréant de nouvelles distinctions, les travailleurs immigrés ne sont pas de *simples éléments passifs*. Leurs pratiques et leurs organisations, dans leur autonomie même, remodelent l'unité, redéfinissent la situation commune et la transforment. Éléments actifs de la distinction et de l'unité, ils ne font jamais disparaître la première ni ne réalisent la seconde. Déjà CLR James écrivait : « Les luttes des Afro-américains n'étaient pas séparées ou accessoires par rapport à la question du conflit de classe. C'est devenu un argument important pour la nécessité d'encourager les ouvriers blancs à soutenir la libération noire comme faisant

partie de leur lutte » (cité par Roediger, *Marxisme et théorie de la race : états des lieux*). Et Roediger ajoute : « Le discours sur le *Black Power* au milieu des années 1960, après la déclaration du *Student Non-Violent Coordination Comitee* (SNCC) sur les besoins d'une organisation contre la suprématie blanche par les radicaux blancs, et surtout après la *mobilisation énorme des ouvriers noirs de l'industrie à Détroit et ailleurs* (souligné par nous), sont les conditions de possibilité qui ont permis, à la fin des années 1960, qu'un pamphlet tel que l'intervention d'Allen *Can white radicals be radicalised?* soit écrit et lu. Il y avait comme l'a très justement dit Ignatiev au début des années 1970, une "guerre civile de l'esprit" chez certains ouvriers blancs, en réaction à l'énergie et au succès des luttes ouvrières noires. » La création d'organisations *autonomes* et les luttes se développant sur cette autonomie peuvent créer une dynamique d'ensemble et momentanément (?) « commune ».

En 1970, à Détroit, un ouvrier explique dans le n° d'octobre d'ICV⁵⁸ la formation de Drum⁵⁹.

« Plus que d'une bureaucratie opportuniste, ce dont souffre la classe ouvrière, c'est de la conversion de l'institution du syndicat lui-même en une partie de l'appareil patronal. Le sacro-saint contrat, jadis regardé comme le registre des victoires ouvrières, est devenu la preuve écrite de la subordination du syndicat au pouvoir du capital. (...) Dans le terrain vague des espoirs déçus des travailleurs, d'où pourrait venir la rédemption sinon de ceux dont les intérêts furent à chaque fois sacrifiés pour qu'un autre groupe plus favorisé, puisse faire sa paix avec les maîtres ? D'où sinon des ouvriers noirs qui vivent dans l'enfer de la production automobile de Détroit ? » (Georgakas et Surkin, *op. cit.*, pp. 66-67). Bien que, dans ce même article, l'auteur dénonce le « monopole du mâle blanc sur les meilleurs emplois », durant l'été 1973, l'épidémie de grèves sauvages qui frappe les usines automobiles de Détroit est marquée par une collaboration inédite entre les ouvriers blancs et noirs. De façon générale, en ce début des années 1970, plus souvent initiées par des ouvriers noirs que blancs, les grèves sauvages alternent des phases de collaboration et de conflits entre les uns et les autres. Mais même si chaque grève n'est pas un modèle de collaboration raciale, il n'empêche que les organisations autonomes noires sont à l'initiative et le moteur du *mouvement d'ensemble et parfois commun*, ce que la plupart du temps reconnaissent les ouvriers blancs. Ajoutons que, aussi bien du côté noir que blanc, les ouvrières sont les grandes absentes. Aucune organisation ne parvient ni ne cherche à les intégrer.

⁵⁸ Inner City Voice (« inner city » désigne aux Etats-Unis le centre ville pauvre et dégradée) : créé en 1967 après la « Grande Rébellion », ICV se dit le « Journal de la communauté noire de Détroit », les initiateurs du journal venaient de divers mouvements révolutionnaires noirs des années 1960.

⁵⁹ « Le 2 mai 1968, 4000 ouvriers fermèrent Dodge Main : pour la première fois depuis quatorze ans, une grève sauvage éclatait sur ce site. Provoquée par l'accélération des cadences, elle rassemblait des ouvriers blancs et noirs, mais son élément moteur était le groupe ICV, qui se donna alors le nom de Dodge Revolutionary Union Mouvement – Drum. Les actions de Drum allaient inspirer d'autres travailleurs noirs dans toutes les usines des Etats-Unis. » (Georgakas et Surkin, *op. cit.*, p.43).

Déjà au début du XIX^e siècle, en Grande-Bretagne, le mouvement contre l'esclavage n'était pas seulement le fait de libéraux blancs, il était impulsé et nourri par la population grandissante des esclaves affranchis présents dans le pays. A la fin du XVIII^e siècle on estime à près de 20 000 personnes les Africains résidents en Angleterre. Ensuite, après 1848, le courant de l'internationalisme prolétarien devint l'affaire des socialistes issus des minorités racisées. A de célèbres exceptions près, comme William Morris, Belfort Bax, Sylvia Pankhurst et John McLean, ce furent des hommes et des femmes des minorités, comme James Connolly, Zelda Kahan, Théodor Rothstein, Arthur McManus, Shapurji Saklatvala et Claudia Jones (on pourrait même ajouter Eleanor Marx) qui tentèrent contre le courant dominant au sein de la classe ouvrière de mettre à mal les divisions racistes en son sein. Pendant la période du « nouveau syndicalisme » des années 1880 et 1890 (période d'auto-organisation syndicale des catégories récemment immigrées les « moins qualifiées » de la classe ouvrière), Eleanor Marx, William Morris et les autres socialistes internationalistes réussirent, quoique pour une courte période, à élargir la solidarité ouvrière anglaise-irlandaise en plein développement aux migrants juifs nouvellement arrivés. Rappelons cependant que quand le vieil Engels salue ce renouveau des luttes de classe, il en attribue le mérite aux « petits-fils des vieux chartistes qui promettaient d'être dignes de leurs ancêtres », sans voir que précisément il ne s'agissait pas des « petits-fils des vieux chartistes ». Si nous en revenons aux thèmes théoriques qui articulent notre propos, on voit que rien n'est figé : les segments racisés et les moins qualifiés de la classe ouvrière peuvent selon les moments, les rapports de force et les conjonctures aussi bien travailler à former des organisations autonomes que travailler à une unité *dans laquelle ils revendiquent leur place* . C'est à nouveau la constante implication nécessaire et exclusion de ces termes que nous rencontrons ; notons cependant que jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale ce ne sont que des courants fortement impulsés par des militants intellectuels qui travaillent à cette « unité ».

Il faut attendre la crise de la fin des années 1960 et le début des années 1970, pour voir des luttes de travailleurs immigrés s'imposer parfois pour cristalliser l'ensemble de la lutte de classe dans une période de crise de recomposition du capitalisme britannique, d'effondrement de l'Etat-providence, de vagues de grèves continues, d'émeutes et troubles sociaux touchant tous les secteurs de la société. Le meilleur exemple est celui de la lutte des travailleuses asiatiques de Grunwick en 1976, une usine de développement de pellicules de films dans le nord-ouest de Londres, suscitant un soutien venant de la base de tous les secteurs d'activité. Le 11 juin 1977, c'est un piquet de grève de 18 000 personnes qui bloque l'entrée de l'usine avec à leur tête les dockers de Londres qui moins de dix ans plus tôt (en 1968) manifestaient en masse devant le

Parlement avec pour slogan : « *Back Britain, not Black Britain* ». Le 13 juin ce sont 3000 mineurs du Pays de Galles et du Yorkshire qui soutiennent le piquet.

Pour caractériser cette période en Angleterre il faut également se référer aux grands « carnivals » organisés par *Rock against racism* (RAR) et l'*Anti-Nazi League* (ANL). « Le premier, qui se tint à Victoria Park le 30 avril 1978, fut un authentique rassemblement national : plus de quarante cars vinrent de Glasgow, auxquels s'ajoutait un train de Manchester, et encore quinze cars de Sheffield » (Virdee, *op.cit.*). Reprenant à son compte l'appréciation d'un historien du Parti communiste britannique, Virdee décrit le carnaval comme « l'une des manifestations les plus ouvrières à laquelle il avait pu aller de sa vie d'adulte ». A propos de ces manifestations, Sivanandam (*A Different Hunger*, Pluto Press, 1982, p. 17, non traduit en français) écrit : « Les travailleurs des communautés racisées arrivèrent à une conscience de classe via une conscience liée à la couleur, et des franges de la classe ouvrière blanche en retrouvant leur instinct de classe arrivèrent à une conscience de l'oppression raciale. » Cela n'empêche que durant la même période, les émeutes qui se déroulent durant le carnaval de Notting Hill de 1976 à 1979 furent presque exclusivement un phénomène noir malgré la présence de quelques groupes de Punks. Encore une fois : rien est fixe dans la dialectique entre race et classe et partant entre « autonomie » et « unité » et il ne suffit pas de le constater empiriquement bien que cela soit indispensable.

Une solution unilatérale à l'alternative absurde entre autonomie et unité ne s'impose qu'à ceux qui considèrent la segmentation raciale comme un phénomène non-objectif de la reproduction du mode de production capitaliste et pour qui la classe fait face au capital toute bien une. C'est du mode de production et de sa reproduction contradictoire dont il faut partir (voir plus loin dans la seconde partie de ce texte) pour saisir à la fois l'aspect *nécessaire* de la segmentation raciale et son aspect *mouvant* comme composante interne de la lutte des classes.

En Grande-Bretagne, la fin des années 1970 et le début des années 1980 marquent à la fois avec la multiplication des grèves, « le long hiver du mécontentement », mais aussi avec la lourde défaite des mineurs en 1983-1984, l'apogée de la puissance de la classe ouvrière britannique et le chant du cygne de l'identité ouvrière : « Le sujet ouvrier qui avait émergé brièvement à la fin des années 1970 et au début des années 1980 a lui aussi été complètement défait. » (Virdee, *op.cit.*) Les manifestations d'unité que nous venons d'évoquer s'inscrivent dans un mouvement de bascule de la contradiction entre les classes dans sa structure et son contenu, c'est-à-dire la fin du programmatisme. C'est cette fin ressentie par la classe ouvrière organisée de par toutes les attaques qu'elle subissait qui rendit possible ces moments d'unité. Cela aurait pu également expliquer un raidissement et un repliement de cette fraction de la classe ouvrière anglaise enracinée dans ses bastions, mais il y avait d'une part la pression et la combativité des ouvriers et ouvrières immigré-e-s et issu-e-s de l'immigration et, d'autre part, la pression de l'unité de

la classe qu'il était encore possible, dans le contexte des vastes luttes de ce moment, de faire valoir comme marchepied politique.

Margaret Thatcher devient pour la première fois Premier ministre en mai 1979, elle est triomphalement réélue en 1983 en captant une grande partie du « vote ouvrier ». Déjà, ce vote ouvrier pour Thatcher montrait que tout n'allait pas dans un sens unique. Les émeutes de l'été 1981 brisèrent cette idylle. Le chômage touchait tout le monde mais très différemment, les Noirs et Asiatiques étaient les premiers touchés, le marché du travail se contractait, les aides sociales s'effondraient. Les directions syndicales avec l'assentiment de leur base prennent position contre les émeutiers et si une série de grèves violentes se déroulent au même moment chez Massey-Fergusson à Coventry, British-Leyland à Longbridge, sur les docks de Portsmouth, chez Laurence Scott à Manchester, les émeutes et les grèves ne se rencontrent jamais malgré la forte proportion de travailleurs « immigrés » dans ces entreprises (voir la brochure *Like a summer with a thousand july*, traduite par *Echanges* et dans TC 7, *Le nouveau cycle de luttes*, juillet 1986, pp.34 à 37). A Hull, ville portuaire ouvrière, les émeutiers caillaient les bus transportant les ouvriers vers les ports et les chantiers navals. L'extension du chômage et la paupérisation désocialisatrice thatcherienne (voir, entre autres, les films de Ken Loach) avaient commencé à faire leur œuvre, d'autant plus que, comme on l'a dit, avec Thatcher, le Parti conservateur avait réussi à séduire une partie de la classe ouvrière. A la suite de son exposé de ces moments d'unité, Virdee lui-même, sautant des années 1970 au début des années 2000 écrit : « Cependant, depuis le début du XXI^e siècle ces acquis fragiles et ce qu'ils portaient d'espoir d'un avenir meilleur se trouvent grandement en péril. Les émeutes dans les villes industrielles du Nord de l'Angleterre au cours de l'été 2001, combinées avec la situation géopolitique instable de l'après 11 Septembre et de la guerre en Irak ont été des événements charnières dans la constitution d'un nouvel ennemi de l'intérieur racisé, à savoir le Musulman. Il est crucial de noter que les composantes centrales de cette modalité du racisme se sont inspirées de manière croissante des discours de libération gay et féministe – dont on a fort à propos limé la portée émancipatrice – et ont été mobilisées par les néolibéraux et leurs intellectuels dans de prétendus "think tanks" » (*op.cit.*). Sur la lancée, dans le Parti travailliste, la tendance réputée de gauche « *Blue Labour* » qui a inspiré à Ed Miliband son slogan « *One Nation Labour* » propose de « reconstruire un rapport stable et durable avec le peuple » en regagnant les électeurs de la classe ouvrière en mettant en évidence les racines du travaillisme : « la famille, la foi et le drapeau » (*New Statesman*, 7 avril 2011). Les positions de plus en plus floues de Jeremy Corbyn à la suite du référendum sur le « Brexit » (2016) qui a porté en fait sur l'immigration est-européenne, sont dans la continuité. Dans cette bascule,

après ces quelques moments d'unité, nous retrouvons ce que nous avons exposé, concernant essentiellement la France, à propos du tournant des années 1980.

Mixité et non-mixité dans la situation présente : un problème constant mais à historiciser

Un changement de paradigme

Avec la faillite du programmatisme et la restructuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital, la question autonomie / unité change de statut. En effet l'unité de la classe devient identique à son *abolition*, elle se construit au travers de la diversité des pratiques immédiates de son abolition, elle n'est plus un préalable nécessaire à la révolution. Plus prosaïquement, dans le cours quotidien des luttes, les pratiques où s'annonce la remise en cause du prolétariat dans son rapport au capital, ne se trouvent plus dans une relation d'exclusion réciproque avec l'autonomie de certains de ses segments ou fractions. Autonomie et unité ne sont plus les termes d'une contradiction insoluble, indépassable, une aporie. Nous avons déjà abordé la question. *L'unité de la classe parce qu'indissociable de son abolition est le fruit de la manifestation de toutes les contradictions qui la constitue* en tant que rapport au capital dans le mode de production capitaliste. Ce rapport ne confirme plus un rapport de la classe à elle-même dans son rapport au capital, la question de l'unité de la classe en est totalement modifiée. Il n'y a plus d'être (qui n'était en réalité que la manifestation même d'un rapport historique, d'une situation) mais seulement une phénoménologie.

Parce que l'unité (que l'on ne devrait plus écrire qu'entre guillemets) de la classe est le procès de son abolition dans sa contradiction avec le capital, les segmentations et contradictions internes de son existence, parce qu'exclusivement rapport au capital, ne sont pas contradictoires à cette unité. Dans les luttes telles qu'elles existent constituées dans les catégories du capital (du fait de la subsumption du travail sous le capital), l'unité de la contradiction entre le prolétariat et le capital (exploitation) n'est que la manifestation nécessaire et la résorption de toutes les contradictions internes.

Toutes les contradictions et segmentations sont définitoires de la « position commune » des prolétaires dans le mode de production capitaliste, elles existent de façon interne à l'existence et à la pratique de la classe ; le prolétariat n'existe pas d'abord tel qu'en lui-même, *puis* traversé par ces segmentations et contradictions. Comme si le prolétariat était (ce qui est toujours implicitement présupposé) blanc et masculin (en effet, si les femmes se disent « camarades mais femmes » ce serait aussi une entorse malveillante à l'unité de la classe). Etre une classe n'existe plus que comme un rapport au capital, c'est alors avoir de façon intérieure à sa situation de classe toutes les segmentations et contradictions produites par les catégories du mode de production et

leur reproduction. La segmentation et la position commune, race et classe, ne sont pas des contraires exclusifs et seulement substituables, tels que parler de l'une serait s'interdire de parler de l'autre. *Ce n'est pas dans leur situation commune de classe mais en se retournant contre elle que les prolétaires dépassent les segmentations raciales* (et certainement pas sans conflits).

Quelles sont alors la contradiction interne et la dynamique de la segmentation et de l'assignation raciale ?

L'insatisfaction vis-à-vis de soi-même

Au fondement, nous trouvons cette « insatisfaction vis-à-vis de soi-même » dont parle Marx à propos des prolétaires dans *l'Idéologie allemande*, insatisfaction que surdétermine la racisation et qui anime les conflits internes à l'existence de la classe ouvrière.

Chaque prolétaire est intrinsèquement « insatisfait de lui-même » (« ne veut pas rester ce qu'il est ») pour reprendre l'expression de Marx dans *l'Idéologie Allemande*.

« Stirner croit ici que les prolétaires communistes qui révolutionnent la société et établissent les rapports de production et les formes des relations sur une base nouvelle, c'est-à-dire sur eux-mêmes, en tant qu'hommes nouveaux, sur leur nouveau mode de vie, restent "ceux qu'ils étaient dans le passé". La propagande inlassable que font les prolétaires, les discussions qu'ils organisent entre eux quotidiennement, prouvent à suffisance *combien peu eux-mêmes veulent rester "ceux qu'ils étaient"* (souligné par nous), et combien d'une manière générale, ils souhaitent que les hommes ne restent pas "ceux qu'ils étaient". Ils ne resteraient "ceux qu'ils étaient dans le passé" que si, avec saint Sancho, ils "cherchaient la faute en eux-mêmes" ; mais ils savent trop bien que c'est seulement lorsque les conditions seront modifiées qu'ils cesseront d'être "ceux qu'ils étaient" et c'est pourquoi ils sont décidés à modifier ces conditions à la première occasion. Dans l'activité révolutionnaire, se changer soi-même et changer ces conditions coïncident. » (*Idéologie Allemande*, éd. Sociales, p. 242). La dernière phrase répète à l'identique une formule des *Thèses sur Feuerbach*. Le thème est récurrent dans *l'Idéologie allemande*, c'est le cœur de la conception de l'auto-émancipation du prolétariat : les prolétaires, agissant en tant que classe, abolissant leurs propres conditions d'existence qui les définissent, se transforment eux-mêmes. Ils ne sont le « regain » de rien et ne font que partir de leur condition existante dans *cette* société. Marx, dans un passage moins connu de *l'Idéologie allemande* va même plus loin, parlant de « la phrase de Saint Simon relative au libre développement des dispositions naturelles des individus », il commente : « Son

expression exacte (de cette phrase, nda), c'est cette absurdité selon laquelle les individus qui forment la société veulent conserver leur individualité, rester ce qu'ils sont, tout en exigeant de la société une transformation qui ne peut émaner que de leur propre transformation. » (*idem*, p. 525).

Cependant : « ... les conditions, dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux sont des conditions inhérentes à leur individualité, elles ne sont nullement extérieures et seules, elles permettent à ces individus déterminés et existant dans des conditions déterminées de produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle *ce sont donc des conditions de leur manifestation actives de soi et elles sont produites par cette manifestation de soi.* » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Ed. Sociales, p. 98). Et Marx poursuit : « ... les conditions déterminées, dans lesquelles les individus produisent *correspondent donc à leur limitation effective, à leur existence bornée.* » Dans cette citation, nous avons supprimé la réserve qu'introduit Marx : une telle situation n'est effective que tant que « la contradiction n'est pas apparue ». Cette contradiction dans ce passage de l'Idéologie Allemande est celle entre « les forces productives et les rapports d'échange ». Cette « insatisfaction » pour être effective, c'est-à-dire pratique, est donc soumise à une condition. Telle que formulée par Marx, cette condition doit être précisée dans la mesure où le développement des forces productives est une dérivée de la valorisation du capital c'est-à-dire des rapports de production eux-mêmes, ainsi la contradiction est interne aux rapports de production dans lesquels sont engagés aussi bien le prolétaire que le capitaliste et constitutive de leur individualité. Avec une grande différence cependant : « Tel est le procès de l'aliénation du travail. D'emblée, l'ouvrier s'élève cependant au-dessus du capitaliste, qui est plongé dans un procès d'aliénation où il trouve sa satisfaction absolue, tandis que l'ouvrier, en en étant la victime, est dès l'abord dans une situation de rébellion contre une aliénation qu'il éprouve comme un esclavage » (Marx, *Sixième chapitre* éd. 10/18, p. 142-143)⁶⁰.

⁶⁰ Ces lignes du *Sixième chapitre* rappellent, à l'évidence, un passage de *La Sainte Famille* : « La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Elle est, pour employer une expression de Hegel, dans l'avalissement, la révolte contre cet avalissement, révolte à laquelle la pousse nécessairement la contradiction qui oppose sa nature humaine à sa situation dans la vie, qui constitue la négation franche, catégorique, totale de cette nature. » (*op.cit.*, éd sociales, p.47). Mais, comparons. Le « procès de l'aliénation du travail » (*Chapitre inédit*) vient remplacer « la même aliénation humaine » (*Sainte Famille*). Le capitaliste est « plongé dans un procès d'aliénation » (*Chapitre inédit*). Précédemment, il s'agissait de « l'aliénation de soi » (*Sainte Famille*) dans laquelle il acquérait « l'illusion d'une existence humaine » (*Sainte Famille*) ; les ouvriers, dans le *Chapitre inédit* sont « victimes », « dans une situation de rébellion », comme en « esclavage » ; dans la *Sainte Famille*, la « classe prolétaire » trouvait dans l'aliénation « la réalité d'une existence inhumaine » ou « la contradiction qui existe entre sa nature humaine et sa condition réelle qui est la négation franche, catégorique, totale de cette nature », tout cela est remplacé par la simple situation de l'ouvrier qui est « victime » et se révolte parce qu'il est dans cette situation. Dans le *Chapitre inédit*, le texte se poursuit ainsi : « ...le capitaliste tout autant asservi au capital (parce

La formule qui se supprime elle-même selon laquelle « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part. dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (*Thèses sur Feuerbach*)⁶¹ en cache une autre : pour chaque individu être l'ensemble des rapports sociaux est une contradiction du fait même de ces rapports sociaux dont la contingence est pour chacun la forme de leur nécessité. En effet la contingence est précisément ce qui n'est pas contingent mais structurel : si la contingence était contingente elle pourrait être comme ne pas être, or dans le mode de production capitaliste, la contingence est la définition « intérieure » même de l'inclusion de l'individu à la société et au monde. Avec le capital, non seulement nous sommes passés de l'individu objectif à l'individu contingent mais encore il est dans la nature de cette contingence, pour le prolétaire, de porter l'insatisfaction de l'individu vis-à-vis de lui-même (non pour « rester ce qu'il est » comme si la situation de prolétaire étouffait son existence autre d' « individu personnel »⁶²).

Encore un petit détour pour en revenir à notre sujet : unité et autonomie dans la segmentation raciale du prolétariat. Ces individus contingents, insatisfaits d'eux-mêmes, trouvent en outre dans leur appartenance de classe « des conditions de vie établies d'avance, [ils] reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel ; ils sont subordonnés à leur classe. » (Marx, *Idéologie Allemande*, éd. Sociales, p.93). Plus loin, Marx ajoute : « Il découle de tout le développement historique jusqu'à nos jours que les rapports collectifs dans lesquels entrent les individus d'une classe et qui étaient toujours conditionnés par leurs intérêts communs vis-à-vis d'un tiers furent toujours une communauté qui englobait ces individus uniquement en tant qu'individus moyens, dans la mesure où ils vivaient dans les conditions d'existence de leur classe ; c'était donc là, en somme, des rapports auxquels ils participaient non pas en tant qu'individus, mais en tant que membre d'une classe. (*op.cit.*, p.96).

Le prolétaire racisé est un individu moyen, insatisfait de lui-même et contingent mais ces déterminations sont en tant que telles *essentialisées par son assignation raciale*. *Rien ne lui est plus contingent et moyen*. Quel que soit, face au racisme, le mode d'adaptation (affrontement, évitement ou impassibilité) est toujours un positionnement impulsé par

que son obsession est l'auto-valorisation du capital, nda) que l'ouvrier au pôle opposé ». Ici, le commun « asservissement au capital » a remplacé « la même aliénation humaine ».

⁶¹ Si l'essence de l'homme c'est l'ensemble des rapports sociaux, il n'y a pas d'essence de l'homme. Par la suite, Marx parlera des rapports sociaux et plus jamais de « l'essence de l'homme ».

⁶² Ce n'est pas le lieu de développer que « l'individu personnel » est chez le prolétaire une détermination des modalités de la vente de la force de travail dont le prolétaire est formellement « propriétaire ».

une discrimination qui le définit comme personne. Le prolétaire racisé vit au plus intime de lui-même une contradiction qui, comme l'analyse Frantz Fanon, porte des failles et impose au racisé un regard instable, incertain et flottant sur soi. Le risque est celui de la « dissociation » (Fanon), celui d'une « épreuve identitaire vécue par des individus qui, parfois brutalement, parfois de façon subtile, tantôt de façon répétée, tantôt de façon imprévue, sont placés dans des situations d'écart à eux-mêmes » (François Dubet, *Pourquoi moi ? l'expérience des discriminations*, éd. du Seuil). Le prolétaire racisé ne peut pas être un prolétaire « ordinaire ». L'oxymore que représente la contingence ordinaire et l'appartenance moyenne quand elles sont essentialisées traverse les luttes les plus classiques que l'on soit en France avec le MTA, avec les ouvriers de Renault dans les années 1950-1960 ou à Détroit : les luttes revendicatives ne peuvent se limiter à l'usine. A Détroit, les organisations « syndicales » noires au début des années 1970 sont rapidement traversées de violents conflits entre ceux qui veulent demeurer dans le cadre de l'usine et ceux qui veulent étendre les luttes à l'ensemble des ségrégations.

« "Je n'ai pas à être ce que vous voulez que je sois..." dit Cassius Clay (...) vous voulez m'imposer la différence que vous me désignez comme étant ma différence d'avec vous *et qui me définirait entièrement* (souligné par nous). » (cité par Guillaumin, *op.cit.*, p.107).

Ce à quoi fait écho la fameuse apostrophe de James Baldwin : « Je ne suis pas votre nègre ». C'est à la fois le refus de la différence que vous dites être la mienne et le refus de la demande de la gommer au nom de mon intégration car cette dernière est fondée sur cette différence que vous avez définie pour moi. Tout le deal est piégé vous me demandez de m'intégrer au nom de la disparition d'une différence que vous avez-vous-même énoncée comme me définissant. Ce qui est énoncé ici c'est que le refus de l'intégration est pris dans le même piège que celui que définit l'intégration ou même la revendication de l'égalité qui se réfère à la norme dominante (les contradictions et l'impasse des Marches en France). Lutte nécessaire, mais si la révolte et la lutte du minoritaire est inéluctable et nécessaire, elle est un nœud de contradictions et une impasse tant qu'elle se délimite et s'effectue sur l'identité définie et reconnue socialement construite par le groupe majoritaire. C'est cependant *dans ces contradictions que peut surgir la remise en cause même des identités par l'insatisfaction vis-à-vis de soi*. Ce qui gît dans cette remise en cause ce sont les relations entre individus et leur définition réciproque comme *individu singulier*.

Les prolétaires racisés connaissent une extrême difficulté à se définir eux-mêmes. Ils ont à jouer sur deux registres : une identité essentielle qui leur est assignée et qui leur signifie ce qu'ils sont ; la contingence ordinaire de l'appartenance de classe mais dont ils sont séparés par l'assignation essentielle et impérative de leur race. Les prolétaires racisés sont divisés contre eux-mêmes parce que le médiateur imaginaire de la définition de soi-même leur est hétérogène. Le minoritaire est à la fois *incarnation de la projection majoritaire* (islam par exemple) et réponse au médiateur *d'accomplissement humain total* que

prétend être « l'imaginaire majoritaire » (versus islam). C'est tout un jeu qui inclut l'individualisation contre l'essentialisation.

Ils sont contraints d'être dans un même mouvement d'une part cette abstraction que leur impose leur assignation essentielle et, d'autre part, l'individu contingent, c'est-à-dire l'être concret qu'ils sont vraiment. Il s'agit alors, selon la terminologie de Sartre dans *La Question juive*, soit d'être « authentique », c'est-à-dire d'accepter de réaliser la synthèse, d'être un noir ou un arabe (un juif chez Sartre) conforme à leur individualité concrète « en situation » ; soit d'être « inauthentique » : celui qui n'a pas fait, ou n'a pas accepté, ou même n'a pas accepté d'avoir à faire cette « obligatoire » synthèse. Si le balancement entre « authenticité » et « inauthenticité » est un compromis quotidien, une façon de vivre schizophrénique, c'est néanmoins avant tout de « l'inauthenticité » que produisent les luttes de classe⁶³. Dans les luttes, l'assignation essentielle et la contingence de l'appartenance de classe entrent en conflit, la première est rejetée quand la seconde est combattue. Les luttes des prolétaires racisés sont toujours dissociation et conflit entre les éléments d'une synthèse qui ne va plus de soi, elles sont « inauthentiques » aussi bien dans leur rapport au capital que de par les conflits qu'elles génèrent sur les objectifs de la lutte, ses priorités et son extension.

« L'insatisfaction vis-à-vis de soi » est alors un processus complexe. « Ne plus vouloir être ce que l'on est » c'est à la fois ne plus vouloir être ce à quoi on est *essentiellement* assigné et ce à quoi on est contraint comme *individu moyen et contingent*. Il ya entre ces deux déterminations une distance (inauthenticité) qui se crée dans les luttes et que les luttes amènent à un degré de confrontation où l'une et l'autre sont remises en cause. Il est vrai que le dépassement des segmentations raciales et de la racisation en général ne résulte pas d'une dynamique interne à celle-ci (dans la mesure où elle relève de catégories plus générales), mais s'il n'y avait pas dans l'assignation raciale cette « inauthenticité » (unité et dissociation d'une assignation essentielle et d'une contingence

⁶³ Si nous empruntons à Sartre sa terminologie en ce qu'elle est conceptuellement pertinente, nous ne mettons pas la même valeur dans « l'inauthenticité ». « L'authenticité, pour lui (le Juif, nda), c'est de vivre jusqu'au bout sa condition de Juif, l'inauthenticité de la nier ou de tenter de l'esquiver. (...) En un mot, les Juifs inauthentiques sont des hommes que les autres hommes tiennent pour Juifs et qui ont choisi de fuir devant cette situation insupportable. » (Sartre, op.cit., éd. Folio, pp. 97-99). En partant du principe à l'immense efficacité heuristique selon lequel : « Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif : voilà la vérité simple d'où il faut partir. » (*idem*, p.74), la problématique de Sartre devient unilatérale, le Juif ne peut que réagir à l'assignation, l'assignation elle-même est hors de sa portée. Ainsi, l'inauthenticité ne peut dit bien que être saisie par lui que comme « fuite » et non aussi comme possible remise en cause de l'assignation même. Quand Baldwin dit : « je ne suis pas votre noir », il dit c'est « vous » qui m'avez désigné comme noir, mais aussi que si je suis noir, je le suis comme individu concret et non selon *votre* abstraction du noir.

individuelle) la simple mécanique de l'abolition du capital et des classes ne serait qu'un *deus ex machina*, qui plus est sans prise réelle. Il existe, dans l'insatisfaction vis-à-vis de soi du prolétaire racisé, un conflit permanent entre la généralité de sa situation et sa spécificité, c'est un conflit objectif qui s'exprime dans celui de l'unité des luttes et de l'incontournable et nécessaire autonomie de leur situation et de leurs luttes (voir précédemment la citation de Bouamama dans le chapitre sur « Les ambigüités des années 1970 »).

Nous savons plus ou moins que, par définition, le capital pousse d'une part à l'universalité indistincte et abstraite des individus face à la puissance sociale qu'il représente comme valeur autonomisée et que, d'autre part, il pose dans la division du travail le caractère historique et hiérarchisée de la force de travail qui lui fait face. Le capital veut des races et n'en veut pas. Il veut de la distinction « naturelle » et il veut l'universalité du simple individu abstrait et libre. Le « travailleur libre » mais toujours particulier est son idéal et la contradiction dans laquelle il enferme la segmentation, à la fois nécessité objective générale et travaillant un matériau réputé homogène et apparaissant individuellement comme tenant à « l'essence » de tel ou tel individu. Dans la segmentation raciale de la force de travail, c'est la contingence même de l'appartenance de classe qui, paradoxalement, est le support de l'essentialisation. Sans cette contingence qui fait que l'appartenance de classe n'est pas celle à un ordre, pas d'essentialisation car l'individu contingent, n'en présupposant aucune, est le support de toutes les constructions essentialisantes (et qui peuvent aussi par là disparaître).

Avec l'effondrement du programmatisme, dans la phase actuelle du mode de production capitaliste, ce qui est nouveau, c'est que le capital ne confirme plus dans sa propre reproduction aucune unité de la classe, ou plutôt que cette unité de la vente de la force de travail est identique à toutes les divisions que plus rien ne subsume comme pouvait le faire l'identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital. Fondée sur le salariat, l'unité de la classe comme préalable et processus révolutionnaire est aujourd'hui un fantasme de militants dont la propre action se nourrit de ces différences et les conforte dans le rôle qu'ils s'imaginent avoir à jouer. Dans la lutte de classe actuelle, on ne peut échapper à la question, pour chacun(e), des « conditions inhérentes à son individualité », c'est-à-dire être un « homme », une « femme », mais aussi un « Noir », un « Arabe », un « Blanc », etc. La contingence est là, partout, accompagnée de son double : l'essentialisation. S'il n'y a pas de transcroissance des luttes quotidiennes à la révolution mais *rupture*, la « pratique révolutionnaire » n'en est pas moins un dépassement produit, elle n'est pas une pure apparition, une pratique immaculée dans sa conception, inaltérée par les luttes antérieures, « La Révolution » relevant alors du miracle. La mise en cause des sujets (qui touche tout ce qui est convoqué comme sujet) est une détermination inhérente à la lutte de classe. Si la mise en cause des sujets est une détermination inhérente à la lutte

de classe, est-ce que la lutte de classe n'est pas la mise en cause des sujets (leur insatisfaction inhérente vis-à-vis d'eux-mêmes)? C'est la conception de la pratique révolutionnaire comme « coïncidence de la transformation des circonstances et auto-transformation » qui est ici en jeu. Cette coïncidence a pour moteur « l'insatisfaction des prolétaires vis-à-vis d'eux-mêmes ».

C'est cette insatisfaction qui se joue dans la mise à nu des distinctions raciales et c'est là qu'il faut situer la question de la « non-mixité » de certaines réunions, organisations ou pratiques. Quand des femmes se réunissent en non-mixité c'est bien parce qu'elles sont femmes (assignées comme telles) et qu'elles en sont insatisfaites. Quand des Arabes, des Noirs, etc. se réunissant en non mixité c'est identique. Dans un cas comme dans l'autre, la confortation dans l'essentialisation n'est jamais absente (voir le féminisme d'Antoinette Fouque dans un cas et l'entrepreneuriat racial des *Indigènes* dans l'autre). Mais on ne dépasse pas une contradiction objective en l'ignorant.

Personne ne peut contester, sauf à se considérer soi-même comme a priori *universel*, la légitimité pour des individus partageant une condition identique de se réunir et d'agir sur la base de cette condition (« Qui suis-je ? » comme dirait Papa Francesco). En ce qui concerne les constructions raciales dont nous analyserons plus loin les mécanismes dans les catégories du capital et leur reproduction, l'efficacité dans leur domaine propre de ces constructions qui ne sont pas solubles dans l'économie, même de façon différentielle, transcende les classes. Si nous admettons que le racisme a son autonomie, il nous faut admettre que cette autonomie a ses manifestations dont la non-mixité.

Cela dit, nous allons examiner les problèmes que cela pose au regard de la lutte des classes et de l'abolition du mode de production capitaliste.

Les « problèmes » de la non-mixité

La première question que, dans cette perspective, pose la non-mixité est relative à l'interclassisme qu'elle suppose du fait que le regroupement non-mixte suppose un autre critère commun que celui de l'appartenance de classe. Remarquons cependant que non-mixte ne signifie pas nécessairement interclassiste comme en témoignent les organisations syndicales noires aux Etats-Unis ou le MTA en France. Même si nous considérons les mouvements noirs américains, il est aisé de constater que des conflits de classe souvent violents les traversent continuellement depuis leur origine au XIX^e siècle. Par exemple, si le droit de vote intéressait l'ensemble des Afro-Américains, il est évident que la focalisation exclusive sur les « droits civiques » servait en premier lieu les intérêts de la

petite bourgeoisie noire, ce qui ne manqua pas de provoquer, à l'époque, heurts, affrontements et scission (cf. Caroline Rolland-Diamond, *Black America*, éd. La Découverte et Daniel Guérin, *De l'oncle Tom aux Black Panthers*, éd. Les bons caractères 2010 ; première édition 10/18, 1973). L'interclassisme n'est pas un tranquille étouffoir, il est en fait toujours très conflictuel. On pourrait écrire une histoire des mouvements « unitaires » noir-américains, comme une histoire de la lutte des classes à l'intérieur de ces mouvements dont l'existence unitaire même est un effet des luttes de classes qui se déroulent parmi les Noirs américains globalement. Quand il y a organisation unitaire non seulement elle se fracture toujours en combat de classes, mais elle est, elle-même, déjà le résultat d'une lutte des classes dont une classe est sortie victorieuse. Le « Mouvement des droits civiques » est la victoire de la petite bourgeoisie noire éduquée momentanément hégémonique.

Ceux qui pourfendent « l'interclassisme » croient tellement à ce qu'ils disent qu'ils pensent que les conflits de classes peuvent être occultés. Virdee, dont nous avons utilisé le travail plus haut, souligne lui-même que « le sujet noir s'est fragmenté dans les années 1980, ce qui est en partie la rançon du succès des groupes minoritaires racisés à imposer l'ouverture de la société britannique. » (op.cit.). Il poursuit : « Ces groupes minoritaires racisés étaient formés de personnes venues d'Asie du Sud, d'Afrique ou des Caraïbes qui s'étaient unies autour de l'idéologie de la *blackness* politique pour faire face à un racisme généralisé fondé sur la couleur de peau ; *cette union s'est délitée lorsque les différents groupes minoritaires n'ont pas connu la même ascension sociale* (souligné par nous). » Nous pourrions également prendre pour exemple la révolte de la Guadeloupe en 2010, si la quasi-totalité de la population était regroupée dans le LKP, cela n'empêcha pas que le seul mort fut un militant syndical s'opposant lors d'un barrage à un pillage dans une cité.

Quand l'interclassisme existe, il ne masque ou ne détourne rien, il n'est qu'au premier abord une addition d'éléments hétérogènes, mais une analyse plus profonde, comme celle que l'on peut faire des « révolutions » tunisienne ou égyptienne montre que c'est toujours à partir de ses intérêts propres du moment que chaque composante est entraînée dans un mouvement dont les autres fractions sont *de façon interne* nécessaire au cours de son action propre (cf. TC 24, *Du kochari, du jasmin ... et de la charia*, plus précisément pp.139-140). L'interclassisme n'est jamais une simple addition, il est un rapport entre les classes, il est dans certaines configurations de la lutte des classes une nécessité intérieure à chaque classe en mouvement, une nécessité interne du cours de son action, conjonction produites par des causes et des intérêts divergents comme une situation événementielle commune. Ce qui n'empêche que les conflits de classes travaillent continuellement ce type de mouvements ou d'organisations dont la direction est un enjeu. Ajoutons plus trivialement à ce propos que quand un immigré devient petit entrepreneur c'est souvent en raison de difficultés spécifiques relatives à son entrée sur le marché du travail « ordinaire ».

Liée à cette première question apparaît une *deuxième* : celle du « communautarisme ». Quand cette critique est faite, nous ne savons jamais ce que désigne ce terme. Qu'il y ait des mouvements politiques et / ou sociaux, des organisations représentant et défendant (ou prétendant le faire) les intérêts de telle ou telle « communauté », cela ne signifie pas pour autant, comme le suggère la critique du « communautarisme », une gestion communautaire de la force de travail et de son emploi, des sources de revenus. S'il en était ainsi, l'impact formidable de la grève des travailleurs latinos aux Etats-Unis en 2006 n'aurait pu être ce qu'il fut. Sait-on que, par exemple, en France, la « communauté maghrébine » est celle dont les emplois sont le moins dépendants de ses propres réseaux (devant les Noirs d'Afrique de l'Ouest cependant) et que c'est parmi les Portugais (que plus personne ne remarque ...) que ces réseaux jouent le plus grand rôle (Source : Centre d'analyse stratégique auprès du Premier ministre, *L'emploi et les métiers des immigrés*, février 2012 – ce long rapport se trouve sur le net). Parler de « communautarisme » racialise immédiatement le groupe auquel le terme s'applique. Si les mots ont un sens, il s'agirait d'une reproduction sociale « autocentrée » (ce qui ne s'applique qu'à la grande bourgeoisie), pour cela il faudrait oublier non seulement les cadres d'emploi, mais aussi les aides sociales et le contrôle étatique de la vie familiale et, aux Etats-Unis, de la « moralité » des filles dont l'Etat se « préoccupe » beaucoup⁶⁴.

En France : « Les descendants d'immigrés africains (Maghreb et Afrique subsaharienne) ont moins recours à des réseaux professionnels, personnels ou familiaux qui constituent pourtant, avec les candidatures spontanées, le principal canal de recrutement en France. Cela résulte notamment de leur milieu social d'origine. Plus souvent ouvriers ou employés, les parents immigrés d'Afrique sont aussi beaucoup plus souvent que les autres en situation de retrait du marché du travail : les pères sont plus fréquemment chômeurs ou retraités et les mères sont plus nombreuses à n'avoir jamais travaillé. *Leurs enfants ont donc moins que les autres recours à des réseaux professionnels et ils sont plus susceptibles de se tourner vers les missions locales.* (souligné par nous) » (France Stratégie, *Jeunes issus de l'immigration : quels obstacles à leur insertion économique ?* Rapport au Premier ministre, mars 2015).

Il y a bien sûr, parangon du « communautarisme », l'emploi indépendant du petit entrepreneur exploitant ses congénères.

⁶⁴ En France qui pense aux « Portugais » quand il s'agit de communautarisme ? Pourtant au niveau de deux déterminants essentiels (le mariage et l'accès à l'emploi), la « communauté » dite « portugaise » manifeste la plus forte inclination au « communautarisme » (voir *Trajectoires et Origines*, enquête Ined, 2015).

«Le travail indépendant, où les immigrés sont surreprésentés, ne les a pas davantage prémunis de la crise. Disposant de structures plus petites que les non immigrés, avec un accès limité au crédit, ils ont été plus fortement exposés au risque de faillite. C'est particulièrement vrai pour les indépendants dans les secteurs de l'hôtellerie, de la restauration et du commerce de gros, où les immigrés sont surreprésentés, et qui sont les premiers secteurs touchés en cas de crise. (...) Durant les années 2000, le poids des immigrés a augmenté sensiblement dans l'activité non salariée. *Le travail indépendant constitue en effet un moyen de surmonter les difficultés des immigrés à l'entrée sur le marché du travail* (souligné par nous) (capital social insuffisant, difficultés linguistiques, problèmes de reconnaissance des qualifications, discrimination, etc.) *plus qu'une volonté de tirer parti de créneaux ethniques* » (« Centre d'analyse stratégique auprès du Premier ministre », *L'emploi et les métiers des immigrés*, février 2012). Le créneau des entreprises ethniques se développe surtout par défaut en France du fait d'une organisation sociale moins communautaire que dans d'autres pays européens. De plus, du fait du mouvement d'externalisation, *de nombreux immigrés créent des petites entreprises dans le bâtiment ou la confection pour alimenter les donneurs d'ordre.*

La hantise du « communautarisme » est en France la tarte à la crème qui fait écho aux « territoires perdus de la République ». Dans sa préface au livre de Bensoussan, *Une France soumise* (Albin Michel, 2017), l'inévitable Elizabeth Badinter écrit : « Une seconde société tente de s'imposer insidieusement au sein de notre République, tournant le dos à celle-ci, visant explicitement le séparatisme, voire la sécession » (*Le Monde* du 27 janvier 2017). Il faut dire que l'histoire politique particulière de la France fait que l'abstraction du citoyen y est si forte que toute différence est une menace à l'unité. Notons que, pour certains, cela a même rejailli sur le prolétaire comme abstraction.

Le *troisième* point porte sur le type de non-mixité. Nous prendrons deux cas antithétiques : les organisations quasi exclusivement noires (du moins se revendiquant comme telles) des ouvriers de l'industrie automobile de Détroit et les « Indigènes de la République » en France. Dans le premier cas (les ouvriers de Détroit), le point de départ justifiant le rassemblement n'est pas le fait d'être « noir » *en général*, mais d'être un *ouvrier noir*. C'est-à-dire le sort particulier réservé à un ouvrier quand il est noir, cela recoupant, bien sûr, le racisme global et institutionnel de la société américaine. Si nous essayons d'être clairs : le point de départ se situe dans la façon particulière dont dans une situation sociale spécifique est intégré le racisme général. Dans le second cas (les « Indigènes »), la genèse du rassemblement est strictement inverse. Sur la base du « Grand Récit décolonial » (voir plus haut), on construit une situation générale et unidimensionnelle occultant volontairement et consciemment toutes distinctions de classes ou de genre. Le point de départ est la situation générale de racisés. La race est mise en avant comme distinction primordiale et comme construction du rassemblement.

Dans les deux cas, pour des raisons strictement inverses, le point de départ se trouve miné par son autre terme. Dans le premier cas la généralité du racisme vient fragiliser la position de classe ; dans le second les distinctions de classes et de genre fragilisent et minent la position de race. Les « Indigènes » doivent toujours rappeler qu'ils parlent au nom d'une population d'ouvriers, d'exclus et de chômeurs, mais que là n'est pas la question, qu'il y a des femmes qui ont des « problèmes » mais que là n'est pas la question non plus. En ce qui concerne les organisations noires de Détroit : « L'insistance excessive sur les oppositions entre ouvriers leur mettaient à dos non seulement des blancs qui aurait pu être neutres, sinon sympathisants, mais aussi de nombreux noirs. Les ouvriers plus âgés, qui avaient tout intérêt à améliorer les conditions de travail, détestaient particulièrement les attaques systématiques contre les "chiens blancs" et les "Tom", qu'ils jugeaient peu appropriées pour soutenir une action positive sur la durée. (...) L'attitude hostile d'*Elrum* (Eldom Avenue –adresse de l'usine – Revolutionary Union Movement, nda) à l'égard d'une participation blanche et d'une collaboration avec les noirs non révolutionnaires freinait la lutte plutôt qu'elle ne la renforçait. » (Georgakas et Surkin, op.cit., p.157 – d'après le récit d'un ouvrier noir). Malgré cela (ou en raison de cela), l'avis dominant était de considérer *Elrum* comme « le meilleur pôle de mobilisation ayant émergé dans l'usine » (*idem*, p.158). Une organisation spécifique, même non-mixte, ne divise pas plus une « unité » rêvée, qu'elle n'invente les divisions et les conflits qui la font naître. Toute la question réside dans sa propre auto-définition, dans l'essentialisation ou non de la différence qui l'a fait naître et dans sa pratique vis-à-vis du reste de la classe dans laquelle elle existe. L'autonomie n'est jamais « un à-côté », elle modifie l'ensemble de la classe qui, quant à lui, est toujours intérieurement présent par les tensions et les conflits internes à l'autonomie même. On retrouve ce que nous disions sur le jeu jamais fixe entre « autonomie » et « unité ». Le fixer c'est le détruire, le rendre insoluble et perpétuer, entériner, toutes les situations existantes. Il est vrai que dans les conditions réelles de la lutte des classes il n'est pas facile d'y échapper.

Dans toutes les organisations et pratiques non-mixtes, ce qui est en jeu c'est la fixité (essentialisation) *versus* la fluidité et l'insatisfaction. La fixité peut être, au mieux, un piège difficilement évitable (et pas toujours à éviter...) comme dans le cas des organisations noires de Détroit ou, au pire, une volonté délibérée de créer un objet à représenter politiquement en s'en autoproclament les « protecteurs », ce que trivialement on appelle un « racket ». La non-mixité n'est pas absolument, de façon normative, à opposer à la stricte position de classe, comme si la segmentation raciale n'était pas un phénomène objectif avec ses conséquences tout aussi objectives, comme s'il suffisait de la

dénoncer pour la faire disparaître. L'essentiel n'est pas de se poser normativement en contradiction avec ce qui est, mais *d'exister dans les contradictions qui sont*. Ces contradictions, telles qu'elles sont, sont le point de départ et la dynamique de leur dépassement possible. La fluidité, la labilité, l'historicité des constructions raciales c'est là-dessus qu'il faut se battre et non se réfugier dans le déni, la condamnation manœuvrière et la norme ou inversement dans la promotion d'identités essentialisées. La fluidité est aussi ce qui permet de penser la possibilité d'une lutte antiraciste *non identitaire*, cette fluidité en est la possibilité et le contenu même contre la « prison » que constitue la race : « Nous avons dissipé le mensonge de la race – la vieille race biologique, génétique, héréditaire – et l'avons dénuée pour qu'elle se révèle telle qu'elle s'impose à nous : comme une structure sociale, comme des catégories construites dans lesquelles nous sommes assignés de force, comme une marque qui détermine nos positions sociales et nos ressources matérielles, nos interactions et nos vies quotidiennes. La race n'est pas, elle s'exerce, elle s'impose, elle violente. Comment des catégories raciales dans lesquelles nous sommes confinés pourraient-elles devenir des refuges familiers et confortables quand elles sont des trous, des pièges, barbelés par l'hégémonie blanche et creusés pour l'esclavage et la colonisation. (...) Je revendique mon individualité contre l'assignation raciale et l'injonction à l'appartenance. "Nous n'avons pas le devoir d'être ceci, ou cela" écrivait Fanon : lutter contre le système raciste, c'est simultanément reconnaître sa condition de racisé et refuser de s'y laisser enfermer. » (Mélusine, *Bouteldja ses « sœurs » et nous*, sur le net, 2016). Dans ce texte d'une intelligence parfaite qui énonce l'essentiel en peu de pages dans une écriture à la fois personnelle et théorique, on retrouve l'articulation des thèmes développés plus haut de l'insatisfaction, de l'inauthenticité et de la remise en cause.

Remontons loin dans le temps. Souvent le phénomène *objectif* de distinction est ramené à une *stratégie* de la classe dominante discréditant ainsi définitivement la non-mixité. La scène originelle revenant de façon traumatique se déroulerait alors en Virginie en 1676. Là, si la révolte dite de Nathaniel Bacon allia colons blancs pauvres, « servants » anglais et esclaves noirs contre l'administration anglaise et les impôts, le principal motif était la politique anglaise ménageant les Indiens sur la « frontière » que les insurgés (Noirs et Blancs) massacraient allègrement et contre lesquels ils désiraient une guerre totale (Howard Zinn, *Une histoire populaire des Etats-Unis*, éd. Agone, pp. 48-51). En 1705, l'Assemblée de Virginie promulgua un « code » des esclaves et diverses lois sur les « servants » qui séparèrent les « pauvres blancs » des esclaves noirs. Mais pour que cela fonctionne, il fallait que le blanc pauvre soit « désespérément avide de la moindre amélioration de son statut » (Zinn, p.48), c'est-à-dire que pour cela il fallait qu'il soit un fermier indépendant ou un travailleur libre. Il n'y a pas de manipulations qui créeraient des différences, mais un jeu sur des différences sociales existantes qui se manifestent dans le cours même de la révolte de 1676 : dans le dernier carré de résistants il n'y avait plus que 20 Anglais pauvres pour 80 esclaves noirs.

« Entre 1620 et 1640, les formes de la servitude, aux Etats-Unis en particulier, demeurent relativement floues. Le travail libre coexiste avec le travail d'engagement (qui est une forme de servitude non définitive, à durée déterminée) et l'esclavage (héréditaire ou pas). De profondes divisions de classes existent au sein du colonat. Elles opposent aussi le colonat à la masse des asservis. Ces derniers forment au demeurant une classe multiraciale. C'est entre 1630 et 1680 que s'opère la bifurcation. De cette époque date véritablement la naissance de la société de plantation. Le principe de la servitude à vie des gens d'origine africaine stigmatisé du fait de leur couleur devient progressivement la règle. Les Africains et leur progéniture deviennent des esclaves à vie. » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, éd. la Découverte, p. 37). Mbembe poursuit : « Depuis 1670, se posait la question de savoir comment mettre au travail une grande quantité de main-d'œuvre en vue d'une production commerciale sur de longues distances. L'invention du Nègre, constitue la réponse à cette question. » (p.38) Pourtant, il n'y avait rien qui témoignât d'une unité automatique entre l'individu à peau noire (plus ou moins) des Etats-Unis, celui de Caraïbes et celui d'Afrique pour en faire des Nègres. Mais il ne suffit pas de produire le « Nègre », encore faut-il produire le « Blanc » : « Dans les colonies de peuplement, à l'exemple des Etats-Unis, le "Blanc" est une catégorie raciale patiemment construite au point de rencontre entre le droit et les régimes d'extorsion de la force de travail. » (*idem*, p.73). « Ils se croient blancs » comme l'écrit Ta-Nehsi Coates dans son livre témoignage : « Une Colère noire » (éd. Autrement, *Between the World and Me*).

De la mixité / non-mixité à l'intersectionnalité

Les prolétaires sont aussi des femmes

« Personne ne demande jamais quel est le rôle d'un homme dans la révolution » (Tracy Matthews, membre du « Black Panther Party », in *Sisters in the Struggle*, cité par Rolland-Diamond, op.cit., p.401)

Les prolétaires sont de si drôles de gens qu'ils peuvent même aussi être des femmes. Dans la démarche proprement idéologique et carrément idéaliste où le concret n'accède à la réalité qu'en étant le concept réalisé, incidemment, les femmes (« femmes prolétaires ») ont toujours droit à un petit paragraphe, on pense à elles... Les femmes sont appelées à lutter contre leur propre condition, sans que l'on connaisse précisément cette condition : de femmes ? de prolétaires ? de femmes prolétaires ? En général, les femmes sont alors reconnues comme ayant une pratique et des actions « *spécifiques* » à condition qu'elles agissent au même moment et de la même manière. L'emboucanerie est énorme, la

« spécificité » n'a aucune raison d'être : manquerait plus que les femmes détournent la révolution prolétarienne.

Souvent l'emploi du « il et elle » est là pour mieux ne pas parler de ce « il » et « elle » et de ses implications sur la définition de la classe et sur le cours des luttes. La formule d'allure « féministe » est là pour évacuer ce qu'elle pourrait poser comme question. Nous pouvons ici renvoyer à des textes antérieurs de TC (n°23, p.116) sur les grèves de femmes qui ne sont jamais simplement des grèves ouvrières ni même des grèves ouvrières menées par des femmes mais où d'autres rapports sociaux, d'autres contradictions que celles du travail au capital sont mobilisées et mises en jeu. Nous allons ici un peu développer.

Une grève d'ouvriers est une grève ; une grève d'ouvrières est une grève de femmes. Le caractère sexué de la grève est incontournable, tant par la façon dont les ouvrières elles-mêmes poursuivent et comprennent leur grève que par l'attitude de leurs adversaires (patrons, encadrement et parfois syndicats) et par les conflits domestiques avec leurs compagnons que toute grève qui se prolonge provoque. Mais, souvent, dans leur cours, les grèves entérinent et reproduisent la condition féminine et la distinction de genres plus qu'elles amorcent une remise en cause de celles-ci.

Avec les Trente Glorieuses, les femmes entrent massivement dans le monde du travail dont elle n'avaient jamais été absentes. Elles participent largement aux grèves de Mai 1968 et mènent au début des années 1970 des mouvements qui reçoivent parfois un large écho. « Au fond, on pourrait dire que les femmes deviennent des grévistes comme les autres, au sens où leur participation aux conflits ne présente plus de caractère exceptionnel. Pourtant, leur condition d'épouse et de mère ne s'arrête pas à la porte de l'usine, même en grève. A cet égard, les témoignages recueillis après le conflit retentissant de la CIP (Confection Industrielle du Pas-de-Calais), de juin 1975 à janvier 1977, sont emblématiques. Après l'annonce du dépôt de bilan, les ouvrières occupent l'usine. Une syndicaliste explique que les roulements sont établis de manière à faire coïncider les heures d'occupation avec la vie de famille. Les célibataires restent à l'usine plutôt la nuit et viennent "le dimanche, parce que nous les maris et la vie de famille, ça n'allait pas" ; une autre vient pendant les heures de travail de son conjoint. Si la grève en elle-même ne pose pas directement la question de la condition féminine, en revanche, sa pratique peut en recevoir les échos » (Stéphane Sirot, *La grève en France*, Ed. Odile Jacob, p. 54). Que cette condition d'épouse et de mère des ouvrières ne s'arrête pas à la porte de l'usine, même en grève, on a pu également le voir en 2008 lors de la grève des caissières d'hypermarchés du centre commercial « Grand Littoral » à Marseille, à propos du refus des horaires de nuit pourtant payés avec majoration.

De son côté, Xavier Vigna dans *L'Insubordination ouvrière dans les années 68, Essai d'histoire politique des usines* (Presses Universitaires de Rennes) consacre un important chapitre aux grèves féminines. « Si toute grève rompt avec l'ordre usinier et marque ainsi une transgression, les grèves féminines redoublent l'effraction. Elles s'affrontent en effet

à l'ordre usinier et à la division sexuelle des rôles qui assignent aux femmes la soumission et le statut de dominées. La grande majorité des ouvrières est reléguée dans les basses qualifications au point qu'en 1978 encore 80% d'entre elles sont classées OS et manœuvres. Dans le même temps, leurs conditions de travail se distinguent de celles de leurs collègues masculins : à la différence des ouvriers davantage soumis aux efforts physiques ou au travail pénible et salissant, à des rythmes de travail décalés, les ouvrières exercent des tâches plus répétitives, sont davantage soumises à des conditions strictes de cadences, à la pointeuse et à tout ce qui relève de la discipline d'usine⁶⁵. (...) Un palier est franchi en 1972 avec la multiplication des grèves féminines, notamment contre le rendement chez Philips à Flers dans l'Orne en avril et juin 1972, puis à la SPLI à Fougères en novembre. Dès lors, les grèves féminines conduites par des ouvrières se multiplient. Ces grèves mettent en œuvre une opposition multiple avec certains hommes. Tout d'abord, la direction d'une entreprise présente toujours des figures masculines qui cristallisent l'animosité des grévistes. (...) De plus, dans l'habillement et la confection en particulier, les ouvrières grévistes mènent l'action sans et bien souvent *contre les ouvriers, coupeurs ou régisseurs, qui bénéficient d'une considération et par là de salaires supérieurs* (souligné par nous). Dans la grève de PIL à Cerizay, à la CIP à Haisnes, et chez SCALPEN à Quimper à l'été 1976, un homme seulement se joint aux ouvrières ; à Cerizay toujours, ce sont des hommes qui évacuent violemment des locaux de l'entreprise les grévistes venues négocier. Ainsi ces grèves féminines avivent une opposition féminin / masculin, qui recoupe souvent l'opposition OS / OP à l'intérieur du groupe ouvrier de l'entreprise considérée. » (*op. cit.*, pp. 117-118).

Le caractère *féminin* de ces grèves de femmes est patent, ce que ne manquent pas de souligner les adversaires de ces grèves. A Cerizay, le « Comité de Défense pour la Liberté du Travail » qualifie les grévistes de « moutons », d' « excitées », de « minettes », de « filles excitées ». Ce discours contient souvent une référence plus ou moins explicite à la sexualité dissolue des grévistes. « A la SCALPEN près de Quimper en 1976, les grévistes subissent de nombreuses insultes à caractère sexuel. Le seul homme gréviste est en particulier accusé d'être "passé sur toutes les filles". On retrouve ici une caractéristique des grèves féminines depuis le XIXème siècle : elles suscitent un discours qui met en cause la sexualité des grévistes et jette ainsi l'opprobre sur ces dernières. La transgression

⁶⁵ Les critères définissant la notion générale et officielle de « pénibilité » intervenant dans le calcul des retraites sont en fait ceux ayant trait à la pénibilité des tâches le plus souvent masculines : soulever des charges de plus de trente kilos est pénible ; manipuler plusieurs quintaux de marchandises en une journée comme une caissière de supermarché ne l'est pas.

que la grève opère, serait alors la preuve d'une moralité déplorable, qu'une sexualité dissolue vient confirmer » (*ibid.*).

Cependant, ces grèves féminines ne se limitent pas à une opposition aux figures masculines. « Les grévistes font appel à d'autres hommes et un pôle masculin positif et légitimant la grève apparaît fréquemment. Ainsi pendant la grève d'un atelier de Coframaille à Schirmeck en 1973, les maris des grévistes publient un communiqué qui légitime la grève, ce qui permet d'évoquer des grévistes responsables, mariées et soucieuses de l'équilibre de leur couple. (...) En effet, de par les rapports de sexe qui assurent une suprématie aux hommes, ces derniers légitiment et autorisent en quelque sorte la grève ou prennent les décisions importantes, comme le montre le récit de la journée où est lancée la grève productive en 1973 à Cerizay (l'idée de la grève productive est lancée par les ouvrières, mais en dernier ressort la décision appartient aux responsables masculins de l'Union locale départementale, nda) » (*ibid.*, pp. 118-119).

« L'importance des rapports de sexe dans les grèves féminines se manifeste également lorsque la question du harcèlement surgit dans les grèves. Elle met toujours aux prises la maîtrise masculine aux ouvrières... » (*ibid.* p. 119). Il s'agit la plupart du temps de refuser un lien entre primes et attribution de faveurs sexuelles. Durant la grève de la SCPC (Société Centrale de Plastique et de Caoutchouc) à Cournon en Auvergne (1972) pour l'obtention d'un 13^{ème} mois versé uniformément à toutes les ouvrières à la place des primes, les ouvrières grévistes qui dénoncent le harcèlement « balancent entre deux positions : la première consiste à jeter l'opprobre sur les cadres et les contremaîtres, qui harcèlent les ouvrières, à la fois moralement et sexuellement, et à les rendre responsables de la situation ; la seconde, plus fréquente, incrimine les ouvrières favorisées donc non-grévistes et les accuse de se prostituer. (...) On peut dès lors en tirer quelques enseignements sur le "genre féminin de la grève". Hystériques et délurées pour les adversaires de la grève, les grévistes se considèrent à l'inverse comme de bonnes ouvrières qui, parfois, mettent en cause la moralité des jaunes. C'est dire que la grève féminine, à la différence des grèves masculines, convoque souvent un discours sur la sexualité des femmes, et plus précisément que chaque camp met en cause la sexualité de ses adversaires féminines. Le genre féminin de la grève est en quelque sorte hanté par le masculin et la sexualité des ouvrières » (*ibid.*, pp. 121-122).

Contrairement à tout le discours convenu sur l'universalité de la lutte de classe, les luttes des ouvrières ne font pas disparaître, loin de là, leur situation de femmes. On peut même penser que dans la condition ouvrière et *par elle* est renforcé le fait d'être femme et ce qui est inhérent à ce fait : la subordination de la condition féminine.

On pourrait également reprendre l'histoire des révolutions : de la France de 89 à l'Espagne de 36 en passant par la Commune, la Russie de 17 et l'Allemagne de 19, partout la pratique (et le rêve) programmatique de l'unité de la classe a renvoyé les femmes à leur « être de femme » (cf. TC 23, pp. 111 et sq). On peut revenir aussi sur les « printemps arabes » ou la longue période de luttes en Grèce au tournant des années 2010.

A propos des luttes en Grèce entre 2008 et 2015, dans le livre *La cigarette sans cravate* paru aux éditions Senonevero, nous écrivions :

« Les femmes étaient au cœur de toutes les Assemblées et structures de solidarité qui se sont développées dans le pays pour lutter contre les politiques d'austérité, pour trouver des solutions aux problèmes quotidiens : alimentation, logement, santé, éducation, etc. Mais l'émergence dans la sphère publique des problèmes relégués d'ordinaire dans la sphère privée n'est pas ipso facto la remise en cause des rôles traditionnels ni celle de la séparation de ces domaines. L'existence (donc la distinction) de ces sphères est définitoire du travail salarié et la classe se revendiquant *en tant que telle* l'entérine. L'apparition publique des femmes dans ces Assemblées et structures s'est largement conformée à l'ordre sexué traditionnel. Les femmes peuvent n'apparaître *publiquement* que sous leurs habits *privés* ce qui les rend à la fois visibles et telles qu'habituellement, c'est-à-dire invisibles. Dans les luttes actuelles où les femmes ont posé la question du rapport de genre, ce à quoi elles doivent s'affronter c'est à leurs compagnons de lutte hommes.

« Cependant, si cette apparition publique du privé ne définit jamais une alternative aux termes exclusifs entre confirmation d'une condition privée et remise en cause de celle-ci, si la condition d'épouse et de mère ou simplement de femme ne s'arrête pas à la porte de l'usine, du bureau ou de l'Assemblée de quartier, il n'en demeure pas moins que la mise au public des rôles traditionnels de la sphère privée signifie que les femmes ne sont plus ce qu'elles étaient la veille. L'émergence du privé dans le public modifie toujours le public en ce qu'elle remet en cause ce qui était considéré jusque là comme des rapports seulement personnels. De même, la remise en cause de la séparation n'est pas un rejet, un abandon pur et simple de ce qui était privé mais prend appui sur celui-ci comme critique en actes de la séparation entre les sphères publique et privée inhérente au salariat, à la valeur et au mode de production capitaliste. (...)

« Quand des femmes parlent des violences qu'elles subissent, ce n'est pas pareil selon qu'elles dénoncent des hommes, leurs hommes, des fascistes ou des anti-fascistes, la police, des patrons ou des immigrés albanais. Cette violence n'existe pas plus à l'état pur que n'importe quel autre fait social. Ce n'est jamais anodin d'entendre dans une assemblée parler de violences conjugales ou de problèmes domestiques. Pour dire cela, il faut une situation qui le permette, le privé ne demeure pas alors ce qu'il était : soit les femmes sont rapidement renvoyées au mode d'existence habituel du privé, soit à partir de cette apparition publique du privé les femmes posent la question de l'existence même de ce privé et de sa séparation et donc aussi celle de l'existence du public et finalement la question de leur propre existence comme femmes. Même s'il ne s'agit « que » de soins, de

repas, d'entretien, de garde des enfants, de soutien psychologique (et ce n'est, en outre, jamais que cela), la confirmation publique de la séparation est une contradiction qui modifie les conditions existantes.

« Entre la confirmation et la remise en cause, c'est d'un combat aux lignes de front floues et fluctuantes dont il s'agit et les hasards, les conjonctures, qui font que des organisations de luttes autonomes apparaissent ou non sont multiples. En effet, cette apparition du privé n'est pas nécessairement une remise en cause de la séparation entre sphère publique et sphère privée, si elle la bouscule, elle ne porte pas nécessairement son dépassement. Elle fait voir la séparation, lui donne une existence publique et, même si elle la redouble et la souligne, elle la modifie. Cette apparition pose *publiquement* l'existence de la séparation et le privé comme assignation des femmes, elle crée un terrain de luttes spécifiques qui sera ou non investi. » (op.cit., pp. 36-37).

Dans la brochure *Soulèvement arabe, classe/genre* (supplément à TC 24), nous écrivons : « Dans le cours des luttes de classes du soulèvement arabe, l'occultation *conflictuelle* des *ouvrières* sous leur définition de *femmes* les renvoie en tant que telles à la sphère du *privé*. Leur présence dans la sphère publique de la production et des grèves ou des manifestations, toujours subordonnée et permettant leur assignation en tant que femmes, est constitutive d'une définition *masculine* de la classe ouvrière. Un ouvrier est un prolétaire, une ouvrière est une femme. C'est par cette définition masculine que la classe ouvrière participe du mouvement général de revendication et de constitution d'une société civile, c'est-à-dire d'un espace *public* existant en relation avec le fonctionnement de l'Etat dont la recomposition liée à celle de la classe dominante demeure *l'enjeu général du mouvement de longue durée amorcé dans les pays arabes* et qui, pour l'instant, absorbe les pratiques de tous les acteurs. » (p.5). Et un peu plus loin : « Dans les luttes en Egypte et en Tunisie, la contradiction entre les hommes et les femmes est apparue comme une détermination inhérente à la lutte ouvrière. Parce que la séparation du public et du privé est intrinsèque au salariat, la lutte du prolétariat pour ses intérêts immédiats aussi bien directement matériels, que pour sa représentation sociale et politique, doit affirmer cette séparation et sans cesse la reproduire pour elle-même afin d'être un rapport à l'Etat et exister comme classe antagonique à la classe capitaliste *à l'intérieur de ce mode de production*.

« Pourtant, un des aspects les plus caractéristiques des grèves et protestations ouvrières depuis 2006 en Egypte c'est le rôle joué par les femmes qui ont initié ou animé la plupart des mouvements. Elles ont non seulement participé aux activités diurnes mais aussi, souvent, elles ont difficilement bravé les interdits pour occuper les usines durant la nuit au lieu de rentrer dormir chez elles comme des femmes "respectables". Si toutes les "meneuses" ont autour de la quarantaine, une énorme proportion de celles qui ont "simplement" participé à moins de trente ans, voire moins de vingt ans. Elles forment la masse des travailleurs les moins bien payés de l'industrie textile, majoritairement embauchées sans contrat de travail, uniquement en équipe de jour, et souvent elles démissionnent pour devenir mère au foyer. Souvent, n'ayant d'autre choix, elles

travaillent afin d'économiser assez d'argent pour financer leur mariage. Certaines continuent de travailler après le mariage pour entretenir leurs parents, d'autres plus nombreuses, pour subvenir aux besoins de leur famille en joignant leur petit salaire à celui de leur mari.

« La distinction public / privé inhérente à l'existence même du salariat est le principe de base de l'invisibilisation des femmes dans la lutte de classe où leur participation en tant qu'ouvrières est constamment occulté par leur redéfinition continue comme femmes. » (op.cit., pp. 9-10).

Si l'on abandonne une vision spéculative de l'abolition du capital et de la destruction de la valeur qui ne fonctionnerait que par déduction générale et conceptuelle, cette destruction c'est dans le cours de la lutte contre la classe capitaliste et comme moyens de lutte, le dépassement de la division du travail, de la propriété, de l'échange, du public et du privé, de la population comme force productive, du « productif » et de « l'improductif », du « productif » et du « reproductif », toutes choses très concrètes. Tout cela ne se passera pas « en conséquence ». Nous pouvons être certains que, dans la communisation, cela ne se passera pas sans conflits et règlements de comptes entre femmes et hommes (entre autres). L'activité révolutionnaire comme coïncidence du changement des circonstances et de l'autotransformation ou changement de soi risque de ne pas être irénique. La domination masculine peut même en ces circonstances se confondre avec « la révolution au nom du travail et de la production ».

C'est une vision totalement sclérosée de ce qu'est l'extension et l'approfondissement d'une lutte que de considérer que la constitution propre d'un groupe de femmes est forcément identitaire et une limite de cette lutte. Ce groupe n'invente pas le problème qui le constitue en tant que problème particulier face au problème général de la lutte, il naît des questions nouvelles que la différence des « sexes » a fait apparaître au cours de la lutte. Il est souvent bon que les contradictions apparaissent. Ceux qui accusent ce type d'action de battre en brèche l'universalisme du prolétariat oublient que si ce type d'actions existe c'est justement pour combattre la vision « essentialisante » et / ou hostile qui peut se développer dans le cours même de la lutte (cf. le mouvement piquetero en Argentine au tournant des années 2000). Seule une théorie qui ne se contente pas de proclamer que la révolution est l'abolition de toutes les classes *comme un nouveau programme*, mais qui sait par là-même que le prolétariat n'est une classe que par son rapport au capital et dans sa reproduction qui le subsume, peut regarder en face ces problèmes et ne pas les traiter comme des entraves circonstancielle ou accidentelles. On peut dire de même des segmentations raciales.

Classe/genre/race : articulation et hiérarchie

Avec la classe, le genre et la race, nous sommes confrontés à la question de leur articulation et de leur hiérarchisation.

Christine Delphy dans un texte de *Classer, dominer* (éd. La Fabrique, 2008) pose clairement la question et le dilemme. « ... nos amis d'extrême-gauche, qui pensent que la division en classes n'est pas un dysfonctionnement, mais au contraire un fonctionnement du système, pensent en revanche que la division raciale est un dysfonctionnement, ou alors une des "conséquences" de la division en classes. Bref, ce n'est pas un système de division spécifique et donc au moins partiellement autonome (Delphy ne s'explique pas sur le « au moins » et le « partiellement », nda). Or l'appel dit (l'appel des *Indigènes*, nda) que la division raciale, ou "Blancs / Indigènes", n'est pas une coïncidence malheureuse mais un trait structurel de la société, *aussi structurel que la division en classes* (c'est nous qui soulignons) ; qu'on a là un principe de division et de hiérarchie qui n'est pas soluble dans la "question sociale". Cette rivalité au niveau analytique produit inévitablement une rivalité sur le terrain politique. » (*op. cit.*, p. 166). Nous pouvons nous reconnaître, bien que cela ne nous satisfasse pas totalement, dans ces « amis d'extrême gauche ». Delphy poursuit : « La spécificité de l'oppression fonde l'autonomie de la lutte ».

Alors que notre production théorique nous permet sur la base des concepts de travail et de surtravail et des deux contradictions de reconnaître l'autonomie des luttes de femmes (*cf. Camarades mais femmes* – TC 23, p. 126 et *Le pas suspendu de la communisation* – *Sic 1* p.149) tout en les posant comme structurelles à ce que Marx appelle « la forme fondamentale », à tort ou à raison, nous ne faisons pas de même en ce qui concerne la division raciale. Si nous reconnaissons, tout au long de ce texte, l'autonomie des luttes sur la base de distinctions raciales ce n'est pas dans cette « forme fondamentale » que nous produisons cette autonomie, elle ne lui appartient pas directement, elle en est déduite. Pour l'instant, nous persistons donc à penser que c'est « à raison »...

Dans sa préface au livre d'Elsa Dorlin, *La Matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* (éd. La Découverte), Joan W. Scott (théoricienne américaine du féminisme, auteure de l'important ouvrage *La citoyenne paradoxale* - éd. Albin Michel) avance une analyse qui semble aller à l'encontre de notre thèse dans la mesure où la population comme principale force productive et la race paraissent construites de façon consubstantielle : « Au XVIII^e s. les choses changèrent : la population jouait désormais un rôle crucial dans la prospérité de la nation. Dès lors que l'on mettait davantage l'accent sur la procréation, la santé du corps maternel devint l'objet d'une attention particulière. De fait, le corps maternel renvoyait maintenant au corps de la nation : il en était la plus grande source de richesse. En conséquence, si le corps maternel était malade, la nation l'était également ("malade" ne renvoie pas ici à des affections particulières et passagères, mais jusque là le corps féminin est essentiellement défini comme faible et de tempérament malade, nda). C'est ainsi que débuta une réévaluation du statut du corps des

femmes : comme les hommes, elles se trouvaient désormais fondamentalement définies par la santé. Qui dit Nation dit origine et donc génitrice unique : à cette origine imaginaire et fantasmée, le tempérament féminin sain offre des corps ayant tous le même "naturel", le même type. La vieille notion de tempérament fut alors redéployée pour marquer la différence entre la France et ses colonies. Si l'on pensait jadis que le tempérament était fonction du sexe (...), voire du climat (...), on y voyait désormais un trait national, *non pas acquis, mais héréditaires* (souligné par nous). Les Français qui vivaient dans les colonies ne couraient pas le risque de devenir comme les indigènes qu'ils dominaient, dès lors que le tempérament était inné (...). Le schème de la race était littéralement situé dans les entrailles maternelles. D'où le titre de l'ouvrage : *La Matrice de la race.* »

A suivre attentivement l'argumentation de Scott, il apparaît que les choses se déroulent en deux temps : le corps féminin désormais « sain » et, ajoutons, qu'il faut contrôler selon de nouveaux dispositifs (cf. Federici, *Caliban et la Sorcière*, éd. Senonevero et Entremonde), est lié au « rôle crucial de la population », le thème est *ensuite* « redéployé » pour marquer héréditairement la différence entre les Français et les Indigènes. La liaison est intime, c'est le même thème, mais elle n'est pas consubstantielle : conceptuellement, la liaison entre « rôle crucial de la population » et « corps féminin sain » se met en place sans la race qui en *devient* un attribut nécessaire. Les travaux de Myriam Paris sur l'île Bourbon (*La page blanche. Genre, esclavage et métissage dans la construction de la trame coloniale – La Réunion, XVIII^e-XIX^e siècle*, Les cahiers du Cedref, sur le net) montrent toute la difficulté et tous les arrangements qu'il fallut imaginer pour « blanchir » la population des maîtres. Entre 1663 et 1715, seules sept femmes françaises, c'est-à-dire nées en France et par là indubitablement blanches selon les catégories coloniales en vigueur ont vécu à Bourbon. Il a été alors reconnu au sperme un pouvoir supérieur de « blanchiment ».

Faisons une autre remarque qui a une grande importance : *on ne peut parler de racisme qu'avec le mode de production capitaliste*. Jusque là, depuis l'Antiquité, la différence hiérarchique entre les populations n'était jamais conçue comme génétique et héréditaire, en, un mot elle n'était pas essentialisée (Platon lui-même fut esclave pour avoir un peu trop gonflé le tyran de Syracuse – on le comprend). Si les Grecs étaient « supérieurs » à tous les autres peuples cela tenait à leur climat, leur géographie, leur système politique et leur langue. Enfin, il n'y eut jamais plus « laxiste » au niveau de la citoyenneté que

l'Empire Romain dont les empereurs arrivèrent rapidement des quatre coins de la Méditerranée⁶⁶.

A partir de la forme fondamentale du capital nous ne pouvons déduire que la construction conjointe des rapports de classes et de genre. Nous avons là deux contradictions (et non une double contradiction) qui construisent le capital comme contradiction en procès.

« Pas de surtravail, sans travail, c'est-à-dire sans population comme principale force productive. Là où nous avons exploitation, nous avons la création des catégories femme et homme, leur *naturalisation* inhérente à l'objet même de leur construction (la population), et par là l'appropriation de toutes les femmes par tous les hommes. On ne peut construire le concept d'exploitation, sans le travail, sans la population. De la forme fondamentale du mode de production capitaliste qui est l'appropriation du travail on déduit deux contradictions : de genre, de classes. La construction simultanée et interdépendante des contradictions de genre et de classes introduit les clivages de chacune de ces catégories dans l'autre. Inextricable, l'expérience est toujours impure. Mais, il ne suffit pas de dire qu'aucune expérience ni aucun sujet n'est pur, comme une constatation. C'est cette « impureté » qu'il faut fouiller et construire dans son intimité. Dans l'existence même du surtravail, la contradiction entre le prolétariat et le capital suppose celle entre les hommes et les femmes, de même que celle-ci suppose la première. *Aucune des deux contradictions n'est telle sans l'existence conjointe de l'autre.* » (68, *Année théorique...*, etc. *De l'ultragauche à la théorie de la communisation*, brochure TC, supplément au n° 24, pp. 87-88).

En ce qui concerne la « race », nous pensons actuellement que l'on peut souligner la prégnance, la permanence, la violence des conflits raciaux, leur constante liaison *historique* avec l'exploitation, la segmentation de la force de travail et l'accumulation du capital, mais *on peut construire le concept d'exploitation sans eux* et c'est du concept déjà construit que l'on *déduit* leur nécessité. En revanche, on ne peut construire le concept d'exploitation sans le travail, sans la population, c'est-à-dire sans les femmes.

⁶⁶ En ce qui concerne le monde chinois : « La culture sinisée est indifférente à l'ethnie, aussi bien dans son origine que dans sa diffusion. Cette indifférence à l'ethnicité, comme de nombreux auteurs l'ont remarqué, est l'une des caractéristiques majeures de la civilisation sinisée. Se situant dans le cadre de la dichotomie civilisés-barbares, elle postule deux attitudes quant au processus de civilisation des barbares en question : soit celui-ci est possible, soit il ne l'est pas. (...) La conception politique du confucianisme, qui modèle la société et l'Etat à l'image d'une grande famille à la tête de laquelle se trouve le "fils du ciel", possesseur du "mandat du ciel" est indifférente à l'origine ethnique. » (Philippe Pelletier, *L'Extrême-Orient, l'invention d'une histoire et d'une géographie*, éd. Folio 2011, pp. 529-530). Selon Pelletier, il faut attendre la République de 1911 pour voir se développer un nationalisme han, antimandchou et hostile aux autres minorités. Contre toute évidence historique et contre toutes les conceptions antérieures, en 1924, Sun Yat-sen (1866-1925) écrit : « La Chine depuis la dynastie des Qin et des Han, s'est développée comme un Etat unique à partir d'une race unique » (*Les trois principes du peuple*). Il serait également important d'analyser les différences de traitement des populations rencontrées lors des « voyages de découvertes » chinois et européens.

La distinction raciale n'a pas de dynamique génétique (de construction) propre, elle ne s'origine pas en elle-même, elle est toujours dépendante de toutes sortes d'articulations des catégories du capital (voir plus loin). Doit-on l'appeler contradiction ? Cela ne l'empêche pas d'avoir son efficacité propre comme auto-construction de ses déterminations et de délimitation-définition de ses objets. Pour nous faire comprendre, nous pourrions parler des vagues dont l'origine, la cause, est le vent, mais qui répondent à leurs propres lois, celles de la dynamique des fluides et dont l'efficacité peut modeler les côtes et détruire les falaises. Comme toute analogie, celle-ci a ses limites, les vagues n'ont aucun effet retour (en tant que moment, il ne s'agit pas de chronologie) sur le vent. En revanche, la distinction raciale est amenée à formaliser le discours et les pratiques dans lesquels les contradictions de classes et de genre existent. Elle peut même servir à évacuer la lutte des classes comme l'ont montré nombre de discours sur les émeutes de 2005, que critique Ndiaye : « Ce sont des émeutes raciales de jeunes Noirs et Arabes qui n'aiment pas la France » (*op. cit.*, p. 43).

La *racisation* – construction des races – est un processus évolutif et plastique⁶⁷. En revanche, la forme fondamentale du mode de production capitaliste c'est « la production orientée vers l'appropriation du travail d'autrui » (Marx, *Théories sur la plus-value*, t.3, éd. Sociales p.589). De cette forme fondamentale on ne peut déduire que deux contradictions : entre les hommes et les femmes et entre prolétariat et capital. Cela comme contradiction au sens strict du terme : opposition entre les termes, implication (conditionnement ou présupposition) réciproque des termes ; remise en cause de chaque terme par lui-même dans son rapport à l'autre du fait de l'opposition qui est conditionnement réciproque ; remise en cause de l'objet dont ils sont les termes dans le rapport des termes entre eux ; dépassement de l'objet par l'activité du terme qui dans la relation est le négatif du fait que toute distinction est hiérarchique et que l'autre terme est le positif en tant que représentation de l'objet comme tout. En ce sens, parce que le mode de production capitaliste est le premier à faire du travail une contradiction interne à sa dynamique, il est le premier où le fait d'être femme apparaît comme une contradiction et pas « seulement » comme un malheur, une oppression. Il serait maladroit d'écrire que les races viennent « après ». Cela établit une hiérarchie là où elle n'a pas lieu d'être. Avec la « forme fondamentale » et les deux contradictions (hommes / femmes ; capital /

⁶⁷ Il est délicat de distinguer « race » et « racisation », l'un est un procès constitutif qui fait de son résultat un fait contingent, inversement la race distingué de la racisation serait alors une fixité, à un niveau plus politique on retrouve la distinction entre « identité fine » et « identité épaisse » que nous avons utilisée.

prolétariat) nous sommes au *niveau du concept*, avec les races nous sommes au *niveau historique*. Dire que les races viennent « après » c'est introduire une confusion de niveaux théoriques, c'est gommer le changement de niveau.

On peut soutenir que conceptuellement on ne peut déduire *directement* la racisation en général et la segmentation raciale de la force de travail en particulier de la forme fondamentale du capital et qu'il faut pour cela passer par les catégories déduites de cette forme fondamentale. Tout cela est bon, il n'empêche que demeure une question simple : conceptuel ou pas, direct ou non, qu'est ce que cela change dans le cours des luttes que ce soit « fondamental » ou non ? Ce qui change c'est la reconnaissance du caractère labile, transitoire des assignations raciales, certaines sont créées, d'autres disparaissent, au cours des luttes la « frontière » entre segments de la force de travail engagée peut être poreuse, elle peut se déplacer, sans disparaître tout à fait, des moments communs sont possibles, etc. Cette contingence des constructions raciales, leur labilité, n'est pas sans importance au niveau immédiat des conflits et des luttes, des relations entre fractions de la classe au cours de ces luttes. Produites par une conjonction toujours spécifique des catégories du capital (voir plus loin), la segmentation raciale est toujours dépendante de cette conjonction de déterminations et de son caractère mouvant, ce qui ne peut manquer d'avoir des conséquences sur le cours des luttes. Faire de la population comme principale force productive une catégorie économique discriminant les groupes hommes et femmes, c'est faire de la distinction plus qu'une essentialisation, la distinction devient « irrémédiable », « éternelle », parce que de *Nature*. La biologisation raciale n'a été qu'un moment du classement racial hiérarchique des populations, elle n'en fut même pas à l'origine (cf. Nicolas Bancel et alii, *L'invention de la race*, éd. La Découverte), elle s'est révélée historiquement extrêmement fragile et n'est plus guère à l'ordre du jour (au point de faire d'une supposée appartenance religieuse un marqueur racial).

Pour en revenir à l'alternative posée par Delphy, le problème n'est pas en soi l'organisation spécifique (cf. les Irlandais dans la Première Internationale ou la création aux Etats-Unis d'organisations syndicales spécifiques) mais ce sur quoi et pour quoi elle est spécifique. En 1936, le leader syndical A. Philip Randolph déclara devant un parterre conquis de partisans d'un syndicalisme noir du « National Negro Congress » que les Noirs ne pouvaient pas compter sur le New Deal ni sur les « alliés blancs favorables à leur cause » pour trouver les solutions à leurs problèmes (Rolland-Diamond, op.cit., p. 141)⁶⁸.

Ramener la racisation au niveau historique (c'est-à-dire non-conceptuel) comme développement de catégories du capital en tant qu'elles produisent et s'unifient dans la catégorie de *sujet* (voir plus loin) confère une autonomie, une spécificité à la distinction raciale hiérarchique. L'autonomie et la spécificité doivent être reconnues, mais elles ne sont pas de même nature, de même niveau que dans le genre et les classes.

⁶⁸ Sur le New Deal et la classe ouvrière noire, voir *Ni patrie ni frontières*, n°58-59 avril 2017 : « Du prolétariat afro-américain et de ses luttes ».

Arrivé à ce point, c'est la problématique qui commence à être bien connue de « l'intersectionnalité » que l'on rencontre (le terme lui-même apparaît en 1989 sous la plume d'une féministe noire américaine, Kimberlé Crenshaw).

L'intersectionnalité

« Aucun sujet n'est pur », si aucun sujet n'est pur c'est que le « sujet », en tant que tel, ne l'est pas. Passons sur le fait que dans le mode de production capitaliste le sujet est, comme dirait Althusser, convoqué comme l'acteur nécessaire de tout rapport idéologique aux rapports de production.

Dans les rapports de production capitalistes, nous n'avons pas affaire à des « individus concrets » en tant qu'immédiatement existant comme individu singulier dans leur unité, mais seulement aux individus en tant qu'ils remplissent certaines fonctions déterminées comme supports de celles-ci : « porteurs de force de travail », « représentants » ou « fonctionnaires » du capital, « femmes » ou « hommes ». Leur individualité est un effet des rapports de production, elle ne préexiste pas, elle n'est pas le fait d'un *sujet* et les rapports de production ne sont pas une « rencontre » intersubjective. C'est la personnalisation des rapports sociaux qui est la production des individus comme sujets. Le sujet c'est l'individu produit comme le centre ou l'intersection de toutes les déterminations. Le sujet concentre le tout en lui-même, si bien qu'on pourrait dire qu'il est, comme la fameuse monade de Leibniz, une « partie totale ». Le sujet devient le centre à partir duquel il serait possible de connaître et de construire l'articulation de toutes les déterminations du mode de production capitaliste. La personnalisation c'est la conjonction en un individu de déterminations sociales *se manifestant de façon renversée comme existence de cet individu comme sujet*, ses rapports devenant son actualisation comme son œuvre : une succession de choix que la sociologie décrira comme plus ou moins « déterminés ». Le problème ne réside pas dans les déterminations mais dans la croyance en un lieu préexistant (le sujet) où les déterminations s'appliquent. Ce renversement, cette personnalisation, est tout aussi nécessaire que le fétichisme qui attachant des rapports sociaux à des choses *attache ces choses à des individus* promus et convoqués alors comme sujets dans ce même fétichisme : le travail aux ouvriers, les moyens de production aux capitalistes, la terre aux propriétaires fonciers, la reproduction de la population aux femmes.

Contrairement à ce qui apparaît dans la vie quotidienne, les individus ne sont que les supports des rapports sociaux impliqués dans le mode de production (la théorie

n'est pas la description de la vie quotidienne) et les formes et manifestations de l'individualité sont les effets conjoncturellement déterminés des rapports sociaux de production au travers de toutes les instances que leur reproduction implique. Il n'y a aucune raison pour que des éléments déterminés de façon différente *coïncident* dans l'unité d'individus concrets qui apparaîtraient alors comme la *reproduction*, en petit, de l'articulation de tous les rapports sociaux. L'intersectionnalité supposerait alors l'existence d'un tel support commun, ce serait la tentative de retrouver les individus concrets, les sujets de toutes les idéologies, comme les centres ou les intersections de plusieurs systèmes de rapports sociaux plus ou moins hiérarchisés. Si ces individus étaient les supports communs de rapports sociaux différents même hiérarchisés, ils concentreraient la structure sociale toute entière en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils seraient les centres à partir desquels il serait possible de connaître l'articulation de ces rapports dans la structure du mode de production. Ainsi les individus au lieu d'exprimer l'articulation de ces rapports dont ils ne sont que les effets, engendreraient ces rapports à partir d'eux-mêmes comme multiplicité de centres. Les individus ne sont pas une interpénétration, une osmose en un ensemble homogène de leurs différentes déterminations, l'intersectionnalité ne constitue jamais un tout homogène, elle est toujours circonstanciée. Les individus ne sont pas le point de départ de leurs pratiques (au pluriel), mais les effets et les supports de pratiques déterminées par des rapports sociaux différents.

La difficulté fondamentale de la notion d'intersectionnalité consiste à ne pas prendre le sujet de ce croisement de déterminations comme existant de fait et par là-même de considérer les déterminations qui se croisent comme n'étant pas données en tant que telles préalablement à leur croisement. Cependant, Hegel écrit quelque part qu'il y a dans toute analyse d'une contradiction un présupposé tout aussi faux que nécessaire consistant à poser les termes qui se contredisent autrement que comme ils sont dans la contradiction. De même pourrait-on dire du croisement des déterminations. Le sujet comme croisement des déterminations n'est pas le lieu fortuit de la rencontre : la rencontre, c'est le sujet. Le sujet est un effet, un porteur, mais il est le lieu nécessaire de la rencontre. En lui et par lui, le genre ne va pas rencontrer le fait d'être noire et les deux rencontrer celui d'être ouvrière. Il faudrait arriver à penser que *dans le sujet* chaque détermination ne rencontre pas les autres mais qu'elle se construit spécifiquement par et dans les autres. Il n'en demeure pas moins que son existence de « porteurs » laisse des traces et existe toujours en lui, ses pratiques ne sont jamais une, unité indifférenciée des rapports dont il est l'effet. Obligé de choisir et de hiérarchiser selon les circonstances, le sujet avoue son « origine » et sa production.

Danièle Kergoat se laisse embarquer dans cette idéologie du sujet quand elle exprime d'une façon abrupte et un peu rapide dans un entretien (sur le net, iresmo.jimdo.com) sa problématique de l'intersectionnalité : « En résumé, dire que les rapports sociaux sont consubstantiels revient à affirmer (et à démontrer) que les rapports sociaux se co-construisent : le genre construit la classe et la race, la race construit la classe

et le genre, la classe construit le genre et la race. ». Cela ne peut être exact qu'à la condition de ne pas perdre de vue que cette co-construction n'est que l'effet de la construction d'un sujet lui-même construit comme tel et que c'est de lui dont on parle alors.

Le mode de production capitaliste est une structure à dominante dont le cœur est l'exploitation. La classe est alors le lieu de rencontre d'un double mouvement : un mouvement réel et un mouvement apparent. L'exploitation en tant qu'extraction de valeur et de plus-value est à la fois une abstraction indifférente à toutes particularités et elle les contient toutes. L'abstraction ne demeure pas dans le néant de l'absence de déterminations, elle trouve ses déterminations et sa manifestation dans *la particularité qui apparaît pour des raisons historiques comme absence de particularités* : être homme, être blanc. C'est le mouvement apparent. La classe existe alors réellement comme la dominante dans la structure, mais ce que cette dominante occulte dans des effets pratiques bien concrets c'est le mouvement réel : les femmes et les non-blancs sont *déjà* dans la classe des prolétaires et non des déterminations venant la croiser, comme une conception simpliste de l'intersectionnalité peut le laisser entendre. Bien qu'occultée, et du fait de son occultation, la chose est là et travaille dans toutes sortes de conflits la classe telle que son abstraction nécessaire la fait apparaître⁶⁹.

Nous nous contenterons, à partir de quelques exemples, de signaler quelques pistes.

Aux Etats-Unis, durant la période de mobilisation massive pour les droits civiques entre 1960 et 1965 : « En mettant l'accent sur la déségrégation, autrement dit sur la discrimination raciale, au détriment des autres formes de discrimination de genre et de classe, les organisations de défense des droits civiques ont permis une accélération du mouvement mais négligé les causes structurelles des inégalités. Par leur concomitance, la déségrégation des lieux publics et l'inclusion de quelques Noirs dans les milieux professionnels ont permis par contraste, la construction d'une image négative des jeunes Noirs de la classe ouvrière, pas assez qualifiés ou méritants pour s'intégrer, ainsi que des Africaines-Américaines dérogeant au modèle construit de Rosa Parks, vertueuse, croyante et surtout respectable. » (Caroline Rolland-Diamond, op. cit., pp. 21-22).

⁶⁹ Nous reviendrons plus loin sur cette question à propos du déni normatif de l'*objectivité* de la segmentation raciale au nom de l'être vrai et pur de la classe.

« Les Noires américaines, en particulier, ont toujours été consciente de leur identité plurielle, raciale, sexuée et économique, et ont dû, à chaque période, négocier cette pluralité et faire parfois le choix de privilégier telle ou telle partie de leur identité au détriment des autres » (*idem*, p. 18). Ici, il faut renvoyer au livre d'Angela Davis *Femmes, race et classe* (éd. *des femmes*) et surtout à *Ne suis-je pas une femme, femmes noires et féminisme* de bell hooks (éd. Cambourakis) ainsi qu'à l'anthologie *Black feminism* (Elsa Dorlin, éd. L'Harmattan, voir synthèse commentée dans TC 24). Cependant si Angela Davis est très critique vis-à-vis du « féminisme blanc » elle est plus elliptique sur le sexisme des mouvements noirs.

« La Première Guerre mondiale marqua le moment où la mobilisation des Noirs, jusqu'alors limitée à une collection d'actes de résistance et de bravoure isolés ou orchestrés par l'élite noire, se transforma pour prendre une teneur plus prolétaire, laïque et masculine. Cette image du mouvement noir, qui associait la lutte pour l'égalité et la justice à la reconquête d'une masculinité entière s'inscrivit durablement dans les esprits. L'humanité revendiquée par le « *New Negro* », expression popularisée après la Première Guerre mondiale pour exprimer la nouvelle attitude revendicatrice des Noirs proclamant leur dignité contre la ségrégation et les discriminations, est celle de l'homme fier et viril, incarné par le soldat, le vétéran et le partisan de l'autodéfense. » (Rolland-Diamond, op. cit., p. 80).

« Quand l'activisme noir féminin devint visible, ce fut sous la forme d'un féminisme radical séparé, pris dans l'entre-deux du mouvement noir et du féminisme blanc, et qui arriva trop tard pour ramener efficacement la question de l'oppression socio-économique dans les discussions. Alors que le démantèlement des obstacles légaux à l'égalité avait ouvert la voie à l'idéologie de la responsabilité individuelle et de la *colorblindness* (voir à ce propos Sylvie Laurent, *La couleur du marché, racisme et néolibéralisme aux Etats-Unis*, éd. du Seuil, 2016, nda), tout discours mettant en question les structures institutionnelles du racisme dans un contexte de crise urbaine et de montée du conservatisme devint inaudible. » (*idem*, p. 22)

Sur cette période bell hooks, théoricienne centrale du *black feminism*, écrit : « Le mouvement pour le libération des Noir.e.s des années 1960 a été le premier exemple d'une lutte de personnes noires contre le racisme où des barrières claires ont été érigées séparant les rôles des hommes et des femmes. Les militants noirs ont publiquement reconnu qu'ils attendaient des femmes noires impliquées dans le mouvement qu'elles se conforment à une répartition sexiste des rôles. Ils ont exigé des femmes noires qu'elles adoptent une position subalterne. (...) Ce qui avait débuté comme un mouvement pour la libération de toutes les personnes noires de l'oppression raciste est devenu un mouvement dont le but premier était l'établissement d'un patriarcat noir. (...) Aucun groupe aux Etats-Unis n'a eu à se construire à travers une identité non existante comme

ce fut le cas pour les femmes noires. Nous sommes rarement reconnues comme un groupe séparé et distinct des hommes noirs, ou appartenant réellement au groupe plus large des "femmes" dans cette culture. Lorsqu'on parle des personnes noires, le sexisme fait obstacle à la prise en compte des intérêts des femmes noires ; lorsqu'on parle des femmes, le racisme fait obstacle à la reconnaissance des intérêts des femmes noires. » (*Ne suis-je pas une femme ?*, éd. Cambourakis 2015, pp. 42-45).

On pourrait, dans un autre registre de l'intersectionnalité, multiplier les exemples de conflits parfois très violents entre la classe dirigeante noire et la masse des ouvriers et ouvrières noires.

Il faut toujours considérer l'intersectionnalité comme une notion intrinsèquement historique et pratique. L'histoire, c'est-à-dire la domination de l'un ou l'autre terme fait partie du concept qui *ne peut être formellement défini*. L'intersectionnalité est une question pratique, historique, question de rapports de force et d'objectifs, elle est chaque fois spécifique en tant que conflictuelle dans ses termes qui ne sont jamais en équilibre. Quand les termes sont sclérosés comme entités surplombant les individus, l'intersectionnalité devient un conflit parfois violent entre pratiques et organisations prônant chacune une unidimensionnalité. A notre sens, un texte comme *Bouteldja, ses sœurs et nous*, signé Mélusine (sur le net) exprime bien cette vision dynamique et non figée de l'intersectionnalité qui « refuse l'injonction à l'allégeance communautaire » et « propose un antiracisme résolument féministe » qui concerne également la lutte de classe. « Il faut goûter l'ironie de la mystification à laquelle se livre Bouteldja dans "Nous, les femmes indigènes". Nous la connaissons bien, c'est celle que la gauche communiste et traditionnelle a si longtemps opposée aux féministes : la lutte contre le patriarcat n'étant qu'une diversion produite et encouragée par le capital pour diviser les forces de la classe ouvrière, les travailleuses doivent rentrer dans le rang et refuser de donner prise au véritable ennemi. Décorant cette arnaque éculée des apprêts du combat décolonial, c'est la même capitulation à laquelle Bouteldja exhorte les femmes racisées au nom de ce qu'elle appelle l'amour révolutionnaire. » (op. cit., p.4).

L'intersectionnalité n'est pas une addition de déterminants existant préalablement à leur rencontre mais une situation sociale qui définit une diversité de pratiques circonstanciées, la question de savoir lequel de ces déterminants est prioritaire et fondamental essentialise ces déterminants, la question n'est jamais résolue préalablement aux situations dans lesquelles le « sujet » est engagé.

« Nous avons dissipé le mensonge de la race – la vieille race, biologique, génétique, héréditaire – et l'avons dénudée pour qu'elle se révèle telle qu'elle s'impose à

nous : comme une structure sociale, comme des catégories construites dans lesquelles nous sommes assignés de force, comme une marque qui détermine nos positions sociales et nos ressources matérielles, nos interactions et nos vies quotidiennes. La race n'est pas, elle s'exerce, elle s'impose, elle est violente. Comment des catégories raciales dans lesquelles nous sommes confinés pourraient-elles devenir des refuges familiers et confortables quand elles sont des trous, des pièges, barbelés par l'hégémonie blanche et creusés pour l'esclavage et la colonisation. (...) Contrairement à ce qu'elle (Bouteldja) croit, ce n'est ni le sang, ni l'identité, ni la culture qui rassemble les racisés, c'est une condition partagée : une condition matérielle, car les processus de racisation qui nous constituent en groupe n'ont que faire de nos individualités. Ils nous homogénéisent, nous prêtent des comportements, des pratiques, des caractéristiques semblables, atemporelles et naturelles. Ils font advenir la race comme réalité sociale, justifiée par un fantasme essentialisant, qui explique par la nature la distribution hiérarchique des positions ; ce qui nous rassemble, ce ne sont pas des racines authentiques à reconquérir, mais une communauté d'expériences de la domination raciste, quelles que soient les formes qu'elle prend selon notre appartenance de genre ou de classe. » (*idem*, pp. 5-6).

Pour illustrer notre propos nous pouvons également nous référer aux pratiques et à la théorie exposées par le collectif noir américain *Unity and Struggle* dans leur texte *Après Ferguson* (publié le 13 février 2016 sur le site Dndf). Dans ce texte, le collectif explique comment, selon les moments, les objectifs, les rapports de force, ils articulent race, classe et genre. L'intersectionnalité ne peut être saisie que de façon pratique et historique, circonstancielle même, si la classe, la race, le genre sont ses déterminants, l'intersectionnalité quant à elle est un « concept » qui n'existe qu'en situation, il est inutile de chercher à construire un mécanisme abstrait d'articulation opérationnel a priori. *Unity and Struggle* insiste sur l'importance des conflits de classes à l'intérieur de la « communauté noire » et sur leur configuration actuelle : effondrement du leadership de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie noires débouchant sur une « crise béante de légitimité » (malgré encore quelques restes de la « politique de respectabilité »), ils n'hésitent pas à écrire : « la vieille communauté noire, constituée par des décennies de ségrégation juridique et de fait, a été de plus en plus déchirée par l'antagonisme des classes (souligné par nous). Certains sont restés sur place, tandis que la classe ouvrière noire endurait la désindustrialisation, la fuite des blancs, la guerre contre la drogue, l'incarcération de masse, et la précarité renaissante. ». Ils intègrent également à leur analyse et leur pratique que : « Une fracture est en train de naître entre le *black feminism*, le queer et le trans d'un côté, et une tendance patriarcale nationaliste pseudo-noire de l'autre. » Enfin : « Le mouvement autonome des prolétaires noirs, même s'il invite la bourgeoisie et l'élite politique noires à lancer leurs propres mouvements (souligné par nous), conteste également ces divisions internes au sein de la classe (les blancs, nda), et ainsi prépare le terrain pour une nouvelle lutte à la fois contre la race et le capital. Les non-noirs de la classe ouvrière ont donc raison de soutenir et de participer aux luttes noires, non seulement d'un point de vue éthique, mais aussi afin de

réaliser leurs intérêts de classe, ce qui nécessite l'abolition de la race comme nous la connaissons. Nous sommes d'accord avec le point de vue de la "*Sojourney Truth Organization*" : *plutôt que de scander "noirs et blancs, unis et combattants", comme si les deux parties étaient des acteurs égaux dans un tout donné*, nous disons que les luttes *spécifiques* (souligné dans le texte) de prolétaires noirs font partie de l'ensemble de nos intérêts, et rendent possible de gagner ensemble, et nous concernent en tant que tels. Notre point de vue sur la participation des non-noirs aux BLM (Black lives matter) suit cette perspective. Si le mouvement BLM amène des non-noirs à participer, ils peuvent et doivent le faire, tout en soulignant la façon dont le succès ou l'échec des luttes des noirs influe sur leur propre libération. Ils peuvent et doivent discuter des désaccords qu'ils ont, s'ils croient que ces idées portent atteinte à l'auto-mouvement du prolétariat noir, et, par conséquent, à la lutte des classes. Ils peuvent et doivent relier le mouvement noir à d'autres domaines du mouvement, *tout en débusquant les développements qui amoindriraient le mouvement noir à son tour* (souligné par nous) » (*idem*). Considérée comme un engagement circonstanciel, en situation, l'intersectionnalité recoupe la question pratique mixité / non-mixité.

Est-ce que les prolétaires noirs qui se sont bien aperçus que le fait d'être noirs n'étaient pas indifférent à leur situation dans le prolétariat et à leurs relations avec leur collègues blancs et à plus forte raison si ces prolétaires sont femmes, sont par là détourné(e)s de leur action « en tant que prolétaires » ?

Passons par Détroit à la fin des années 1960 – début 1970.

« Dans *Finally Got the News* (film réalisé par la "Ligue des travailleurs noirs révolutionnaires" sur les grèves sauvages à la GM et à Chrysler en 69-70, nda), Ron March⁷⁰ décrivait ainsi la politique de Drum (Dodge Révolutionary Union Movement – union ouvrière quasiment exclusivement noire, centrale dans l'organisation des grèves sauvages fin 60^e / début 70^e, nda) en matière d'alliance : "Des ouvriers blancs sont venus nous aider. Quelques-uns voulaient se joindre à nous. Mais nous savons comment la direction peut diviser les blancs. Nous avons décidé que la meilleure façon de travailler serait de s'organiser seuls. Nous avons dit aux blancs de faire la même chose de leur côté. Une fois qu'ils auront fait ça, nous travaillerons avec eux sur la base d'une coalition." » (Dan Georgakas et Marvin Surkin, *Détroit : pas d'accord pour crever*, éd. Agone, p. 70).

⁷⁰ Ron March fut un des leaders de la Ligue avec John Watson, auteur du fameux article *Contre-planning dans l'atelier* le texte se trouve dans *Rupture dans la théorie de la révolution, textes 1965-1975*, éd. Senonevero 2003, p. 87 (texte initialement publié en français dans *Informations et correspondances ouvrières* – ICO – n°115-116, mars-avril 1972).

« Dans le terrain vague des espoirs déçus des travailleurs, d'où pourrait venir la rédemption sinon de ceux dont les intérêts furent à chaque fois sacrifiés pour qu'un autre groupe, plus favorisé, puisse faire sa paix avec les maîtres ? D'où, sinon des ouvriers noirs qui vivent dans l'enfer de la production automobile de Détroit. » (*idem*, p. 67).

Si la division entre noirs et blancs existait à l'intérieur de la classe ouvrière, la communauté noire de Détroit n'était pas quant à elle exclusivement ouvrière, d'où un redoublement des questions d'intersectionnalité (classe ouvrière et classe moyenne noires). Pour la Ligue : « La coordination de la communauté et la coordination ouvrière sont liées. Elles vont de pair. La classe ouvrière devrait conduire l'effort de la communauté. » (*idem*, p.116). Il va de soi qu'une telle position ne faisait pas l'unanimité : « Luke Tripp et John Williams avaient une position médiane entre ceux qui mettaient l'accent sur la mobilisation dans l'usine et ceux qui accordaient autant d'importance aux autres activités de la Ligue. » (*idem*, p.119). Il faut signaler que Tripp et Williams avaient été les fondateurs du *Black Panther Party* à Détroit.

On peut clamer qu'il faut l'unité de tous les groupes afin qu'aucun ne soit sacrifié, mais voilà ce n'est jamais ce qu'il se passe et il faudrait comprendre pourquoi : dans la situation commune des prolétaires qui est leur rapport au capital il n'y a que leurs divisions, c'est pourquoi la révolution est l'abolition par les prolétaires de leur propre condition, vouloir la révolution comme abolition de toutes les classes et promouvoir l'unité préalable de la classe est un non-sens.

On peut même ajouter aux déterminations de genre, de classe et de race qu'il est convenu de croiser lorsqu'il est question d'intersectionnalité, une autre détermination celle des *combats politiques*. CLR James le souligne dans un texte de 1943 : « Les Nègres luttent et lutteront objectivement contre le capital, mais à l'opposé des travailleurs blancs, ils luttent pour des droits démocratiques très concrets et objectifs qu'ils voient autour d'eux. Cependant, l'histoire des Etats-Unis et celle de la place des Nègres dans l'économie américaine et dans la société sont à la fois la preuve et le rappel constant de l'impossibilité pour les Nègres d'obtenir l'égalité sous le régime capitaliste américain. Le développement de la société capitaliste américaine et le rôle que les Nègres y jouent sont tels que leur lutte pour les droits démocratiques les met presque immédiatement face à face avec le capitalisme et avec l'Etat. Le soutien des marxistes à la lutte des Nègres pour les droits démocratiques ne constitue pas une concession. Aux Etats-Unis, aujourd'hui, cette lutte fait partie intégrante de la lutte pour le socialisme. (...) En tant qu'agent indépendant dans la lutte contre le capitalisme américain, les Nègres sont indubitablement dénués du pouvoir de parvenir à une émancipation totale, ou même substantielle ; mais tel est leur rôle historique aux Etats-Unis. Aujourd'hui, leur composition prolétarienne et leur relation avec le prolétariat américain sont telles que *leurs luttes indépendantes* (souligné par nous) constituent probablement le stimulant le plus puissant dans la société américaine pour que le prolétariat organisé américain prenne conscience de ses véritables

responsabilités dans la marche d'ensemble du processus national et de la force qu'il représente contre l'impérialisme américain. La situation idéale serait que la lutte du groupe minoritaire soit organisée et conduite par le prolétariat. Mais faire de cela le préalable au soutien à la lutte des groupes non-prolétariens, semi-prolétariens ou sans conscience de classe est une négation de toute la théorie et de la pratique marxistes. Ainsi, il est absolument faux de conclure que la lutte indépendante des masses nègres pour leurs droits démocratiques ne doit être considérée que comme une simple étape préalable à la reconnaissance par le Nègres que la véritable lutte est celle pour le socialisme. » (CLR James, *Une histoire du Nègre aux Etats-Unis* – texte soumis au Workers Party par la tendance Johnson-Forrest – dans *Sur la question noire, textes de James*, éd. Syllepse, pp.140-143).

James ajoute : « L'oppression des Nègres en tant que minorité nationale prépare le prolétariat nègre à occuper sa place au cœur de l'avant-garde pour le socialisme au sein du mouvement ouvrier. Cependant le prolétariat nègre a un rôle particulier à jouer dans la lutte de la communauté nègre pour ses droits démocratiques. Au sein de la communauté nègre, conformément au rôle des travailleurs dans la société moderne, le parti incitera le prolétariat nègre à prendre la tête de la lutte pour les droits démocratiques. La communauté et les organisations nègres doivent être incitées à utiliser le prolétariat nègre comme son représentant au sein du mouvement ouvrier organisé pour formuler leurs demandes de soutien et d'organisation de la lutte pour les droits démocratiques. Le lien dans la lutte pour les droits démocratiques des Nègres se situe *entre la communauté nègre dans son ensemble et le mouvement ouvrier, et non pas entre le seul prolétariat nègre et le prolétariat blanc* (souligné par nous). » (*idem*, p. 153). Finalement, « l'Histoire » a donné tort à James sur un point fondamental : le combat pour les droits civiques n'a pas été mené par le prolétariat mais par la petite bourgeoisie noire et ses victoires ont accentué les clivages de classes au sein de la communauté et plus encore occulté la situation économique et les conditions de vie du prolétariat noir et discrédité les formes plus radicales de mobilisation ainsi que celles des femmes noires américaines (voir Rolland-Diamond, op. cit., p. 408). En outre, le démantèlement des obstacles légaux à l'égalité (pour construire un « consensus libéral », le mouvement des droits civiques avait lui-même entériné la distinction entre une ségrégation *de jure*, au Sud, et une ségrégation *de facto*, au Nord et dans l'Ouest) a ouvert la voie à l'idéologie de la *responsabilité individuelle*. Il en fut de même dans les années 1970 à la suite de l'ère du *Black Power* (voir Rolland-Diamond, op. cit., p. 425).

Si rien ne s'est passé selon les « plans » de James, c'est qu'il n'existe pas de lutte de classe idéale, telle que le prolétariat noir aurait pu se tenir à l'écart des revendications démocratiques et des droits civiques pour se concentrer sur sa seule situation de prolétaire comme si celle-ci était étrangère au fait d'être noir. Mais, s'engageant sur ce

terrain des droits, le prolétariat noir passait sous la coupe de la petite bourgeoisie. En bon militant, James voulait infléchir et orienter l'évolution d'une situation *incontournable* qui entremêlait plusieurs contradictions. Une organisation aussi radicale dans le combat syndical que les IWW soutenait en revanche que « tout appel aux Nègres était contraire à l'esprit du socialisme » et Eugène Debs son principal leader écrivait : « Nous n'avons rien de spécial à offrir aux Nègres, et nous ne pouvons lancer des appels séparés à destination de chacune des races. Le *Socialist Party* est le parti de la classe ouvrière dans son ensemble, sans aucune considération de couleur. » (*in* Ahmed Shawki, *Black and Red. Les mouvements noirs et la gauche aux Etats-Unis, 1850-2010*, éd. Syllepsis).

L'intersectionnalité signifie que l'on n'est pas noir + ouvrier + femme, cela signifie que l'on est noir mais pas noir avec *les noirs*, ouvrier mais pas ouvrier avec *les ouvriers*, femme mais pas femme avec *les femmes*.

Aucune des déterminations, c'est-à-dire les rapports sociaux constituant un individu, ne définit tel ou tel individu de façon exclusive (en faisant purement et simplement un Noir, une Femme, un Prolétaire) devenant la détermination unique sous laquelle opère l'ensemble de son existence et de sa pratique ; à l'inverse les déterminations ne s'ajoutent pas pour définir l'individu comme leur somme *réalisée* inhérente à cet individu. Si « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part » mais « l'ensemble des rapports sociaux » (Marx, *Thèses sur Feuerbach*), il n'y a jamais d'*être* (ou d'essence) mais une multitude de situations diverses. Il faut à nouveau abandonner le mythe du sujet.

RETOUR SUR « L'UNITE DE LA CLASSE » ET *LA SAINTE FAMILLE*

Quand au début des années 1970, les ouvriers des grandes presses de Billancourt, ou ceux de Rhodiaceta mènent une grève mobilisant les travailleurs immigrés, il est regrettable qu'il n'y ait eu personne pour leur dire qu'ils n'agissaient pas « en tant que prolétaires comme tels » et que, divisant la classe, ils répondaient ainsi aux « desiderata du capital ».

Lorsque nous disons simultanément que le prolétariat est segmenté y compris par les constructions raciales et entre hommes et femmes, et que les prolétaires partagent une condition commune à laquelle ils sont confrontés, *la segmentation et la condition commune ne sont pas des contraires exclusifs*. Le sujet homogène n'a jamais existé et n'existera jamais ; le dernier en date fut celui de l'identité ouvrière et nous savons que ce fut une construction historique qui, au prix d'une occultation des segmentations raciales et de genre, pouvait apparaître comme objectivement identique aux rapports de production. « Sans réserves » ou exploités, pour s'unir les prolétaires doivent briser les rapports dans lequel le capital les rassemble. Les luttes, comme l'a montré la « réaction » à la « Loi travail » en France en 2016 avec la quasi absence des travailleurs précaires et racisés, peuvent se dérouler sans sortir de la segmentation. Dans la mesure même où la contradiction entre le prolétariat et le capital se situe au niveau de la reproduction du rapport et donc se déroule sous toutes les catégories de cette reproduction, la situation commune n'est plus un préalable à une activité révolutionnaire, si tant est qu'elle le fût un jour.

La contradiction entre le prolétariat et le capital comporte l'implication réciproque qui fait que n'importe quel « nous » est toujours problématique, conflictuel, imparfait et inadéquat : tout le monde ne se fait pas simplement et purement écraser et pas de la même façon, pas sur les mêmes bases et contenus, bref nous n'avons pas tous et toutes le même vécu de ce qui ne serait que des modalités variées de l'exploitation. Ce qui divise encore plus, c'est que ces « modalités », n'existent que les unes vis-à-vis des autres, n'ont de sens que dans une concurrence, des « privilèges » et des brimades, des confirmations et des relégations. Tout cela n'est pas un problème de répartition inégalitaires de miettes, donc de gestion (le « y'en n'a pas assez pour tout le monde »). Il suffirait de dire à ceux et celles qui pensent que ça les détermine dans leur quotidien comme destin/identité particularisée, différente et verrouillée qu'ils/elles se trompent à tous niveaux, qu'ils/elles n'ont plus rien à gagner, qu'ils/elles sont détournés de la vérité de la classe telle qu'elle est et doit être, tout embarqués et imbriqués qu'ils et elles sont dans les catégories du capital. L'ennemi désigné ne serait alors rien de plus fouillé que les fameux « communautarismes » dont on parle dans les médias et en politiques. Il faudrait combattre ceux et celles qui mettent en avant leurs conditions spécifiques et différenciées

d'existence car ils ne comprennent pas qu'il ne s'agit que d'un détournement de ce qu'il faudrait appeler simplement et abstraitement des « modalités particulières de l'exploitation ». Cela serait sans conséquences et sans effets. Dans une approche normative de l' « être du prolétariat », la segmentation n'est là que pour disparaître aussitôt car si de ces modalités particulières émergent *des différences concrètes et visibles dans la vie de tous les jours, tu perds tes points de prolétaires « en tant que tels »*. Et vlan, t'es remis à ta place, celle de celui/celle qui au mieux n'a rien compris et au pire peut servir de figure de « l'ennemi ». Ce n'est qu'un mauvais remake du programmatisme le plus plat, écrasant et dogmatique, mais aujourd'hui impuissant car il lui manquera toujours la confirmation de l'identité et de l'unité dans la reproduction du capital et, par là, les grandes organisations ouvrières.

C'est dans les contradictions existantes qu'il faut chercher la sortie et non dans une « contradiction » à l'existant. Quand nous nous situons dans les contradictions existantes et leur cours, on peut passer par des doutes, des remises en cause théorique, dire même que tout va mal (ce qui n'est quand même pas si faux), se poser de nouvelles questions sans recycler éternellement les mêmes démarches défensives et sclérosée d'unité fantasmée de la classe et opposer la norme qui doit être à ce qui est. C'est aussi, en passant, la seule façon d'identifier « l'ennemi ».

On ne peut pas vouloir simultanément l'unité du prolétariat et la révolution communiste, c'est-à-dire cette unité comme un préalable à la révolution, une condition (ce qui reviendrait également à concevoir une simple linéarité croissante en intensité entre les luttes revendicatives et la révolution). Il n'y aura plus d'unité que dans la communisation, c'est elle seulement qui en s'attaquant à l'échange et au salariat unifiera le prolétariat, c'est-à-dire qu'il n'y aura plus d'unité du prolétariat que dans le mouvement même de son abolition. Et encore... Si cette « unité » (guillemets) est pour le prolétariat, le procès de son abolition, c'est alors, comme nous l'avons dit, un nœud de contradictions et de conflits. La classe ne se manifesterá jamais « en tant que classe », au sens où une vision essentialiste donne à ce « en tant que classe ».

Le prolétariat est face à sa propre définition comme classe qui s'autonomise par rapport à lui, qui lui devient étrangère. Durant les récentes années, l'objectivation dans le capital de l'unité de la classe est devenue palpable dans la multiplication des collectifs et la récurrence des grèves intermittentes (les grèves du printemps 2003 en France, les luttes de 2010, le refus de la Loi travail, la grève des postiers anglais). Il ne s'agit pas de juger ces phénomènes à l'aune d'une vision normative qui n'y voit qu'un inachèvement, un inaccomplissement de leur propre projet d'unification de la classe préalable à son affirmation ou même à son « *autonégation* » (concept foireux au possible). Dans ces luttes, c'est l'extériorisation de l'appartenance de classe qui est annoncée comme caractéristique actuelle, présente, de la lutte en tant que classe. Dans tous ces mouvements, comprendre la segmentation comme une faiblesse à dépasser dans l'unité, c'est poser une question formelle et lui apporter une réponse tout aussi formelle. La diffusion de ces mouvements, leur diversité, leur

discontinuité constituent leur intérêt et leur dynamique même. « Aller plus loin », ce n'est pas supprimer la segmentation dans l'unité, c'est-à-dire apporter une réponse formelle qui est déjà caduque, il ne s'agit pas de perdre la segmentation, les différences. « Aller plus loin », c'est, dans d'autres circonstances, mettre à jour et pratiquer la contradiction entre ces luttes de classes dans leur diversité et l'unité de la classe objectivée dans le capital. Il ne s'agit pas de dire que plus la classe est divisée, mieux c'est, mais que la généralisation d'un mouvement de grèves (ou autre) n'est pas synonyme de son unité, c'est-à-dire du dépassement de différences considérées comme purement accidentelles et formelles. Il s'agit de commencer à comprendre ce qui se joue dans ces mouvements diffus, segmentés et discontinus : *la création d'une distance avec cette unité « substantielle » objectivée dans le capital*. Cette extrême diversité conservée et même approfondie dans un mouvement plus général en contradiction avec le capital et cette unité objective qu'il représente est peut-être une condition de l'articulation entre les luttes immédiates et la communisation au travers de la reconnaissance et de la production de l'appartenance de classe comme contrainte extérieure. De tels faits sont maintenant une détermination incontournable de la lutte des classes.

Etre une classe n'est pas l'épiphanie d'une nature révolutionnaire, du fameux « ce qu'elle doit faire conformément à cet être » (Marx, *La Sainte Famille*). Dans les luttes plus ou moins massives, plus ou moins « radicales », dans la résistance diffuse quotidienne, le prolétariat se manifeste en tant que classe. Notons que si le prolétariat n'existait comme classe que dans son abolition, dans toute l'histoire, comme les allumettes, le prolétariat n'aura à se manifester *qu'une seule fois* comme classe. Si nous admettons, pour satisfaire aux injonctions du concept, que les prolétaires n'agissent en tant que tels que « dans la destruction de leur condition », il nous faut conclure que *jusqu'à aujourd'hui nous n'avons jamais vu de prolétaires* « agir en tant que tels », ni même simplement de prolétaires. Ou alors il faut avoir deux fers au feu : le prolétaire mystique et celui qu'on croise dans la rue quand on annonce son retour, car ce dernier est toujours quelque chose en plus ou quelque chose en moins que sa définition.

Le prolétariat mystique est contraint de faire la révolution conformément à son être le jour où enfin nous le verrons puisque, n'existant que s'abolissant, il est pour l'heure caché. Mais, à plus ou moins longue échéance, il n'y a aucun danger de défaite. Le prolétariat pourrait-il agir en non-conformité avec son être ? La pesanteur pourrait-elle faillir ? Interférant avec la nécessité, il y aurait on ne sait trop quoi, une sorte de dévoiement accidentel de la nécessité, la pesanteur connaîtrait son *clinamem* : aléas historiques, interférences des idéologies. En effet, en attendant la venue du prolétariat mystique, il y a le prolétaire de la rue qui depuis *La sainte Famille* en a vu des vertes et des pas mûres, ce qui contraint le prolétariat mystique à la prudence. Ce prolétaire de la rue

malgré la « pesanteur de son être » qui le contraint, etc., pourrait échouer, être anéanti. On a réuni la Sainte Famille, mais les presque deux siècles écoulés depuis la révélation incitent à ne pas chanter Noël trop tôt dans les temps de l'avent.

Dans ce *néo-programmatisme communiste*, la défaite est si peu rationnelle (logique vis-à-vis du concept de prolétariat et de son être) qu'elle est à peine réelle. La révolution communiste serait actuellement, de par l'être de la classe, la seule perspective possible de sortie de crise *sous peine de défaite*. Mais la défaite n'est alors que le résultat d'un dévoiement de l'être, un mauvais choix. On est là sur un propos purement performatif qui ne se soucie pas de préciser en quoi les luttes actuelles désignent nécessairement, « conformément à ce qu'est le prolétariat strictement dans la crise actuelle », l'état actuel des rapports de production tels qu'ils se présentent dans la crise présente du capital comme crise au niveau de la reproduction, *maintenant*. En un mot : « Où en sommes-nous dans la crise ? ». C'est la réponse à cette question qui permet de penser conjointement le monde du capital et la révolution de façon *circonscrite* et non comme un *destin*. L'« être de la classe qui doit être » permet de passer complètement au dessus de la question incontournable du passage des luttes actuelles à la révolution.

Ce n'est pas le fait d'avoir une pratique ou non, d'être « attentiste » ou non qui est ici en jeu, mais le type de pratique envisagée. C'est la pratique militante et organisationnelle qui présuppose pour se légitimer l'existence, même potentielle, de cette unité préalable, unité que cette pratique militante se donne pour objectif de révéler aux luttes. De même quelle présuppose une nature révolutionnaire du prolétariat sans laquelle sa propre existence serait un pur fantôme.

La totalité, c'est-à-dire la polarisation de la société en classes, n'est pas présente dans chaque segment ni dans leur possible addition momentanée, elle est leur segmentation elle-même en ce qu'elle suit et n'existe que dans les linéaments, les ruptures et les découpages de la reproduction du capital dans laquelle le prolétariat ne trouve plus aucune confirmation de lui-même. Son unité, car unité il y a, lui est étrangère, pour lui-même n'existe que l'immédiateté de la segmentation. Les nostalgiques du Grand Parti et de l'unité des gros bataillons de la classe ouvrière se bercent d'illusions en considérant que cette segmentation est seulement subie, elle est le plus souvent voulue, construite et revendiquée.

La question que nous avons à nous poser n'est pas celle de l'unité a priori, mais de la reconduction ou non de toutes les segmentations, parce que c'est la question qui se pose dans les luttes lorsqu'elles tendent à se généraliser. La tension à l'unité n'est que le fait de se heurter à la réalité objective de la séparation. Si l'on considère cette unité comme une chose a priori, sous-jacente, la solution, le dépassement de cette situation de fragmentation n'est plus que formelle dans la mesure où son contenu est toujours là présent comme potentialité. C'est-à-dire une unité toujours là, potentielle dans l'existence en soi de la classe, et non comme une production identique à son dépassement (abolition). Cette unité a priori, certaines pratiques militantes auraient, par leur forme

même (le blocage, l'appropriation d'un lieu, etc.), la faculté (potentielle) de la faire devenir effective. La « communauté de situation » n'est donnée que de manière abstraite ou générale dans ce qu'on est dans le capital, elle ne devient une tension réelle que dans les luttes. Encore faut-il qu'il y ait dans cette lutte la tension à cette unité, c'est-à-dire une dynamique de remise en cause des segmentations. Cela ne signifie pas l'attente maximaliste de La Révolution, mais la production dans une lutte de l'appartenance de classe comme contrainte extérieure, l'apparition même fugace d'activités d'écart, c'est-à-dire, à l'intérieur de la lutte en tant que classe, de pratiques allant à l'encontre même de son caractère revendicatif, d'attaques par les prolétaires de ce qui les définit dans leur situation de prolétaires y compris toutes les formes de représentations. Ce n'est qu'ainsi que la segmentation est posée comme problème, *quand elle se confond avec l'appartenance de classe elle-même et non quand c'est cette appartenance de classe qui est supposée contenir l'unité*. C'est un point théorique et pratique essentiel qui distingue les théories de la communisation d'un bricolage programmatique new look qui fait de l'abolition des classes le vrai résultat enfin possible de la montée en puissance de la classe et qui n'a rien changé à la problématique générale du programmatisme.

L'abolition du capital, de l'Etat, etc., ce sera un nœud de contradictions entre les prolétaires et la classe dominante à toute sorte de niveaux et d'instances et entre les prolétaires eux-mêmes dans lesquelles se liquideront ou non les identités construites inhérentes à leur existence de prolétaires, et entre les hommes et les femmes dans l'abolition de la propriété, de la division du travail et du travail. Nœud de contradictions dans lequel même la segmentation raciale du prolétariat jouera son rôle, peut être comme barbarie (c'est-à-dire éloignement-disparition dans le présent de la perspective du communisme), mais aussi comme processus de destruction des identités, c'est-à-dire *production de la singularité individuelle* (« je ne suis pas votre noir ») qui est le contraire de la « diversité ». Parce que l'abolition du capital c'est aussi le prolétariat détruisant toute la pourriture qui lui colle à la peau et le constitue, rien ne sera réglé par voie de conséquence à la suite de l'abolition du capital comme dans les si belles et « irréfutables » constructions néo-programmatiques.

Seconde partie

LA SEGMENTATION RACIALE : UNE APPROCHE THEORIQUE

Nous nous attacherons ici à la construction des distinctions raciales d'un point de vue plus structurel dans la mécanique de reproduction du mode de production capitaliste. Nous avons déjà abordé cette question avec l'intersectionnalité et les problèmes de la mixité / non-mixité mais de façon encore immédiate, c'est-à-dire en considérant les éléments comme « donnés ». Il va falloir maintenant les produire.

A l'orée de cette production, il nous faut poser un point de méthode essentiel.

Une approche objective des constructions et des segmentations raciales part du fait que les mécanismes de production et de reproduction relevant des catégories du capital se combinent de façon historiquement mouvante pour construire des différences hiérarchiques définissant des cultures et des populations surdéterminant toutes les modalités d'appropriation du surtravail dans la mesure où ces différenciations hiérarchiques sont le fait des catégories concourant à cette appropriation. Le bouclage des causalités est très important car cela explique pourquoi ces catégories peuvent avoir ces effets : la surdétermination ne vient pas brouiller une entité préexistante et une. Du fait des catégories en jeu et de la définition même du mode de production capitaliste, la segmentation de la force de travail (c'est-à-dire de la classe ouvrière) devient la segmentation raciale *première*, c'est-à-dire causale, qui fait apparaître ou disparaître l'infériorisation raciale affectant d'autres catégories sociales d'origine ou de culture identiques, cela peut même aller jusqu'à dispenser de la stigmatisation certaines fraction des classes sociales de même origine ou de même culture. Est racisé d'abord (en premier et logiquement) celui qui est exploité.

LA SEGMENTATION RACIALE EST UNE PRODUCTION OBJECTIVE

La segmentation de la force de travail et la concurrence ne sont pas « en soi » racisation

Il y a toujours eu segmentation de la force de travail, il faut la prendre comme une détermination objective de la force de travail face au capital, cela tient naturellement à la division du travail, mais là on pourrait n'avoir que le découpage dans un matériau homogène et une simple gradation quantitative de la valeur de cette force de travail (travail simple ou travail complexe, fonctions « supérieures » relevant dans le mode de production capitaliste de l'osmose entre contrainte au surtravail et travail spécifique de direction de la coopération, etc.). Cette segmentation est fondamentale, mais jusque là elle n'est qu'un découpage quantitatif dans un matériau homogène. Deux processus interviennent alors qui s'entrecroisent : d'une part, *le mode de production capitaliste est mondial*,

il peut s'approprier et détruire tous les modes de production tout en conservant en lui des caractéristiques de ces modes de production qu'il redéfinit ; d'autre part la valeur de la force de travail comporte une composante *morale, culturelle et historique*.

Parce que l'exploitation capitaliste est *universelle*, parce que le capital peut s'emparer de tous les modes de production ou les faire coexister avec lui, en exploiter toutes les formes du travail ou détacher le travailleur partiellement ou totalement de ses anciennes conditions d'existence (ce que nous avons appelé précédemment une « semi-prolétarianisation »), le mode de production capitaliste est une construction historique qui fait coexister dans son moment présent les différentes strates de son histoire. La segmentation n'est pas une « manipulation ». Il existe une activité volontaire de la classe capitaliste et de ses professionnels de l'idéologie, mais cette activité met en forme et agit sur un processus objectif, une détermination structurelle du mode de production.

Dans ses travaux sur les identités culturelles dans l'immigration Sayad considère que les propriétés culturelles possédées en propre par une population immigrée proviennent avant tout de l'immigration elle-même, de leur « décontextualisation » et non d'une « origine conservée » : « faire l'histoire de l'immigration, c'est faire l'histoire et l'analyse sociologique de l'acquisition de ces *nouvelles* (souligné par nous) propriétés » (*op.cit.*, p.71 – voir également le texte *L'Islam « immigré »*, p.119). La volonté d'homogénéisation d'une population par des catégories culturelles en devient encore plus suspecte. Si la référence à une identité homogène et « épaisse » de la « population immigrée » *dans la société d'immigration* est au mieux une erreur et au pire la fabrication d'un marchepied politique pour une élite se voulant représentative (et pour cela créant un objet à représenter) pour accéder à des postes dans l'Etat, la référence de cette identité aux fondamentaux de la « société d'origine » est quant à elle une fragile nostalgie. L'émigration / immigration bouleverse la société d'origine dont le statut de référence devient fantasmatique. La Kabylie, par exemple, première région d'Algérie pour l'importance et l'ancienneté de son émigration en France était celle où l'indivision traditionnelle de la terre connaissait sa forme la plus accomplie. Cette structure sociale a d'abord fonctionné comme la clé de voûte et la condition de possibilité de l'émigration (assurance pour l'immigré que sa famille sera toujours soutenue et assistée en son absence), mais à mesure que l'émigration augmente elle développe l'individuation (dans le travail, dans les budgets, « l'esprit de calcul ») et elle se retourne contre les fondements de l'indivision qui devient subordonnée à l'émigration (cf. Sayad, *op.cit.*, pp. 77 à 80).

Toutes les identités se donnent une généalogie imaginaire qui est efficace et *réelle* de par sa reconstruction et c'est tout le problème des identités, mais aussi leur caractère très labile, plastique et fragile (malgré les apparences). Mais alors entre les *entrepreneurs en racisation* et le *déni normatif*, la voie des contradictions du réel est étroite.

La segmentation raciale est une production objective

Si la classe ouvrière a toujours été segmentée, il faut toujours contextualiser cette segmentation, c'est-à-dire la situer dans la forme générale de la contradiction entre prolétariat et capital dans un cycle de luttes. Sans cela, l'opposition aux identités, identifiées à tort aux communautés avec leur mécanisme de reproduction propres et plus ou moins autonomes, est seulement *normative*. C'est-à-dire fonctionnant dans une opposition réciproquement exclusive *entre ce qui est et ce qui devrait être*, au nom de l'être qui est ailleurs que dans les conditions existantes qui sont ses conditions d'existence.

Sur la relation entre segmentation de la force de travail et racisation, il existe deux positions unilatérales. Pour la première, le matérialisme se limite à ramener les diverses identités à leur base *sans considérer l'efficacité et la logique propres de la racisation*. La seconde, se disant tout autant « matérialiste », s'arc-boute sur un *refus de considérer les faits* et dit : si la racisation se ramène en totalité à sa base (la division du travail) elle n'est alors, en tant que racisation, qu'une construction volontaire et malfaisante et ceux qui en font un objet ne font que diviser la classe et promouvoir la barbarie (nous caricaturons à peine). Si les deux positions sont en dernière analyse plus complémentaires qu'opposées, il faut reconnaître que la première a l'immense mérite de reconnaître en tant que tel le fait de la racisation et de s'y affronter. La seconde est dans le déni de l'objectivité de la chose et attend de la classe telle qu'en elle-même le capital la constitue (l'absurdité de la position est précisément là) la *rédemption plénière* de ce qui doit être. Cependant, ce qui échappe aux uns et aux autres, c'est toujours la question de l'idéologie qui n'est pas reflet mais ensemble de réponses pratiques et crédibles, sous lequel opèrent des pratiques. Il y a *identité* quand il y a découpage et autonomisation d'un domaine d'action propre. Chaque idéologie – au sens où nous l'employons – ou identité a son histoire et son fonctionnement propres, repérables par les pratiques opérant sous cette idéologie. *L'identité est alors une essentialisation définissant un individu comme sujet.*

Le matériau de la production : sujet et identité

Il s'agit de chercher les contradictions dans ce qui existe, et de ne pas se contenter de se poser en contradiction à ce qui existe : la classe contre sa segmentation, sans considérer que la classe, dans une contradiction entre prolétariat et capital qui porte sur la reproduction, n'existe que dans sa segmentation. L'opposition normative à la segmentation *réelle* du prolétariat aboutit à une occultation idéologique de cette réalité que le PIR (Parti des Indigènes de la République), par exemple, travaille quant à lui *à sa façon*. En toute haine spontanée, les uns et les autres deviennent les « frères ennemis » les plus liés du monde.

Répétons que toute lutte du prolétariat se produit et se développe dans les catégories de la reproduction et de l'autoprésupposition du capital. La lutte de classe n'existe toujours que « surdéterminée » précisément parce qu'elle est lutte de classe, c'est le rève programmatique qui veut une classe qui se dégage de son implication réciproque

avec le capital et s'affirme en tant que telle dans une pureté autodéterminée, une classe subsistant par elle-même. Dans ce « plus », cette « surdétermination », ce n'est pas un manque ou un détournement qui réside, mais c'est l'existence et la pratique en tant que classe que l'on trouve, c'est-à-dire la reproduction réciproque du prolétariat et du capital dans laquelle c'est toujours le second qui subsume le premier qui agit alors à partir des catégories définies dans la reproduction du capital. « Le mode capitaliste de production, comme n'importe quel autre, ne se contente pas de reproduire sans cesse le produit matériel ; il reproduit aussi les rapports économiques et sociaux et les catégories économiques qui président à la création du produit. Son résultat apparaît donc comme sa condition avec la même permanence que ses conditions préalables comme ses résultats. Et c'est cette reproduction permanente des mêmes rapports que le capitaliste individuel imagine d'avance comme un fait indubitable. » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.8, p. 247). De même que le capital, se meut à l'intérieur des formes concrètes qu'il a créées, et que ces formes qui en sont le résultat, *l'affrontent* dans le procès de reproduction, comme des conditions préalables toutes faites, déterminant le comportement aussi bien des capitalistes que des prolétaires, leurs fournissant leurs motifs d'agir et leur conscience ; de même les fractions du prolétariat (sa segmentation) telles qu'elles sont *produites* apparaissent aussi sur le marché du travail comme des conditions préalables *constituant ainsi des sujets réceptacles des rapports* (c'est là également dans la transformation des rapports de production en conditions préalables que s'enracine la force des rapports de distribution - voir TC 25).

C'est dans ce mouvement général que la segmentation développe « ensuite » sa propre efficacité idéologique qui découpe une population, solidifie les différences qui deviennent des « conditions préalables ». Malgré l'intérêt immédiat qui aurait pu être le sien, c'est au travers de toutes sortes d'obstacles présumés (conditions préalables) que le capitalisme américain a pu exploiter la main-d'œuvre noire devenue libre (le mode de production capitaliste est un tiroir-caisse, mais un tiroir-caisse qui reproduit des rapports sociaux – ce que, entre autres choses plus graves, n'ont jamais compris ceux pour qui l'extermination des juifs était capitalistiquement impossible parce qu'une aberration économique). Tout ce qui est construit, fluide, n'existe plus que comme présumés rigides, solidifiés, fixes et formatant en effet retour le processus social qui en avait été la production. Bref, tout est objectivé. Nous avons vu plus haut que le devenir des individus en sujets nous donne la catégorie constitutive de toute idéologie. Les déterminations sociales et historiques dans lesquelles le mode de production s'est construit et développé, les segmentations de la force de travail, sa valeur de reproduction et ses composantes « morales », les effets de l'universalité du capital et de son *historisation hiérarchique* des sociétés (voir plus loin), se conjuguent en un individu, le constituant comme sujet et *se manifestent de façon renversée comme existence de cet individu comme sujet*, c'est-à-dire comme sa

La segmentation raciale est une production objective

nature prédéterminant sa fonction. Tout est à l'envers, mais c'est dans ce monde que nous vivons et combinons notre survie comme les libres individus que nous sommes⁷¹.

Dans le mode de production capitaliste, les sujets produits sont les matériaux de base, la matière première de la production des identités raciales et de leur segmentation, mais ces sujets ne sont pas en eux-mêmes nécessairement racisés. Il faut que cette matière première soit placée dans des lieux de production et que sur elle s'appliquent des processus de production et des outils de production.

Lieux de production des identités raciales

Au fondement on trouve le procès de production immédiat (unité du procès de travail et de valorisation) : la division du travail et la « valeur morale » de la force de travail prises et configurées comme segmentation raciale dans l'universalité du capital et l'historicisation hiérarchique des sociétés qu'elle institue.

Même si conceptuellement nous considérons la classe ouvrière ou le prolétariat comme une unité, il n'en reste pas moins vrai que si être une classe est une situation objective donnée comme une place dans une structure, parce que cela signifie une *reproduction conflictuelle* et donc la mobilisation de l'ensemble du mode de production, cela implique une multitude de rapports qui ne sont pas strictement économiques dans lesquels les individus vivent cette situation objective, se l'approprient et *s'auto-construisent comme classe*. Ce n'est qu'au niveau de l'autoprésupposition du capital comme reproduction que l'on saisit l'efficacité des superstructures avec la multitude de rapports qui ne sont pas strictement économiques dans lesquels se construisent les classes. Il est vrai que le principal résultat de la production capitaliste c'est le renouvellement du face à face entre la force de travail et les moyens de production et de subsistance qui l'affrontent comme capital en soi du fait de la séparation reproduite. Constamment le capital remet la classe ouvrière en situation de le valoriser, cela ne va pas sans luttes, contraintes et coercition. Ce qui fait tenir l'ensemble et le fait tourner c'est l'économie à condition qu'elle se distingue comme déterminante et dominante (rapports sociaux de production et objectivité). Il faut considérer que *l'économie comme détermination se distingue de l'économie comme instance dominante*. Si, dans le mode de production capitaliste, contrairement par exemple au Moyen-Age ou à l'Antiquité, l'économie est à la fois ce qui détermine la dominante et cette dominante elle-même, il faut voir que, *sous le même terme d'« économie » il ne s'agit pas, dans l'un et l'autre cas, de la même réalité*. En tant que détermination, il s'agit de l'économie comme ensemble de rapports sociaux de production ; en tant que dominante, il s'agit de

⁷¹ Nous avons vu précédemment que c'est là également, dans cette efficacité de l'idéologie à découper et *personnifier* des processus sociaux que les *Indigènes* apparaissent comme des *entrepreneurs en racisation* et des producteurs de sujets.

l'économie comme objectivité. Dans cette distorsion même entre la détermination et la dominante réside la nécessité et l'efficacité de toutes les instances nécessaires pour toujours *transformer la première en la seconde*. La lutte des classes et les classes elles-mêmes existent dans cette transformation qui est la production comme reproduction et cela ne laisse indemne ni l'une ni l'autre. Parce que le capital ne se reproduit comme rapport social qu'en passant par le moment où il devient objectivité économique (toutes les conditions du renouvellement du rapport se trouvent, à la fin de chaque cycle, réunies comme capital en soi face au travail), les instances politiques, juridiques, idéologiques, morales, les normes sexuelles et de genre, toutes les institutions sociales et éducatives, et, toujours présentes en chacune, la force coercitive et répressive de la police ou de l'armée au besoin, deviennent des moments nécessaires de la reproduction du rapport « purement économique ». *Dans le mode de production capitaliste la reproduction n'est pas une simple répétition de la production.*

C'est la multitude des rapports qui ne sont pas purement économiques qui sont les lieux où la production des identités devient un phénomène social total. Le procès de production immédiat, s'il est séparé de toutes les instances de la reproduction ne suffit pas à définir comme fixe et étant sa nature l'identité raciale d'un individu. Il faut toutes ces instances de la reproduction pour qu'une fonction et une place racisées dans le procès de production s'imposent comme une identité quotidienne inhérente à l'individu et soient sa nature et pas seulement sa fonction. Il faut toutes les discriminations quotidiennes pour faire d'une fonction l'assignation à une nature.

« Pour la France, l'enquête⁷² a ciblé des Nord-Africains et des Subsahariens, résidant sur le territoire national depuis au moins un an et s'identifiant eux-mêmes aux groupes en question. Les discriminations sont interrogées à partir d'une multitude de situations : lieu de travail, marché du logement, contact avec les personnels de santé, service sociaux et scolaires, lieux de restauration (café, restaurant ou bar), commerces de vente de produits textiles et accès aux services bancaires (ouvrir un compte ou obtenir un prêt) ; l'expérience des "musulmans" fait l'objet d'une publication, dont on souligne ici les points saillants : un musulman sur trois en Europe déclare avoir fait en moyenne l'objet de huit incidents de nature discriminatoire lors des douze derniers mois (34% des hommes et 26% des femmes). » (Hajjat et Mohammed, *Islamophobie*, éd. La Découverte, p. 66).

La scolarisation et la formation des jeunes ; l'emploi et les chances de promotion ; la santé (notamment mentale) ; le contrôle judiciaire et policier ; l'habitat et,

⁷² Il s'agit de l'enquête EU-Midis (European union minorities and discrimination survey) de 2008. Cette enquête permet d'étudier les expériences de discrimination des « minorités » en se focalisant sur deux groupes particuliers au sein de chacun des Etats membres.

La segmentation raciale est une production objective

de manière plus générale toutes les discriminations qu'opère l'espace et qui s'opèrent par l'espace, c'est-à-dire l'action, d'ordinaire diffuse des mécanismes fondamentaux clivant la société, opèrent ouvertement dans la construction des divisions raciales. « Telle l'histoire de ce promoteur qui façonne la construction et l'organisation des logements en fonction des perceptions (précaire, provisoire, etc.) des travailleurs nord-africains ou de cet immigré qui entretient ce provisoire pour mieux masquer le caractère précaire de sa condition : "7m² c'est peu mais pour un travailleur pour dormir ça suffit". Souffrance qui se manifeste aussi dans la maladie, en tant qu'elle est en soi la négation de la condition de l'immigré, dont l'existence est le travail. » (Pérez, *Préface* à Sayad, *op.cit.*, p.14).

Les instances non strictement économiques, c'est aussi la confrontation aux « normes légitimes » : normes alimentaires, normes d'occupation de l'espace, d'hygiène et de techniques du corps. C'est là que le terme de « deuxième génération » ne désigne pas simplement une succession généalogique : « Le terme de "deuxième génération" désigne le processus sociologique par lequel des individus sont soumis à des formes contradictoires de socialisation, à cet âge décisif des acquisitions fondamentales qu'est l'enfance. (...) D'un côté, l'enfant acquiert ses premiers apprentissages au sein de son milieu d'origine, dans sa famille et fréquemment dans le groupe que constituent les immigrants de première génération repliés sur "l'entre-soi" communautaire. De l'autre, il se heurte aux normes dominantes du pays d'accueil : inculqués par les enfants français du même âge et par les représentants des différentes institutions auxquelles l'enfant est soumis. Il s'agit avant tout et surtout de l'école, mais fréquemment aussi de l'assistance sociale, des services pédiatriques, etc. » (Noiriel, *op. cit.*, p. 213). C'est l'action récurrente de psychologues, sociologues, conseillers en tous genres qui contribuent à présent (pas en tant qu'individus, mais en tant que représentants d'institutions) au processus de relégation des enfants d'immigrés dans les secteurs les plus dominés du marché du travail. Action de plus en plus nécessaire face à une relégation qui ne s'effectue plus aussi facilement « d'elle-même » comme auparavant, quand des cloisons étanches séparaient les classes de la société et leurs fractions. Cela peut dépasser la situation d'immigration (milieu ouvrier, par ex) mais cette situation la surdétermine fortement.

Pas si anecdotique, cela peut être également l'« ethnic business » et son rôle dans le renforcement de la vie communautaire : une forme collective de représentation passant par les enseignes, les façades, l'aménagement intérieur des établissements, notamment les bistrotts et les commerces. Il faudrait insister sur l'efficacité pratique, quotidienne, dans toutes sortes de situations, de ces rapports non strictement économiques. A propos des Etats-Unis de l'après-guerre, Rolland-Diamond écrit : « Malgré les spécificités de chaque ville, les Africains-Américains du Nord et de l'Ouest développèrent un ensemble de préoccupations communes : chômage et sous-emploi structurels, pauvreté massive, problèmes de logement, écoles de qualité insuffisante, inégalité dans l'accès aux soins, discrimination pratiquée dans les espaces publics et de loisirs, et harcèlement policier. » (*op. cit.*, p. 213). Nous pourrions être aujourd'hui en France.

Si dans toutes ces instances non strictement économiques nous avons les lieux où se produit et se solidifie la segmentation raciale, où va se constituer son *efficacité propre*, où il sera possible de dire celui-ci est un « vrai national » et celui-là « un Français de papiers », de le marquer en tant que tel, ce n'est pas là *le processus de production* lui-même qui s'applique sur ces instances pour les découper et leur faire jouer leur rôle de clivage formalisant des identités acquérant la force de l'évidence.

« Une différence est constatée – c'est une différence sociale – mais elle est constituée, *indépendamment de ses conditions sociales et historiques* (souligné par nous), comme une donnée, qui, à la limite, serait d'ordre génétique, biologique (*i.e.* raciale) ; le préjugé est alors formé, il devient la catégorie de perception et d'évaluation par laquelle sont appréhendés tous les comportements, toutes les pratiques du sujet ainsi stigmatisé. Constituée de la sorte, la réalité fournit la confirmation attendue de ce qu'on y avait mis. Exemple de cette pétition de principe : les Arabes, les Algériens sont paresseux ou sales – énoncés abrupts d'une caractéristique qui n'est jamais rapportée aux conditions de sa genèse et, encore moins relativisée, dans sa signification (signification différentielle du travail et rapports différents au travail) –, la preuve est qu'ils sont pauvres ou misérables (en d'autres termes s'ils n'étaient pas paresseux ou sales, ils ne seraient pas pauvres ou misérables) ; ils vivent dans la pauvreté et la misère (ce qui se constate empiriquement) et ils ne font rien pour en sortir, preuve qu'ils sont paresseux et sales. » (Sayad, *op.cit.*, p.198-199)

Tout cela est bien vu, bien décortiqué (même si l'exemple est maintenant daté), mais il manque la réponse à *la* question : pourquoi, à partir d'elle-même, une différence *sociale* se constitue « indépendamment d'elle-même » ? C'est vers l'ensemble du mode de production comme structure qu'il faut alors se tourner.

Processus de production de la segmentation et des identités raciales

L'universalité du capital et son historicisation hiérarchique de toutes les autres sociétés (modes de production), les inégaux niveaux de développement jusqu'à leur mise en abyme dans le capitalisme actuel⁷³ (voir TC 22, *La restructuration telle qu'en elle-même*), la division du travail, l'aspect historique de la valeur de la force de travail, le jeu entre rapports de production et rapports de distribution (avec la prédominance que ceux-ci peuvent acquérir sur les premiers), la dénationalisation de l'Etat et la mise en forme des luttes sociales qu'elle induit (voir TC 25, *Une Séquence particulière* et, dans ce texte, le chapitre *Le langage de la citoyenneté*), constituent ce processus de production.

⁷³ Voir la note 22.

La segmentation raciale est une production objective

Dans ce processus de production, deux déterminations (liées entre elles) jouent un rôle fondamental sans lequel les autres ne pourraient, pour ce qui nous intéresse ici, fonctionner et jouer leur rôle particulier d'efficacité (effectivité) : *l'universalité* et *l'historicisation hiérarchique*.

L'universalité du mode de production capitaliste

L'universalité du mode de production capitaliste c'est d'abord d'être la valeur en procès, d'avoir pour but la richesse abstraite en tant que telle.

« Le capital suppose la production de la richesse en tant que telle, (...). La valeur d'échange n'exclut aucune valeur d'usage ; elle n'a pas non plus comme condition absolue tel ou tel type de consommation ou de circulation. (...) Sa présupposition - la valeur - est posée comme produit, et non comme quelque chose de supérieur, en suspens au-dessus de la production. » (Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, éd. Anthropos, t.2, p. 34)

« Dans la forme A-M-A (argent-marchandise-argent), est déjà contenu dans la simple forme du mouvement qu'il n'y a pas de terme au mouvement, que son terme contient déjà le principe et l'impulsion de son renouvellement ; car puisque c'est l'argent, *la richesse abstraite* (c'est nous qui soulignons), la valeur d'échange qui est le point de départ du mouvement et que sa multiplication en est la finalité (...) car la valeur d'échange ou l'argent correspond d'autant plus à son concept que sa quantité s'est agrandie davantage (l'argent en tant que tel est échangeable contre toutes les richesses, toutes les marchandises) et l'autovalorisation restant une activité tout aussi nécessaire à l'argent qui sort du procès qu'à celui qui l'a ouvert, la fin du mouvement nous fournit en même temps d'emblée le principe de son recommencement. L'argent ressort à la fin aussi tel que ce qu'il était au début, comme présupposé du même mouvement sous la même forme. » (Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, éd. Sociales, p. 23). Le capital commande une pulsion d'enrichissement absolue, un désir de mettre la main sur la richesse sous sa forme universelle.

Cette universalité inhérente à son concept crée une relation historiquement nouvelle et inédite entre le capital et les modes de production qui momentanément coexistent avec lui et / ou qu'il rencontre. Ces modes de production deviennent des « systèmes *antérieurs* ». Apparaît une hiérarchisation qui ne met pas en relation deux systèmes locaux, limités et particuliers mais d'un côté un système universel et de l'autre des systèmes locaux et bornés.

« La création de plus-value absolue par le capital - d'un surplus de travail matérialisé - a comme condition que la sphère de la circulation s'élargisse constamment. (...) Si la circulation apparaissait primitivement comme une grandeur donnée, elle apparaît désormais en mouvement, elle s'élargit à la suite de la production. (...) La tendance à créer le *mercé mondial* existe donc immédiatement dans la notion de capital.

Toute limite lui apparaît comme un obstacle à surmonter. Il commencera par soumettre chaque élément de la production à l'échange et par abolir la production de valeur d'usage immédiate n'entrant pas dans l'échange : il substitue donc la production capitaliste aux modes de production antérieurs qui, *sous son angle de vue, ont un caractère naturel* (souligné par nous). Le commerce cesse d'être une fonction permettant d'échanger l'excédent entre les producteurs autonomes : il devient une présupposition et un élément fondamental embrassant toute la production. En outre, la production de *plus-value relative*, fondée sur l'accroissement des forces productives, exige la création d'une consommation nouvelle ; au sein de la circulation, la sphère de consommation devra donc augmenter autant que la sphère productive. (...) Mais tout cela suppose que le surtravail obtenu ne reste pas un simple excédent quantitatif, mais que les différences qualitatives du travail (et donc du surtravail) augmentent, se diversifient et se multiplient sans cesse. (...) Il faudra donc explorer toute la nature pour découvrir des objets de propriétés et d'usages nouveaux pour échanger à l'échelle de l'univers, les produits de toutes les latitudes et de tous les pays et soumettre les fruits de la nature à des traitements (artificiels) afin de leur donner des valeurs d'usage nouvelles.

« La production fondée sur le capital crée ainsi les conditions de développement de toutes les propriétés de l'homme social, d'un individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses, bref d'une création sociale aussi universelle et totale que possible, car plus le niveau de culture de l'homme augmente, plus il est à même de jouir. (...) *Telle est la grande action civilisatrice du capital*. Il s'élève à un niveau social tel que toutes les sociétés antérieures apparaissent comme des développements purement *locaux* de l'humanité et comme une *idolâtrie de la nature* (souligné dans le texte). En effet, la nature devient un pur objet pour l'homme, une chose utile. On ne la reconnaît plus comme une puissance. (...) De même, le capital se développe irrésistiblement au-delà des barrières nationales et des préjugés ; il ruine la divinisation de la nature en même temps que les coutumes ancestrales : il détruit la satisfaction de soi, cantonnée dans les limites étroites et basée sur un mode de vie et de reproduction traditionnels. Il abat tout cela, et il est lui-même en révolution constante, brisant toutes les entraves au développement des forces productives, à l'élargissement des besoins, à la diversité de la production, à l'exploitation et à l'échange de toutes les forces naturelles et spirituelles. » (Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, éd Anthropos, t.1, pp. 364-365-366-367).

Bien que ces quelques pages de Marx exposent, tel qu'en lui-même, le mouvement du capital, on peut avoir, maintenant, des réticences relatives à leur tonalité quasi enthousiaste et apologétique inséparable de leur inscription dans les problématiques spécifiques du programmisme. Le prolétariat était appelé à reprendre à son compte pour la maîtriser et l'achever la « grande mission civilisatrice du capital ». Le programmisme ne pouvait alors qu'adhérer au « progressisme » du capital dont son

La segmentation raciale est une production objective

propre avenir de future classe dominante dépendait. Si le mouvement ouvrier a été fortement occidental-centré jusque dans les résolutions coloniales de la Troisième internationale, cela tient à son mode de rapport contradictoire au capital et non *parce qu'il* était blanc, occidental, etc., ce qui n'empêche qu'*en conséquence* il était centralement blanc et occidental.

Cet « homme social », cet « individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses », exemplaire d'une « création sociale aussi universelle et totale que possible », c'est d'abord le bourgeois puis, par lente et conflictuelle extension, la population des foyers originaux de ce mode de production. Les « autres » deviennent une sous-humanité, locale et « idolâtre de la nature », étrangère à la raison universelle qui est celle soumettant toute chose à l'abstraction de la valeur. Le capital assimile les régions, continents, modes de production, populations que son développement absorbe mais : « Dans son principe, l'idée de l'assimilation repose sur la possibilité d'une expérience du monde qui serait commune à tous les êtres humains ou, mieux, sur l'expérience d'une universelle humanité fondée sur une essentielle similitude entre les êtres humains. Ni ce monde commun à tous les êtres humains, ni cette similitude ne seraient cependant donnés d'emblée à l'indigène. Ce dernier devrait être converti. » (Achille Mbembe, *op.cit.*, p.131).

Si l'on abandonne l'idée d'un « vrai universalisme » éternel, l'Occident peut légitimement accaparer le monopole de l'universalisme à condition de mettre en question la notion, c'est-à-dire paradoxalement de la relativiser. L'universalisme est une production idéologique parce que matériellement liée au mode de production capitaliste et ce mode de production est occidental, il est le seul à pratiques idéologiques universelles (à condition que les individus correspondent aux critères de l'universalité...c'est-à-dire qu'ils ne soient ni des femmes ni des « sous-développés »). L'universalisme est lui-même relatif (vouloir un vrai universalisme, c'est tomber dans le piège de l'universalisme). En cela, à partir du moment où l'on en fait la critique, on peut dire qu'il est légitimement accaparé par l'Occident, il en est le produit et n'a de sens qu'ainsi. Contester à l'Occident l'universalisme, c'est prendre l'universalisme de façon non critique. Le capital transforme l'histoire en histoire universelle et met des hommes empiriquement universels, vivant l'histoire mondiale à la place des individus vivant sur le plan local⁷⁴.

⁷⁴ On pourrait opposer à cette thèse l'existence antique de l'universalisme chrétien, mais ce dernier demeure fondé sur une particularité : « être chrétien », particularité que tout le monde peut acquérir, mais il faut le faire. Le christianisme n'est universel qu'à la condition de devenir chrétien. La pratique idéologique du capital est différente, elle repose sur une identification abstraite des individus. Elle ne réclame, à l'inverse du christianisme aucune acquisition particulière (bien au contraire).

*Historicisation hiérarchique des sociétés*⁷⁵

Avec le capital, d'un coup, toutes les formes de production non-capitalistes deviennent des formes « antérieures », « infantiles ». L'histoire devient *orientée* et par là les sociétés s'inscrivent dans une *hiérarchie* dont le capitalisme est le sommet non comme configuration *particulière* supérieure aux autres (comme pouvaient se prétendre les Chinois dans leur particularité en dehors de toute historicisation), mais parce qu'il est au-delà de toute particularité, il est la forme abstraite et universelle de toute société, comme l'individu qui est le sien.

« L'unité primitive entre travailleur et conditions de production (abstraction faite du rapport esclavagiste où le travailleur lui-même fait partie des conditions objectives de production) a deux formes principales : la communauté asiatique (communisme naturel) et la petite agriculture familiale (liée à l'industrie domestique sous une forme ou sous une autre. Ces deux formes sont des *formes infantiles* (souligné par nous) et aussi peu propres l'une que l'autre à transformer le travail en travail social, et à développer la force productive du travail social. D'où la nécessité de la séparation, de la rupture violente, de l'opposition entre travail et propriété. La forme extrême de cette rupture violente, au sein de laquelle les forces productives du travail social atteignent leur plus grand développement est celle du capital. C'est seulement sur la base matérielle qu'il crée et par le moyen des révolutions que la classe ouvrière et toute la société traversent lors du procès de cette création, que pourra être rétablie l'unité primitive. » (Marx, *Théories sur la plus-value*, éd Sociales, t.3, p. 498). Il est vrai que cette « unité retrouvée » Marx l'a quelques fois pensée possible à partir de caractéristiques de sociétés précapitalistes (voir Kevin B. Anderson, *Marx aux antipodes, Nations, ethnicité et société non occidentales*, éd. Syllepse). Cette possibilité ne pouvait cependant devenir effective qu'en conjugaison avec la révolution dans les foyers centraux du capital et *sous leur dépendance*. Tout cela est définitivement obsolète, non seulement les « foyers centraux » ne sont plus exclusivement « occidentaux », mais encore la révolution n'est pas nécessairement calquée sur l'unification hiérarchique du mode de production capitaliste (la théorie de l'unité du mode de production et du « maillon faible » est peut-être la seule chose à retenir de l'œuvre de

⁷⁵ Le concept de société est d'une définition et d'un emploi très délicats et il est marginal chez Marx. Cependant on peut remarquer que le terme de « société » apparaît dès la première phrase du *Capital*, mais comme une simple évidence. Dans les *Grundrisse*, il est défini comme « système organique » résultant de la « présupposition réciproque de tous les rapports économiques » (éd. Anthropos, t.1, p. 226), c'est-à-dire : « la somme des rapports dans lesquels se trouvent les individus » (idem, p. 212), Marx la distingue alors d'une « somme d'individus ». « Si nous considérons la société bourgeoise dans son ensemble, c'est toujours comme résultat dernier du procès de production qu'apparaît la société, c'est-à-dire l'homme dans ses rapports sociaux. » (idem, t.2, p. 230)

Lénine avec celle de la « conjoncture »). Il n'y a plus de théorie particulière et / ou nationale de la révolution, d'étapes à franchir, de contradictions spécifiques, de conditions nationales de la révolution. Cela ne signifie absolument pas uniformité, mais toutes les différenciations ne se posent plus de façon *diachronique* mais sont devenues éléments *synchroniques* d'un système mondial de la lutte de classe. Le problème n'existe plus en termes de chronologie. Il faut mettre fin à toute lecture exotique de la lutte des classes dans les « périphéries ». Fini l'exotisme, fini tous les Samir Amin et le capitalisme autocentré, les Guevara et les « *focos* » préparant le « capitalisme d'Etat », les Lénine et le développement du capital sous direction prolétarienne, les Vera Zassoulitch et le saut communautaire par dessus les horreurs capitalistes. Les perspectives révolutionnaires que tentent de promouvoir, sous diverses formes, la théorie des « *Commons* » sont de pures projections imaginaires liées à toutes les idéologies du *Grand Récit* décolonial et aux rêves conviviaux des classes moyennes à fort capital intellectuel et menacées de déclassement des métropoles occidentales.

Mais, en attendant le rétablissement de « l'unité primitive » entre travailleurs et conditions de production, l'universalité c'est d'abord la « rupture violente » qui hiérarchise les sociétés.

« Les Anglais étaient les premiers conquérants (de l'Inde, nda) se trouvant à un *stade supérieur* (souligné par nous) et par conséquent inaccessible à la civilisation hindoue. Ils la détruisirent en brisant les communautés natives, en déracinant les métiers indigènes et en nivelant tout ce qui était grand et noble dans la société indigène. » (Marx, *Les conséquences futures de la domination britannique en Inde*, « New York Daily Tribune », 8 août 1853, in *Œuvres politiques*, éd. Pléiade, p.731).

« Stade supérieur » car à la fois celui de la richesse universelle, de l'orientation irréversible du temps et de la hiérarchie des sociétés et des hommes qui les composent : « La profonde hypocrisie et la barbarie immanente à la civilisation bourgeoise s'étalent à nu dès que nous détournons les yeux de son foyer, où elles revêtent des formes respectables, pour les porter sur les colonies » (*idem*, p.733).

Dans le chapitre V, *Temps et histoire*, de *La Société du spectacle*, Debord voit bien la création capitaliste de ce temps irréversible : « C'est au temps du travail pour la première fois affranchi du cyclique, que la bourgeoisie est liée. Le travail est devenu, avec la bourgeoisie, travail qui transforme les conditions historiques. » (*op.cit.*, th.140). Il voit bien en outre que ce temps est celui du marché mondial : « Avec le développement du capitalisme, le temps irréversible est *unifié mondialement*. L'histoire universelle devient une réalité, car le monde entier est rassemblé sous le développement de ce temps. Mais cette histoire qui partout à la fois est la même, n'est encore que le refus inter-historique de l'histoire. C'est le temps de la production économique, découpés en fragments abstraits égaux, qui se manifeste sur toute la planète comme *le même jour*. Le temps irréversible unifié est celui du *marché mondial* et corollairement du spectacle mondial. » (*idem*, th.145). Cependant, ne voyant dans la Renaissance que la « rupture joyeuse avec l'éternité (...)

dans la vie exubérante des cités italiennes, dans l'art des fêtes, la vie se connaît comme une jouissance du passage du temps » (*idem*, th.139), Debord est aveugle à la hiérarchie que cette *universalité* du temps irréversible introduit entre les sociétés et entre les hommes⁷⁶.

Universalisme, historicisation hiérarchique et cultures

L'historicisation hiérarchique des sociétés que produit *par lui-même* le mode de production capitaliste porte avec elle une construction du *monde* où les « cultures » sont essentialisées, la notion même de culture n'existe que comme homogénéisation. Il n'y a jamais aucune définition de ce qu'est une culture dans la mesure où elle est constamment un enjeu de pouvoir entre les cultures dominantes et dominées s'affirmant comme culture et à l'intérieur de chacune d'elles. L'enjeu c'est toujours *l'homogénéisation de l'ensemble de la population au profit des classes dominantes* de chacun des modes de production qui se « rencontrent » (car il y a des classes dominantes *aussi* dans les modes de production détruits ou articulés). Cette homogénéisation dissimule les conditions réelles de la production dans chacun d'eux selon la position que chacun.e y occupe (position de classe et position de genre). C'est ainsi que naissent les « groupes dominants » et autres « groupes majoritaires ».

Si l'on considère l'exemple paradigmatique de la conquête espagnole du Mexique, la vision consistant à présenter le heurt entre deux blocs homogènes, les Indiens et les Européens, dissimule les positions de classes différentes dans chacune des sociétés, positions qui différencient du tout au tout, pour les uns, l'aristocratie indienne, une élite qui trouve rapidement son compte à la christianisation, et pour les autres, les paysans, le « choc culturel » et la domination espagnole. « La Couronne espagnole se montra soucieuse de protéger le statut des nobles, de leur accorder des privilèges, des faveurs et des biens. Elle le fit autant par respect de l'ordre établi – quel qu'en était l'origine – que parce qu'elle ne pouvait se passer de ces trop précieux intermédiaires dont dépendaient la collecte du tribut et l'obéissance des populations. » (Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e – XVIII^e siècle*, Bibliothèque des Histoires éd. Gallimard, p. 92). « Nobles d'antan, notables parvenus, ou *macebnales* (paysans tributaires, nda) ne partagent ni les mêmes attitudes, ni la même appréhension de la domination coloniale, ni les mêmes rythmes d'assimilation.

⁷⁶ Cette introduction du temps irréversible balayant le temps cyclique constitue une rupture matérielle catastrophique pour toute l'organisation sociale aztèque et la reproduction des communautés paysannes en Amérique centrale (voir Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire, sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI - XVIII^e siècle*, éd. Gallimard).

La segmentation raciale est une production objective

Leurs enjeux, leurs calculs sont distincts et parfois contradictoires » (*idem*, pp. 294-295). Un abîme sépare la noblesse indigène rapidement acculturée, en quête d'intégration et le reste des populations indigènes. Inversement un grand nombre de migrants espagnols exclus de la « bonne société coloniale » sont absorbés dans un incessant métissage les mêlant aux Indiens, aux Noirs (libres ou esclaves) et aux Mulâtres dans l'enfer des mines d'argent (où ils conservent cependant une position privilégiée), les *obrajes* (atelier-prison) pilier de l'économie coloniale et les *pulquerias*, tavernes où coule l'alcool d'agave (au milieu du XVIII^{es.}, pour environ 200 000 habitants, Mexico compte 600 *pulquerias* réunissant chacune constamment une centaine de consommateurs). Gruzinski qualifie ces dernières de « creuset actif d'acculturation et de sociabilité interethnique », la *pulqueria* mène fréquemment à la prison et de là à l'*obraje*. On pourrait repérer un phénomène semblable dans quelques épisodes de l'histoire des boucaniers et flibustiers des Caraïbes (*cf.* Philippe Jacquin, *Sous le pavillon noir, pirates et flibustiers*, éd. Gallimard).

Les outils de production

Nous avons défini le matériau, puis les lieux de production des constructions raciales, ensuite le processus de production en tant que « force motrice » s'appliquant sur ces lieux (en insistant sur l'universalisme et l'historicisation hiérarchique), la relation entre les deux formatant l'objet racial de la distinction. Hormis le sujet, élément neutre (non pas matière en attente, mais matériau toujours à disposition), il n'y a pas de matière préexistante ou d'objet sur lesquels porterait la construction raciale. L'objet lui-même est le résultat des lieux, des processus et des outils. Il nous faut encore nommer les outils, les mécaniques, que cette force actionne.

Les mécaniques de production s'appliquant dans ces lieux et selon ces processus sont diverses : contingence de l'appartenance de classe ; segmentation de la force de travail ; création de l'individu comme sujet ; relation entre rapports de production et rapports de distribution ; oppression c'est-à-dire le « moment coercition » que contient le renouvellement du face à face de la force de travail et du capital. Il faudrait expliciter ce qui fait l'efficacité de chacun de ces éléments, comment il joue dans la construction des différences et des identités raciales. Après quelques considérations sur la domination, nous reviendrons à nouveau sur la constitution du sujet qui traverse tous les moments de la construction.

La domination

Dans les chapitres consacrés à « l'accumulation primitive », Marx insiste sur un point souvent négligé dans les études sur la question : il ne suffit pas que d'un côté se présentent les conditions matérielles du travail, sous forme de capital et de l'autre des hommes qui n'ont rien à vendre, sauf leur force de travail. Encore faut-il contraindre les

seconds à se vendre régulièrement aux propriétaires des premiers en travailleurs efficaces, la contrainte par la force ne suffit pas. Marx poursuit alors.

« Dans le progrès de la production capitaliste, il se forme une classe de plus en plus nombreuse de travailleurs, qui, grâce à l'éducation, la tradition, l'habitude (souligné par nous), subissent les exigences du régime aussi spontanément que le changement des saisons. Dès que ce mode de production a acquis un certain développement, son mécanisme brise toute résistance ; la présence constante d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et la demande du travail et, partant, le salaire dans les limites conformes aux besoins du capital, et la sourde pression des rapports économiques achève le despotisme du capitaliste sur le travailleur. Parfois on a bien encore recours à la contrainte, à l'emploi de la force brutale, mais ce n'est que par exception (souligné par nous). Dans le cours ordinaire des choses, le travailleur peut être abandonné à l'action des "lois naturelles" de la société, c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production. Il en est autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste. La bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'Etat ; elle s'en sert pour "régler" le salaire, c'est-à-dire pour le déprimer au niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir le travailleur lui-même au degré de dépendance voulu. » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.3, pp. 178-179). Plus loin, Marx ajoute que dès que l'expropriation des producteurs immédiats a décomposé suffisamment et de fond en comble la vieille société : « le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses (souligné par nous) » (*idem*, p.204).

S'il est exact que le capital une fois constitué est un processus d'autoprésupposition, c'est-à-dire que le procès de production capitaliste considéré dans sa continuité, comme reproduction, pérennise le rapport social entre capitaliste et salarié (cf. *idem*, p.20), il est également vrai que « chacun se reproduit lui-même en reproduisant l'autre, sa négation (souligné par nous) » (*Fondements de la critique de l'économie politique*, éd. Anthropos, t.1, p.422). Cela signifie que dans l'autoprésupposition la contradiction ne disparaît pas, qu'elle est un conflit permanent et que la « seule force économique des choses » inclut la contrainte et « l'emploi de la force brutale », celle de l'Etat, autrement que « par exception ».

Dans les *Manuscrits de 1861 – 1863*, Marx montrait quelques hésitations à propos de cette « seule force économique des choses » : « Dans tous les états de la société, la classe (ou les classes) qui règne est toujours celle qui tient en sa possession les conditions objectives du travail (...) ; et la classe qui sert, ou qui, en tant que puissance de travail, est elle-même la possession des propriétaires (esclavage), est toujours celle qui ne dispose que de sa puissance de travail (même s'il semble comme par exemple aux Indes, en Egypte, etc. qu'elle possède la terre dont le roi ou une caste, etc. sont cependant les propriétaires). Mais tous ces rapports se distinguent du capital par le fait que le rapport est enjolivé, qu'il

apparaît comme rapport des maîtres aux valets, des hommes aux esclaves, des demi-dieux aux mortels ordinaires, etc. (...) c'est seulement dans le capital que ce rapport est dépouillé de tous ces aspects politiques, religieux et autres enjolivements idéels. (...) Le rapport apparaît donc dans sa pureté comme simple rapport de production : rapport purement économique. » (Marx, *op.cit.*, éd. Sociales, p. 138-139). Mais, en fait, ajoute Marx, la distinction ne disparaîtrait pas totalement, la domination peut être reconstruite sur la base nouvelle de la « pureté économique » : « Mais, dans la mesure où *des rapports de domination se redéveloppent sur cette base* (souligné par nous), on sait qu'ils ne proviennent que du rapport dans lequel l'acheteur, le représentant des conditions de travail, se présente face au vendeur, au possesseur de la puissance de travail. » (*ibid.*).

Dans les modes de production antérieurs au capital, le travail que le producteur effectue d'une part, pour sa propre reproduction et, d'autre part, l'extraction de surtravail ne coïncident pas à l'intérieur d'un même procès de travail. Il y a disjonction (spatiale / temporelle) du temps de travail en temps de travail nécessaire et surtravail. Dans ces modes de production, le travailleur est un *individu particulier*, c'est-à-dire dont l'appartenance à une communauté quelconque présuppose l'effectuation de son activité. *L'exploitation ne peut être effective, ne peut se réaliser, sans être domination*. Ce n'est pas à ce niveau là que la domination intervient dans le mode de production capitaliste.

Cependant des rapports de domination peuvent se « redévelopper » sur la base de l'exploitation capitaliste, écrit Marx qui n'en dit pas plus. Le capital a par rapport à la totalité une position différente de celle du prolétariat, position qui résulte du contenu même de l'exploitation (subsomption). Il est l'agent de la reproduction générale et c'est par là que cette reproduction apparaît comme oppression. On ne peut donc se contenter de dire que le prolétariat implique le capital et que, inversement, le capital implique le prolétariat. A cause de son contenu même (subsomption du travail sous le capital), cette implication n'a pas, dans les deux sens, la même « forme ». Ainsi le prolétariat est en quelque sorte doublement impliqué par le capital. Dans un premier temps, comme seule valeur d'usage qui puisse lui faire face (créatrice de valeur et de plus de valeur que ne coûte la reproduction de la force de travail), à ce niveau, lui-même implique réciproquement et symétriquement le capital, on peut alors dire que « le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses ». Mais, dans un deuxième temps, (la séparation des deux temps n'est qu'une commodité de l'exposé) il n'est dans cette situation où il implique le capital que posé (médiatisé) par le capital lui-même. C'est là que se « redéveloppent » l'oppression et la domination comme l'objet même, la raison d'être, de toutes les instances non « purement économiques » du mode de production comme inhérentes à la définition même du prolétariat et, par là même, à sa segmentation nécessaire du fait du travail et de l'efficacité propres de ces instances. Si l'autoprésupposition du capital remet chacun à sa place, c'est qu'elle implique à l'intérieur d'elle-même l'Etat, l'activité de la classe capitaliste, toutes les organisations coercitives de reproduction sociale. Il faut situer ces interventions dans l'autoprésupposition du capital

et non comme des instruments légèrement extérieurs. Cela permet de comprendre ces interventions et, principalement celles de l'État, en dehors de toute analyse instrumentaliste de celui-ci. C'est là que l'on peut retrouver le rapport d'exploitation comme rapport de domination comme activité politique, idéologique, policière, morale, etc. de la classe capitaliste (ce que l'on peut résumer en prenant quelques risques comme activités culturelles).

Les rapports de domination peuvent alors se « redévelopper » de deux façons. Premièrement, à partir et dans le procès de travail lui-même. Nous avons ici affaire à l'armée de surveillants que le capitaliste emploie et à l'organisation matérielle du procès de travail. Là, n'intervient aucune autre instance du mode de production que le rapport purement économique par lequel le travailleur a cédé l'utilisation de sa force de travail à son acheteur, et la coopération à grande échelle conforme à la nature du capital comme astreinte au surtravail. Deuxièmement, et c'est là le plus important pour notre sujet : dans la manière dont s'articulent les trois moments de l'exploitation : face à face de la force de travail et du capital en tant que capital potentiel ; subsumption du travail sous le capital ; transformation de la plus-value en capital additionnel. L'exploitation dans l'unité de ses trois moments connaît des ruptures et, principalement au niveau du troisième moment (la transformation du surproduit en plus-value et de la plus-value en capital additionnel), peuvent alors se développer *des pratiques qui pour elles-mêmes s'autonomisent des autres moments de l'exploitation*, et semblent ne plus avoir de rapport avec eux.

Nous avons dit plus haut qu'en même temps que le capital se constitue non plus comme rapport social mais comme objectivité économique (toutes les conditions du renouvellement du rapport se trouvent, à la fin de chaque cycle, réunies comme capital en soi face au travail), les instances politiques, juridiques, idéologiques, morales, toutes les institutions sociales, éducatives et policières, deviennent des moments nécessaires de la reproduction du rapport « purement économique ». Ajoutons maintenant qu'il s'agit là de *tous les lieux où la construction raciale devient effective*. C'est là que se « redéveloppent » l'oppression et la domination comme l'objet même, la raison d'être, de toutes les instances non « purement économiques » du mode de production. Si l'autoprésupposition du capital remet chacun à sa place, c'est qu'elle implique à l'intérieur d'elle-même l'Etat, l'activité de la classe capitaliste, toutes les organisations coercitives de reproduction sociale.

C'est dans cette distorsion entre le capital d'une part comme rapport social et, d'autre part, comme objectivité que réside la nécessité de toutes les instances nécessaires pour toujours *transformer le premier en la seconde*. Si cette différence est intrinsèque au mode de production capitaliste, et possède dans le devenir nécessairement objectif du rapport social une existence bien réelle, il faut attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'elle devienne

manifeste dans l'idéologie. Alors qu'Adam Smith fondait l'économie politique en croyant écrire un traité de morale, la « révolution marginaliste » isole l'action économique de son imbrication sociale, elle abandonne la prétention de l'économie politique d'être une « théorie sociale » pour s'adonner aux modèles mathématiques. Au même moment s'ouvre un nouvel espace idéologique, celui de la *sociologie* destinée à étudier les actions sociales et leurs conséquences quand ces actions sont orientées vers des buts « non explicitement économiques ».

Si l'oppression est une mécanique efficace dans la construction des identités raciales, c'est qu'elle est consubstantielle à tous les lieux de la reproduction sociale où se joue cette construction. En outre, elle est particulièrement nécessaire dans la mise au travail du travailleur immigré et induit la construction raciale de ce dernier. Là, il nous faut revenir à la citation de Marx relative à l'accumulation primitive. Depuis le XIX^e siècle, l'immense majorité des travailleurs immigrés est constituée d'une population qui a été soit purement et simplement expropriée de ses moyens de travail et/ou de subsistance, soit contrainte d'y renoncer par le développement local du capital ou l'action du capital étranger. Les vagues d'émigration subsaharienne du début des années 1990 ont pu, avec raison, être qualifiées d'« IMF migration » à la suite des mesures de « bonne gouvernance » imposées par le FMI. Le trajet vers les pays centraux du capitalisme n'est pas forcément direct, de nombreuses étapes plus ou moins locales existent entre la situation de petits « propriétaires », fermiers ou métayers et l'arrivée dans ces pays centraux. Mais jamais le travailleur immigré de « première génération » ne subira les « exigences du régime d'exploitation capitaliste aussi spontanément que le changement des saisons » (Marx). Dans notre discussion des thèses de Laure Pitti, nous avons vu que les luttes de travailleurs immigrés ne sont jamais simplement des luttes de « travailleurs » (si tant est que cela soit autre chose qu'une abstraction conceptuelle nécessaire), qu'elles mettent en jeu d'autres déterminations. Il n'y a plus de marquage au fer rouge, de fouet et de torture (encore que ...), mais « l'éducation », « la tradition », « l'habitude » relèvent d'un dressage, d'une contrainte directe exercée par l'Etat qui va de l'assignation aux tâches les pires, à la concentration dans des foyers ou des cités comme celles construites par Citroën à Aulnay, en passant au besoin par la confiscation des papiers comme pour les maçons et les infirmières dans les pays du Golfe ou pour les bonnes du XVI^e arrondissement et de Neuilly et, partout, par les « tracasseries administratives ». La police ou la menace de son intervention, les normes de vie dominantes et « légitimes », jouent ici un rôle constant dont les contraintes se transmettent aux générations suivantes définissant une intégration impossible jusqu'à ce que le signe devienne invisible, non pas inexistant mais ne signifiant plus rien. Mais ce qui va surdéterminer tout cela et lui donner sa coloration raciale, c'est que cette immigration non seulement ne correspond pas aux normes sociales quotidiennes du « pays d'accueil », ce que l'on appelle d'ordinaire une « culture » (voir plus haut les problèmes inhérents à cette notion), mais encore elle provient de territoires « arriérés » tels que le capitalisme les a produit dans son

historicisation hiérarchique des systèmes de production (voir plus haut) ; territoires, en outre, presque toujours antérieurement soumis à la domination coloniale pour laquelle la classification des populations était une nécessité.

« Sans vouloir négliger totalement les aspects juridiques constitutifs de la définition de l'immigré, on sait que la composante essentielle de cette définition est d'ordre social : en effet, plus que l'extranéité (ou le fait d'être étranger), ce qui définit en propre l'immigré c'est un ensemble de conditions, à la fois sociales (de travail, de salaire, de logement, etc.), politiques (exclusion de toute représentation et de toute participation politiques, de toute vie associative, etc.), culturelles (pour les résumer, celles-là mêmes que confère la *double appartenance, d'abord à une société et à une économie globalement dominées* – souligné par nous - et, par cela même, à une culture bouleversée et, ensuite, au sein de cette société, de cette économie et de cette culture, *au groupe social le plus dominé*) qu'il est seul à *cumuler*. Ces conditions se renforcent les unes les autres et s'ajoutant au handicap d'un statut juridique extrêmement précaire (contrairement à ce qu'on aime croire, le statut juridique réservé à l'immigré, loin d'être à l'origine de la situation qui lui est faite, entérine et consacre cette situation), arrivent à déterminer la position de marginalité et d'extrême exclusion que partagent les immigrés. Même quand ces conditions sont atténuées – par le fait d'être détenteur de la nationalité française (*i.e.* du statut seulement juridique de l'immigré) –, elles suffisent encore à faire de nombre de Français ("les Français musulmans" originaires d'Algérie, les travailleurs originaires des Antilles et autres TOM et DOM, etc.) des immigrés de nationalité française. » (Sayad, *op. cit.*, p. 99-100). Il y a dans ce fragment de Sayad plusieurs choses importantes. D'abord, comme on l'a déjà plusieurs fois développé le fait que *la situation d'immigré est un ensemble de déterminations sociales qui se conjuguent comme une assignation raciale s'affranchissant de la pure situation juridique*, mais surtout, pour là où nous en sommes dans ce texte, ce qui importe c'est que dans le caractère cumulatif des déterminations, une d'entre elles vient envelopper toutes les autres : l'appartenance « d'abord à une société et à une économie globalement dominées ».

« Si nous sommes ici, c'est que vous étiez là-bas » disent, non sans malice, les « Indigènes de la République ». Ce qui manque cependant à leurs analyses qui réifient le passé colonial c'est que ce dernier n'est pas un donné invariant pesant tel quel sur la suite de l'histoire. Le plus important est d'exposer les conditions sociales de reproduction et de *translation de ce passé* dans le temps.

L'oppression joue un rôle déterminant (structurel) dans la construction raciale des travailleurs immigrés, la question qui se pose ensuite est celle relative au fait qu'elle en vient à se présenter comme première vis-à-vis de tous les mécanismes de reproduction de l'exploitation. Nous avons vu l'importance du passage au début des années 1980 de la tension « travailleur / immigré » à « travailleur immigré » puis à « l'immigré » dans la crise

La segmentation raciale est une production objective

et la restructuration du mode de production capitaliste et la désintégration de l'identité ouvrière. Il faut se demander alors comment, sous quelle forme, ce mouvement se perpétue dans la situation présente. Comment la désintégration de l'identité ouvrière est devenue une forme de reproduction où, pour certains segments de la force de travail, *l'oppression et toutes les formes de discipline sont devenues déterminantes* à l'intérieur de ses modalités d'exploitation.

Nous allons largement utiliser ici des extraits du texte de Zashia Bouzarri : *Incendier et revendiquer. Sur les émeutes en Suède* (publié sur le site de la revue *SIC*)⁷⁷. Il n'est nullement besoin d'une imagination débordante pour transposer les éléments de la situation suédoise en France d'autant plus que nous allons y retrouver maints éléments statistiques que nous avons énoncés pour la France⁷⁸.

Les émeutes de Stockholm : le marché et la police

Nous reprenons le chapitre 3 de ce texte intitulé : *La constitution des « banlieues »*⁷⁹.

« a) *Le marché*

Le moteur de la discipline, c'est le marché. Le produit principal de l'émergence de segments à faibles salaires, d'un secteur informel précaire et de la production du welfare comme marchandise n'est rien de moins qu'un sujet spécifique : celui qui est toujours brutalement exposé au marché, celui pour qui le travail salarié se réduit à la contrainte de vendre sa force de travail. Dans la période actuelle, ce sujet spécifique, et l'objectivité qu'il présuppose, sont constamment reproduits dans un secteur tertiaire en pleine expansion, extrêmement précaire et peu qualifié. Ce sujet est généralement qualifié sous le nom d'"exclu" ou, dans la variante marxiste orthodoxe, d'"armée de réserve". Mais le sujet dont il est question ici n'est pas, comme le suggère le terme d'"exclusion", extérieur à une société qui se confondrait avec le marché du travail, et il n'est pas non plus destiné à cette société, comme le suggère le terme de "réserve". En fait, ce sujet prend activement part au marché du travail par des boulots à temps partiel voire très occasionnels ; or, cette même activité présuppose qu'il en soit rejeté dès qu'il y fait son entrée. En un mot, il est étranger au marché, au sens d'une subjectivité qui fait face au cycle de production de valeur sans jamais y être incorporé. Il est coincé dans l'effondrement actuel du troisième moment de l'exploitation, celui de la transformation

⁷⁷ Emeutes qui se déroulèrent du 19 au 27 mai 2013.

⁷⁸ Il existe cependant une différence importante dont on doit tenir compte : contrairement à la Suède, la France ne voit pas la restructuration se développer dans les années 1970-1980 en même temps qu'elle devient un foyer d'immigration non-occidentale.

⁷⁹ Nous indiquerons en notes les quelques divergences ponctuelles que nous pouvons avoir.

de la plus-value en capital additionnel⁸⁰. C'est le moment qui rend nécessaire le maintien du face-à-face du travail et du capital, de la séparation de la force de travail et des moyens de production, du clivage fondamental entre sujet et objet sans lequel il ne peut y avoir d'exploitation.

« Ce sujet est fait des groupes conséquents qui sont désormais relégués non seulement du marché de travail formel mais aussi des allocations chômage. Le fait d'avoir baissé les impôts sur le revenu pour les employés, tandis que l'on resserrait l'étau autour de la sécurité sociale (aussi bien les allocations chômage que les indemnités maladie), ne fait qu'agrandir ses rangs. Dans le quartier de Herrgårdén à Rosengård, seuls 15% des habitants participent à un emploi formel. À Husby à Stockholm, le taux d'emploi formel est inférieur de 24% à celui de la moyenne de l'agglomération de Stockholm. La prétendue "exclusion" n'est pas pour autant un attribut de ce sujet, celui-ci n'étant qu'à la pointe d'un processus de déessentialisation⁸¹ du travail qui s'étend désormais à la société suédoise dans son ensemble. Dans la tranche des 20-25 ans de la population suédoise en général, 20% ne participent ni à un emploi formel ni à une quelconque formation. Dans des régions comme ceux de Herrgårdén et de Husby, 40% sont dans cette situation. Le fait d'être à la pointe de ce processus ne relève pas d'un certain "segment" de la force de travail, comme si le tout n'était qu'une question de niveau de revenu. Non, il s'agit d'une

⁸⁰ Nous pensons que parler d'une configuration spécifique de ce troisième moment serait préférable au terme d'« effondrement ».

⁸¹ Le travail immédiat peut n'être plus qu'un appendice dans le procès de production en regard de ce que concentre comme force sociale le capital fixe, il n'en demeure pas moins essentiel en ce qui concerne la valorisation du capital. Si essentiel que c'est là ce qui fait du capital une contradiction en procès ; parler d'inessentialisation ou déessentialisation n'est pas une « erreur » mais le terme doit être situé dans le processus d'une contradiction. De même, le travail nécessaire n'existe que pour être transformé en surtravail : plus le capital y réussit, plus la création de travail nécessaire devient conflictuelle.

« Dans la production fondée sur le capital, l'existence du temps de travail *nécessaire* est conditionnée par la création du temps de travail *excédentaire*. (...) Comme nous l'avons vu, la loi du capital, c'est de créer du surtravail, du temps disponible. Il ne peut le faire qu'en mettant en mouvement du *travail nécessaire*, c'est-à-dire en procédant à l'échange avec l'ouvrier. Sa tendance est donc de créer le plus possible de travail, en même temps que de réduire le travail nécessaire à un minimum. Le capital s'efforce donc à la fois d'augmenter la population ouvrière et de rendre une partie de celle-ci surnuméraire et inutile jusqu'à ce que le capital puisse l'utiliser. (...) Mais le travail est et reste la présupposition, le surtravail n'existant qu'en fonction du travail nécessaire et dans la mesure où celui-ci existe. Le capital doit donc créer sans cesse du travail nécessaire pour en extraire du surtravail : il doit l'augmenter (d'où une multiplication des journées simultanées) pour accroître son excédent : mais il doit en même temps, abolir le travail nécessaire pour en faire du surtravail. (...) Mais, le nouvel excédent de capital ne peut être mis en valeur que s'il continue son échange avec du travail vivant. Ainsi le capital s'efforcera d'augmenter la population ouvrière en même temps qu'il diminue constamment la partie nécessaire du travail de celle-ci (et en met une partie en réserve). (...) En même temps et à mesure que le capital crée du surtravail, il crée et abolit le travail nécessaire : le surtravail n'existe que dans la mesure où le travail nécessaire existe et n'existe pas » (Marx, *Fondements...*, Ed. Anthropos, t.1, p. 354-355-356-357).

certaine *situation* de la force de travail, celle qui consiste à ne jamais être confirmée en tant que travail salarié, à ne jamais être socialisée et socialement validée dans un procès de production continu. *Ce sont l'étrangeté du marché vis-à-vis d'un sujet spécifique, et l'étrangeté de ce sujet vis-à-vis du marché, qui créent cette situation* (souligné par nous).

« Pour saisir la constitution de cette situation, on ne peut pas seulement la comprendre comme une polarisation de classe au sens d'un rapport interne au prolétariat. Car le procès par lequel un sujet spécifique doté de propriétés spécifiques se trouve sans cesse accolé à cette situation doit être saisi comme un procès de *racialisation*. En Suède, ce sont les "immigrés" qui sont dans cette situation. C'est ainsi que les personnes nées au Moyen-Orient, l'une des sources principales de l'immigration vers ce pays, ont des contrats à durée déterminée 3,5 fois plus souvent que la population totale, et une partie croissante des jeunes immigrés vivent d'aides sociales toujours plus restreintes. Au fur et à mesure que disparaissent les capacités des syndicats à réguler le marché du travail au moyen de l'État, le secteur informel gagne du terrain dans la construction, l'agriculture, le ménage, la restauration et les services domestiques pour la classe moyenne urbaine ; or, ce secteur informel emploie quasi exclusivement des immigrés et des sans-papiers. Dès lors, la racialisation n'est pas qu'une simple division de la classe, comme si une redéfinition raciale venait a posteriori brouiller une unité homogène présupposée. *La racialisation est constitutive de la classe actuelle* (souligné par nous) et ce parce qu'elle produit la situation des non-salariés⁸², le caractère étranger du marché vis-à-vis d'un sujet spécifique, en personnifiant ce caractère étranger sur des critères phénotypiques, d'origine et de culture.

« Les "émeutiers" sont de tels sujets racialisés. Ils ne sont que brutalement exposés au marché du travail, et la probabilité de leur intégration au cœur stable de ce dernier est quasi nulle. Ainsi, les conditions mêmes de leur reproduction leur font face comme quelque chose d'étranger et peuvent alors apparaître comme quelque chose qui mérite d'être incendié ou détruit. Les écoles et les magasins sont deux des cibles principales des pratiques des émeutiers précisément parce qu'elles matérialisent leur expérience de la "citoyenneté sociale" : celle de s'en voir constamment barrer l'accès.

« b) *La police*

« C'est pourquoi la compréhension de la constitution de l'"émeutier" exige que l'on déplace le regard de la force impersonnelle du marché vers l'actualisation de cette force, celle à laquelle les émeutiers sont constamment confrontés au niveau de leur reproduction. Ceci implique d'étudier la modalité suivant laquelle le moteur du marché est mise en œuvre : *la police* (souligné par nous)

« L'existence sociale du sujet racialisé ne relève pas du "chômage" ou du fait d'être "excédentaire", comme si la norme sociale dominante était celle de l'emploi et du

⁸² Ici le texte semble réduire la "situation de salarié" au salariat stable avec welfare, etc.

fait d'être essentiel à l'accumulation⁸³. La production sociale de ce sujet a lieu dans des conditions sous lesquelles la précarité est devenue constitutive du travail. Ce sujet n'est pas géré comme une valeur d'usage potentielle pour le capital ; il n'existe que pour être contrôlé⁸⁴. À Husby, Rosengård, Backa et dans les autres banlieues dans lesquelles l'incendie est une pratique habituelle, la "paix sociale" consiste désormais à éviter les confrontations directes entre jeunes et police antiémeute. Tout maintien de l'ordre est alors une affaire de contre-insurrection.

« Cette situation ne s'explique qu'à la lumière de la désintégration du mouvement ouvrier et de la restructuration du capital. Le maintien de l'ordre comme contre-insurrection doit être vu comme un mode de contrôle social adapté au sujet racialisé décrit plus haut. À l'époque du mouvement ouvrier social-démocrate suédois, les pratiques policières n'étaient pas aussi essentielles au maintien de l'ordre, car la reproduction d'une identité ouvrière unifiée impliquait en elle-même que le travailleur intériorise en permanence sa fonction dans la société capitaliste (voir plus haut la citation de Marx sur « la seule force économique des choses », nda). D'abord, la séparation entre sujet et objet, entre force de travail et moyens de production, était comme compensée par la continuité du procès de production dans la manufacture et dans les secteurs de la fonction publique, ainsi que par le caractère stable de l'emploi, des allocations et, ne l'oublions pas, de la représentation syndicale. Ceci allait de pair avec la perspective sociale-démocrate suédoise d'un développement des forces productives qui devait en même temps déprolétarianiser les travailleurs, dans le sens où ce développement devait leur ouvrir la voie aux biens de la citoyenneté : l'éducation, la culture, la participation politique. Plus généralement, dès sa naissance dans les années 1930, l'accord historique social-démocrate entre travail et capital était constamment reproduit dans une forme de planification urbaine dans laquelle certains espaces étaient à la base de la loyauté ouvrière. Le quartier de Möllevången à Malmö en est un exemple. Une fois au pouvoir, le régime social-démocrate a transformé les taudis qui composaient ce quartier en un symbole vif du mouvement ouvrier social-démocrate suédois en l'investissant des institutions de *Folkets hus* ("La maison du peuple"), de *Folkets park* ("Le parc du peuple") et du journal *Arbetet* ("Le travail"). Par sa simple présence dans ce quartier, on pouvait reconnaître sa situation en tant que travailleur comme sa marque sociale la plus déterminante, non seulement sur un plan individuel mais en tant que membre d'une

⁸³ Voir note précédente

⁸⁴ C'est bien en étant contrôlé qu'il devient une « valeur d'usage potentielle pour le capital ». Cette phrase semble en contradiction avec celle de la page précédente : « ... le secteur informel gagne du terrain dans la construction, l'agriculture, le ménage, la restauration et les services domestiques pour la classe moyenne urbaine ; or, ce secteur informel emploie quasi exclusivement des immigrés et des sans-papiers. »

La segmentation raciale est une production objective

organisation effective et solidement établie. La reproduction de la force de travail et sa domination étaient alors une seule et même chose. Le procès matériel de sa reproduction coïncidait avec le procès continu de sa prédisposition et de son obéissance.

« Il en va autrement aujourd'hui. Quand, suite à la déconnexion du circuit de production de plus-value et de celui de la reproduction de la force de travail, un nombre grandissant de prolétaires est rejeté hors du procès de production, *la reproduction de la force de travail ne peut plus coïncider avec sa discipline* (souligné par nous). Le procès de production ne permet plus au capital de disposer directement du travail d'autrui, et ce parce qu'il n'y a plus, à la base de ce procès, une identité socialement reconnue qui pourrait garantir un contrôle *de soi* spontané. C'est pourquoi la discipline mise en œuvre par la police doit être vue dans sa spécificité historique : aujourd'hui, sa fonction est de contrôler ceux qui sont étrangers au marché. Or, ce contrôle ne s'applique pas seulement aux immigrés au sein même du pays. Dans un monde où toute plus-value peut-être investie ou transformée en capital additionnel n'importe où, n'importe quand, le contrôle consiste à gérer une force de travail fragmentée et mobile. Ceci tend à brouiller la différence entre contrôle tout court et contrôle *de l'immigration*. Le plan REVA (un acronyme pour *rättssäkert och effektivt verkställighetsarbete*, ce qui veut dire "Exécution Efficace et Conforme à la Sécurité Juridique") vise à lutter contre l'immigration clandestine par l'expulsion et en multipliant les contrôles d'identité. Il fut introduit à Malmö en 2008 et a été étendu à la région de Stockholm en 2013 (des contrôles dans la cadre de REVA furent signalés à Rinkeby et à Husby à la fin du mois de février 2013). REVA, fruit d'une collaboration entre la police, l'office de l'immigration et le service carcéral suédois, reçoit aussi en partie ses financements du Fonds européen pour les réfugiés. Le maintien de l'ordre national participe ainsi d'un maintien de l'ordre qui le dépasse, qui est global. À travers le contrôle des immigrés en Suède même, un autre contrôle est effectué : celui des populations dominées comme telles, celles qui sont structurellement dans une position subordonnée sur la carte de la production et de la circulation capitalistes. À cet égard, il est intéressant de noter que les contrôles en question sont souvent faits à l'occasion de contrôles des billets. Seul le profilage racial fait la différence entre un contrôle qui s'inscrit dans le cadre de REVA et un contrôle des billets ordinaire. Le fait que les contrôles du plan REVA interviennent, de manière stratégique, dans des pôles d'échange et de déplacement révèle qu'il est question de contrôler la mobilité. À l'échelle de la ville, on contrôle l'accès matériel à la mobilité, dans des villes où le prix des tickets des transports en commun est en lui-même un problème. À l'échelle globale, on contrôle l'accès légal à la mobilité, dans un moment historique où des parties toujours plus grandes de la population mondiale sont exclues de tout mode de reproduction formel, mais toujours enfermées dans la société capitaliste. En ce sens, les pratiques de contrôle de la police participent également de la racialisation, et ce non seulement par le "profilage racial", mais surtout en faisant valoir la discipline du marché, qui doit en permanence retracer la frontière entre l'"exclusion" des immigrés et la citoyenneté sociale des consommateurs honnêtes. De ce

point de vue, l'essence de la racialisation n'est certainement pas dans les préjugés individuels ou dans une quelconque idéologie d'État réactionnaire. Elle est dans l'espace matériel et symbolique de la ville occidentale où les populations d'Afrique, anciennement colonisées et jadis si essentielles au capitalisme en Europe, tout comme ceux qui ont fui les régimes autoritaires ou les seigneurs de guerre de leurs pays, se trouvent maintenant constamment repoussées vers les marges de la reproduction et de l'identification sociales.

« Il n'y a donc pas à s'étonner de ce que, dans les émeutes en Suède, comme en France ou au Danemark, les voitures soient l'une des cibles privilégiées des incendies. Car même s'il s'agit des voitures des voisins qui travaillent dur, elles restent des symboles du caractère excluant de la citoyenneté sociale. En outre, dans la mesure où la conscience de soi se constitue dans le regard d'autrui, REVA ainsi que les contrôles d'identité et les fouilles policières dans les banlieues inclinent le sujet qu'est la "racaille de banlieue" à s'identifier précisément comme une "racaille de banlieue". Cette identification est en même temps sa reconnaissance de lui-même comme un sujet qui n'existe que pour être contrôlé. C'est pourquoi la police devient le point focal de toutes les émeutes "de banlieue" en Suède. Par ses pratiques quotidiennes de contrôle, la police est l'actualisation même du caractère étranger d'une société qui n'existe que comme une force extérieure à imposer aux "racailles". Les émeutes sont alors une sorte d'auto-défense contre la pression constante de cette force extérieure. Les émeutiers prennent la police pour cible, cette police qui est le symbole du refoulement européen de ce sans quoi l'Europe n'aurait pu devenir une forteresse capitaliste : la construction raciale des circuits mondiaux de l'accumulation. Les pratiques constituant à incendier des voitures pour jeter des pierres sur la police à son arrivée, à mettre le feu aux voitures de la police ou à détruire les commissariats deviennent ainsi des fins en elles-mêmes. En tant que telles, elles sont strictement limitées aux espaces des "banlieues", des "racailles de banlieue".

« c) La ville

« De fait, le contrôle des immigrés exercé par la police actualise la discipline du marché suivant des lignes géographiques spécifiques. À l'échelle de la ville, ceci prend la forme du rapport entre « centre » et « périphérie », où cette dernière est toujours ce qui doit être contrôlé ou dompté. On a également pu voir comment, du point de vue des circuits globaux de l'accumulation, ce même rapport apparaît comme une mise en abyme de celui entre le centre de ce circuit et ses périphéries. Le rapport entre centre et banlieue n'est donc pas quelque chose de donné, comme si ce rapport émergeait de propriétés inhérentes au centre et à la périphérie en eux-mêmes. L'enjeu est de saisir ce rapport entre centre et périphérie comme le produit matériel de la discipline.

« À Stockholm, les banlieues comme celles de Hallunda, Fittja et Alby, qui forment ensemble la commune de Huddinge, furent initialement construites pour la

La segmentation raciale est une production objective

classe ouvrière des années 1970 venue du nord de la Suède (Norrland, Jämtland et Härjedalen). En effet, à l'époque du mouvement ouvrier qui tendait à intégrer la reproduction du prolétariat à celle du capital, le logement était une composante essentielle de la reproduction du prolétariat. La politique de logement sociale-démocrate lancée par la Commission du Logement et du Redéveloppement en 1934 et soutenue par le Ministère des finances insistait sur la sécurité fournie par le logement public, dont la fonction devait être garantie par des sociétés immobilières propres aux municipalités et par le caractère non lucratif de ces institutions. Par des programmes de subventions qui visaient à l'amélioration de la qualité des immeubles, à l'égalité des différents types de propriété et à un contrôle strict des montants des loyers, un parc de logements commun fut rendu accessible à la population dans son ensemble. À cet égard, il est intéressant de noter qu'il n'y eut pas en Suède, contrairement à ce qui fut le cas en Angleterre et en France, de lotissements construits spécifiquement pour ceux ayant des "difficultés particulières". Les subventions en question provenaient des fonds ouvriers prévus par le plan Rehn-Meidner, suivant lequel une taxation de 20 % sur les profits devait être contrôlée par les syndicats en vue de son réinvestissement, en partie dans le logement public.

« Mais avec la montée du chômage et les transformations brusques du marché du travail dans les premières années de la restructuration, les banlieues nord-ouest et sud-ouest de Stockholm ainsi que les banlieues historiquement ouvrières de Backa et de Rosengård allaient être les seules à proposer des loyers accessibles au prolétariat. Jadis le milieu qui favorisait l'intégration sociale des travailleurs, ces banlieues sont maintenant des lieux auxquels on est assigné, des "poubelles sociales", tout comme les banlieues françaises. Ceci n'est que renforcé par la privatisation progressive du logement public. Au début des années 1990, les municipalités ont commencé à vendre leurs immeubles, surtout à leurs occupants mais aussi à des bailleurs privés, tandis que les sociétés immobilières municipales ont perdu tout soutien financier du gouvernement. Avec la dérégulation des prix de transfert et l'inflation de ceux des terrains urbains, il n'y a pas le moindre intérêt économique à construire pour la location. Le modèle suédois du logement tend ainsi vers un système marchand sans dispositifs de logement social. Ici encore, certains éléments de ce qui reste de la régulation étatique ont pour conséquence une régulation de l'exclusion ou une exclusion par la régulation : le caractère extrêmement rigide du système d'attribution des logements à louer, tout comme les lois strictes qui régissent la sous-location, écartent du marché formel du logement tous ceux qui n'ont pas d'emploi stable, des économies ou des parents propriétaires. C'est ainsi que, dans les quartiers comme ceux de Herrgården à Rosengård ou de Risingeplan à Tensta, les « programmes million » (*miljonprogrammen*), de monuments de l'identité ouvrière qu'ils étaient, sont devenus des marchandises comme les autres, vendues et achetées sur le marché des immeubles pour la location. Ici, il n'y a pas une production mais une dégradation de l'espace. Le logement ne fonctionne pas comme une composante

essentielle de la reproduction du travail, comme à l'époque du mouvement ouvrier ; il existe purement et simplement comme une source de rente, ce que le moisi et les cafards rappellent quotidiennement aux habitants.

« Dès lors, ce n'est pas l'emplacement de la "banlieue" qui fait d'elle ce qu'elle est ; ce qui est déterminant, c'est qui y vit et sous quelles conditions. Un simple aperçu des plans de ces villes suffit pour voir que des "périphéries urbaines" comme celles de Rosengård, Backa, Gottsunda, Husby, Tensta et de Rinkeby ne sont pas si "périphériques". En partant du centre, on peut souvent s'y rendre en métro ou en bus en 15-20 minutes, et le paysage urbain qu'ils offrent n'est pas si différent de celui des quartiers plus aisés simplement désignés sous le nom de « Stockholm », « Göteborg » ou « Malmö ». La distance qui les sépare est avant tout d'ordre psychologique ; "psychologique" non pas au sens où ceci s'opposerait au "géographique", mais au sens de l'espace tel qu'il est vécu. En suédois, la notion même de "banlieue" (*förorten*) est devenue le terme générique pour tout ce qui est perçu comme marginal, c'est-à-dire avant tout les immigrés mais aussi, comme on a pu le voir, les personnes en congés maladie à longue durée, les anciens détenus, les préretraités ou les retraités malades (notamment l'homme de 69 ans que la police a exécuté d'une douzaine de balles), et ainsi de suite. C'est un lieu auquel on est "assigné" dans la mesure où le processus de la gentrification est un processus coercitif qui matérialise les frontières de classes entre les citoyens blancs du centre et les sujets racialisés de la banlieue, venant ainsi ancrer matériellement le processus de racialisation. Pourquoi pas faire passer une autoroute à travers Husby, Tensta et Rinkeby, alors qu'à quelques kilomètres de là, on construit des appartements de luxe comme ceux de Kista Torn ? Étant donné que *la discipline du marché, actualisée par la police et matérialisée par la banlieue, est ce qui constitue le sujet étranger* (souligné par nous), celui dont il suffit de regarder l'adresse pour en faire la cible privilégiée de contrôles et de mesures disciplinaire, il n'y a rien d'étonnant à ce que les quartiers comme ceux de Herrgården ou de Husby soient des lieux que les habitants ont tendance à quitter s'ils obtiennent un emploi stable ou s'ils commencent à étudier. (...)

« L'identité qui se crée dans ces luttes est une identité syncrétique qui se fonde sur les conditions communes de la discipline. Ce n'est pas l'identité ouvrière homogène fondée sur l'ouvrier masculin, blanc et qualifié. Certes, les banlieues de Husby, Tensta, Rinkeby, Herrgården, Backa, et ainsi de suite rassemblent en eux-mêmes des centaines de langues et d'histoires, et c'est bien ici qu'est né le fameux dialecte du *Rinkebysvenska* (le suédois de Rinkeby). Mais les pratiques menées collectivement par des collégiens et des lycéens, des étudiants et des jeunes chômeurs, des travailleurs adultes et des personnes âgées ne se mettent en place que lorsqu'un certain élément du quartier est attaqué par quelque chose qui est vu comme étranger au quartier. Que cette identité syncrétique soit fondée sur les conditions communes de la discipline présuppose qu'elle n'existe que dans

La segmentation raciale est une production objective

et par ses divisions internes. *Produite historiquement dans la restructuration et maintenue comme telle par les processus de racialisation, de contrôle et de ségrégation, la polarisation est un moment constitutif du rapport de classe contemporain* (souligné par nous) ; dès lors, les divisions internes au prolétariat sont essentielles au rapport travail-capital. » (Zaschia Bouzarri : *Incendier et revendiquer. Sur les émeutes en Suède*).

La police telle qu'elle est exposée ici comme fonction structurelle du rapport d'exploitation n'est plus un « simple organe » de surveillance et de répression. Elle est une catégorie économique de la production nécessairement segmentée de la force de travail face au capital. L'activité policière manifeste que la racisation ne vient pas *a posteriori* brouiller une classe ouvrière *une*, cette dernière n'est produite et reproduite que dans un mouvement de segmentation. Dans la transformation générale du « marché du travail » que l'on peut analyser comme un *achat global de la force de travail*, la police est devenue un opérateur économique direct. Cependant, c'est de cette transformation du marché qu'il faut partir et non de l'« exclusion » du marché. Ce qui apparaît comme « exclusion » du marché pour une fraction racisée de cette force de travail est un moment particulier de l'achat global de la force de travail par la classe capitaliste, moment particulier dont les modalités policières construisent la racisation.

De l'emploi « stable » à la précarité extrême du contrat à zéro heure en Grande-Bretagne, cette globalité de l'achat rend quasiment infinies les possibilités de fractionnement spécifiques selon les histoires nationales ou locales relatives à la formation de la classe dominante et de la classe ouvrière, à l'histoire politique, au rôle de l'Etat, à la place et puissance du mouvement ouvrier, aux migrations, etc.

L'oppression jusque dans sa manifestation policière évidente est toujours déterminée par la relation d'exploitation entre le travail et le capital comme un moment de cette relation, mais quand c'est cette relation même qui met l'oppression, la police, au premier plan, comme le montre le texte de Bouzarri, c'est alors une *identité* que construit ce rapport spécifique au marché et à la police dans la mesure où la situation devient inhérente aux individus, une marque physique : une donnée produite qui devient la raison même de ce rapport au marché et à la police. Ce qui est produit, de par les modalités de sa production, apparaît dans sa reproduction comme une présupposition du rapport qui, comme identité et marque physique, s'autonomise du rapport qui l'a produit, acquiert sa propre dynamique et délimite une « communauté ». Ce qui est produit *devient* premier. Ce n'est pas un hasard, ni une volonté de « dissimuler les rapports de classes et l'exploitation » si les premiers intéressés parlent avant tout d'oppression et d'opprimés, c'est, entre autres choses, la façon dont s'impose une identité commune quand la définition première est la « mise à l'écart » de la « vraie société » et le « *manque de respect* ».

LA RACE : COAGULATION MOUVANTE DE DETERMINATIONS DU MODE DE PRODUCTION CAPITALISTE

De cette architecture de la construction des segmentations raciales (lieux d'application, processus de production, mécaniques) il ressort qu'à la différence de la construction du groupe femmes fondé sur les catégories fondamentales de population, de travail et de surtravail appartenant à la *base* même du mode de production, il n'y a aucun élément, aucune détermination, aucune instance, aucun moment du mode de production capitaliste que l'on peut désigner comme étant en propre fondateur (producteur) de cette construction. Ces mécaniques inhérentes à l'autoprésupposition du capital travaillent le matériau des rapports non strictement économiques, il sort de ce travail sur ce matériau toute sorte de produits : communautés religieuses, ethnies, races, appartenance territoriale, etc., les produits possibles sont quasiment infinis. C'est tout ça la lutte des classes et ce n'est pas toujours joli *et nous avons à y prendre parti* parce que c'est là-dedans que nous vivons et non dans le monde des Idées pures, fût-ce celle du prolétariat. Nous sommes au fond de la caverne de Platon. Ce que l'on voit c'est une constante surdétermination, un constant découpage de la logique des classes *à partir d'elle-même*, c'est tout le problème qui échappe au *déni normatif* de la segmentation raciale et au culte de l'être vrai et pur de la classe.

L'ouvrier conceptuel

A l'intérieur de sa classe sociale, celui qui apparaît comme le « prolétaire majoritaire » ne se définit jamais comme particularité, son groupe est la généralité de la classe. Face à la particularité des « autres » il proclame : « soyez des ouvriers tout court, c'est-à-dire comme moi qui suis le concept d'ouvrier »⁸⁵. Quand « l'autre » dit : « mais je ne suis pas dans la même situation que toi » (par exemple le syndicaliste noir), cela ne lui apparaît que comme une particularité qui n'est, à l'inverse de sa situation, en aucun cas porteuse de la totalité de la classe. L'« autre », le minoritaire ne fait que se limiter à actualiser son groupe alors que lui, l'ouvrier conceptuel, en tant qu'individu, est porteur de la totalité des manifestations possibles de la classe. Il n'est confiné dans aucune spécificité et dispose d'une multiplicité de possibilités de définitions et de pratiques. Cette particularité personnelle que s'accorde l'ouvrier conceptuel appartient à la généralité qu'il accorde à son propre groupe (sous le nom de peuple) *au-delà de sa propre classe sociale* (la

⁸⁵ Même si, en tant qu'ouvrier, il est également particularisé et posé comme représentant d'une catégorie sociale, même si, pour reprendre la formule de *L'Idéologie Allemande*, il n'est pas « satisfait de lui-même » et n'est qu'un « individu moyen » - *Idéologie Allemande*, éd. Sociales, pp. 94-95-96.

dénégation de l'objectivité de la segmentation raciale est le plus important des interclassismes). A l'inverse, l'ouvrier si « particulier » qu'est « l'autre » n'est que l'expression unilatérale (unidimensionnelle) de ce qui est censé caractériser son groupe.

Pour l'ouvrier conceptuel et le théoricien de « l'unité de la classe », l'ouvrier « minoritaire » (qui peut être quantitativement majoritaire dans certains secteurs) apparaît comme un incurable particulariste, il est lassant, il exagère, il ne se préoccupe que de lui-même, alors que de temps en temps il pourrait parler de ce qui préoccupe « tout le monde ». Bref, les derniers mots de l'ouvrier conceptuel se résument à la boutade de Coluche : « Le racisme, c'est comme les Nègres, ça ne devrait pas exister. »

Il faut se poser la question relative à la définition de ce point de référence qu'est l'ouvrier conceptuel. Ce dernier est silencieux, nul ne le nomme jamais, au contraire de *l'autre* qui est toujours nommé, catégorisé, c'est pourtant la référence autour de laquelle se marquent les différences. Cette absence de référence catégorielle se manifeste dans l'ouvrier conceptuel (le « vrai »), non seulement comme norme jamais dite et silencieuse (longtemps dans les syndicats américains de l'automobile il était impossible que certains ateliers soient représentés par une majorité d'ouvriers noirs même s'ils y étaient majoritaires car ils pourraient agir en faveur de leur groupe, les ouvriers blancs n'appartenant évidemment à aucun groupe...), mais plus encore comme la généralité de la situation de classe inhérente à chacun individuellement, comme disponibilité à toutes les variations et possibilités individuelles de l'action de classe. Le paroxysme de la catégorisation est atteint quand il est demandé à l'ouvrier racisé (catégorisé) de ne pas exister et agir « en tant que tel », mais comme l'ouvrier en général, c'est alors dire, dans le plus pur style « antiraciste » accueillant et « effaçant » les différences, qu'aucune de ses particularités individuelles n'est autre chose que l'incarnation de sa race. C'est alors le racisé qui dit « les races ça existe, je suis bien placé pour le savoir » qui devient raciste, confortant par contrecoup le défenseur de l'ouvrier conceptuel dans sa conscience d'antiraciste universel.

Parce que pour l'ouvrier blanc, mâle, etc. n'existe aucune contrainte culturelle ou sociale à se définir et à dire ce qu'il est, les théoriciens de l'unité en soi de la classe n'en voient pas la contrainte pour les autres. Ils entérinent l'existence de l'ouvrier conceptuel comme étant le « dieu caché » par quoi se définit l'ensemble de la classe et c'est alors toujours l'autre qui est un « problème » : « problème des immigrés », « problème noir », « problème des femmes ».

Comme exemple paradigmatique du « déni normatif » nous évoquerons brièvement l'ouvrage *La race comme si vous y étiez* signé « Les amis de Juliette et du printemps » dont le PIR en général et Houria Bouteldja en particulier sont les cibles. Passons sur le fait qu'entre « Les amis de Juliette » et le PIR, il ne s'agit que d'un règlement de compte entre ennemis se reconnaissant comme tels car se situant au même niveau de la manipulation idéologique. Tout au long du livre, il ne s'agit que d'Houria

Bouteldja et des « Indigènes de la République », non traités comme *symptôme* mais comme, par leur action et propos, *fabricants* des distinctions raciales et du racisme. Un texte issu du même milieu intitulé *Tiens ça glisse* (sur le net) s'élève contre « la sale racialisation que certains *s'échinent à faire advenir* (souligné par nous) ». Donc, pas de racialisation si ce n'est le projet malfaisant de certains qui la « font advenir ». Le même texte, dès ses premières lignes nous assure que « sous nos latitudes, (...) ce n'est pas l'Etat qui racialise. La diffusion actuelle de la théorie de la race est l'œuvre d'un courant situé à gauche, voire à l'extrême gauche ... ». C'est bien la première fois que l'on voit des « radicaux » absoudre l'Etat d'un quelconque péché.

Passons également sur le fait que derrière ce premier ennemi, s'en cache un autre qui est peut-être la véritable cible de ces pages : le « Comité invisible », alias « Appellistes ». Là l'enjeu c'est, comme il est apparu au moment de quelques échauffourées, le contrôle du milieu « radical », « autonome », etc., et leurs problèmes avec Hazan et les éditions « La Fabrique » (qu'il s'agit d'écrire, comble du ridicule, en caractères gothiques). Faisons cependant comme s'il s'agissait d'un livre sérieux.

« Elle (la race, nda) se fixe et s'organise en système hiérarchisé avec la perspective de classification généralisée qui commence à l'époque des Lumières et se construit en système au XIX^e siècle. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une *détermination objective* (souligné par nous). Quitter sa race n'a donc pas plus de sens qu'en changer » (op.cit., p.92). Un « racaliste-raciste » (puisque, selon les auteurs, toute personne disant que les distinctions raciales existent et qu'il faut en tenir compte est « raciste ») oserait à peine écrire la dernière phrase. Nous serions tentés de penser qu'« objectif » cela signifie qu'il y a *dans les rapports de production* des processus, des déterminations, qui produisent de la race, et pas juste des capitalistes ou des malveillants qui cherchent à diviser l'une et indivisible classe ouvrière. De quelle objectivité s'agit-il ? Comment celle-ci se constitue ? Tout cela on ne le saura jamais car de toute façon ce n'est pas l'objet du livre qui est le positionnement (la posture) militante restaurant, contre les « racialisés-racistes » et les « Appellistes », l'unité du prolétariat prélude à son avenir triomphant que ces radicaux ont repris des mains chancelantes du Parti Communiste et de la CGT depuis le mouvement contre la réforme des retraites en 2010. Même si « le slogan "Noirs et Blancs unissez-vous et lutez" est inattaquable en principe, mais souvent trompeur et parfois même dangereux au regard de la réalité » (CLR James), *le déni*, tel qu'il fut presque toujours pratiqué dans le mouvement ouvrier, lui, est nécessaire et vital.

Cette « racialisation » et « race » *objectives* disparaissent au moment même où elles apparaissent car de toute façon les races « cela n'existe pas ». On peut, avec forces raisons, critiquer et combattre la façon dont les « Indigènes » construisent leur concept de « race sociale » pour en faire une revendication d'ethnicité « épaisse » (Pap Ndiaye, *La Condition noire*, éd Folio, pp. 56-57, voir plus haut) en contradiction précisément avec ce qu'ils annoncent comme « construction sociale », on peut également y voir une stratégie d'ascension sociale. Mais quand les « Amis de Juliette » nous disent que le concept de

La race : coagulation mouvante de déterminations du mode de production

« race sociale » est un concept de toute façon « raciste » parce que ce serait supposer vrai qu'il ait existé des races « biologiques » et que la racialisation fut toujours sociale, si l'on ne peut qu'être d'accord sur ce dernier point, on se demande alors ce qu'il en est de la race *sociale* comme « détermination objective ». En bref, chers « Amis de Juliette », ça existe ou ça n'existe pas ? Ils s'en foutent, tout ce qui compte, c'est les « Indigènes » et le « Comité invisible ». Leurs histoires de boutique.

D'autres tenants de « l'ouvrier conceptuel » apparaissant en chair et en os ne sont pas dans le déni normatif, ils reconnaissent bien l'existence de la segmentation raciale et ne la ramènent pas aux intentions malveillantes de quelques « racialisateurs ». On peut évoquer ici certains des textes publiés dans la revue *Ni patrie, ni frontières* et principalement les commentaires signés Y. C. Cependant, si la segmentation raciale est bien considérée comme existante *de fait*, elle n'est jamais analysée, comprise, comme inhérente à l'appartenance de classe, mais comme venant la brouiller. On peut rencontrer une approche semblable dans le n°3, 2017, de la revue *Le Fil rouge* titré *Le marxisme et l'immigration*.

Les thèses défendues dans *Le Fil rouge* fonctionnent sur deux discours parallèles. D'une part elles admettent que l'on peut parler de race et de classe, que les termes ne sont pas dans une situation d'exclusion réciproque. La segmentation raciale du prolétariat est un fait réellement existant. D'autre part, le prolétariat est par nature révolutionnaire du fait qu'il est le « travail associé » et que cette nature du prolétariat lui fera surmonter toutes ses divisions. Si race et classe ne sont pas dans une situation d'exclusion réciproque, elles demeurent cependant les termes d'une antinomie. La concurrence à laquelle la segmentation raciale est ramenée (plus de l'idéologie et l'instrumentalisation des différences par la classe dominante) n'est pas intrinsèque à l'appartenance de classe qui, elle, est fondamentalement définie par le « travail associé ». *Le Fil rouge* néglige que quand les prolétaires deviennent travail associé, « ils ont cessé de s'appartenir » et « ne sont qu'un mode particulier d'existence du capital » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.2, p. 25). Dans cette problématique, les segmentations ne sont pas définitoires du prolétariat, elles existent de façon exogène : concurrence, aristocratie ouvrière, réformisme, petite bourgeoisie, manipulation idéologique et surtout l'impérialisme. Ce dernier permet de faire tout reposer sur « l'aristocratie ouvrière » qui en serait le résultat et sur des contingences historiques⁸⁶. Les discours parallèles sont d'inégale importance. La

⁸⁶ Le « concept » d'impérialisme parle fondamentalement de la concurrence entre les bourgeoisies dominantes et de leurs transformations internes (capital financier, etc.), mais, sauf par voie de conséquence, les transformations de l'exploitation du travail ne sont pas son sujet, si ce n'est sous la forme grotesque de « nations bourgeoises » et « nations prolétaires ». De la fin du XIXe s. à la décolonisation, les transferts de capitaux vers les zones périphériques ou domaines coloniaux n'ont jamais représenté qu'un montant infime par rapport aux investissements croisés entre pays centraux du capitalisme ; les profits retirés de ces investissements périphériques étaient essentiels mais, facteurs de rentes, n'ont pas irrigué la péréquation nationale des profits.

concurrence ne peut être considérée au même niveau que le « travail associé » sans faire éclater toute la construction, elle n'est corrélée qu'à des déterminations contingentes du mode de production. Ce que cette construction ne peut totalement reconnaître c'est que le prolétariat n'existe que dans son rapport au capital. Quand ce rapport est nécessairement reconnu, il contient un élément qui fait de la classe (par nature) un plus, un quelque chose qui, bien que produit par le capital, finira par lui échapper, par se retourner contre sa domination : le « travail associé ». Ce n'est que dans la mesure où dans sa contradiction avec le capital, le prolétariat est porteur d'une positivité face au capital qu'il peut alors être à même de l'abolir. Il faudra toujours un moment où il est « pour soi » au sens strict de l'expression, le moment de la révélation de son « essence révolutionnaire » (p.85). Mais alors, si la capacité du prolétariat à abolir le capital ne réside pas dans sa contradiction avec lui comme contradiction avec lui-même, les segmentations, mêmes réellement reconnues, devront être exogènes et venir seulement brouiller cette unité essentielle du « travail associé ». Le « travail associé » est une fonction du capital étrangère aux prolétaires qui, au moment où ils sont associés ont alors cessé de s'appartenir. En tant que « travail associé », le prolétariat est entièrement contenu à l'intérieur de l'implication réciproque (avec ses conflits) entre travail salarié et capital. En outre, plus grave pour la question en jeu, il est dépendant de toutes les divisions afférentes à cette appartenance au capital, même si, dans le cadre de la présupposition

Les aventures extérieures ont toujours été un sujet de controverses internes aux classes capitalistes nationales. Ces profits ont certainement moins donné naissance à une « aristocratie ouvrière » que l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital, les transformations de la division du travail (changements de qualifications, avec un processus limité de surqualification, au fur et à mesure que se répandait le taylorisme) et la hausse très différenciée des salaires dans le cadre de la hausse de la productivité, c'est-à-dire du taux national-interne d'exploitation. L'impérialisme est un concept *politique* apparu chez Hobson en 1902, économiste et journaliste, membre du parti libéral puis du parti travailliste après la Première guerre mondiale, dont Lénine s'inspirera fortement jusqu'au plagiat. Le concept est repris par tous les théoriciens des partis sociaux-démocrates au début du XXe s. Dans le passage à la subsomption réelle du travail sous le capital, le concept d'impérialisme formalisait les problèmes de chaque capital national qui devait se positionner en tant que tel – en tant qu'économie nationale - du fait de ce passage. Les questions de dépendance nationale et de domination devenaient vitales pour chaque bourgeoisie. En cela, cette notion était centrale dans la perspective d'une révolution en Russie. Par la suite, elle devint l'habillage de toutes les luttes de libération nationale et l'idéologie nécessaire aux classes dominantes en formation dans les aires ex-colonisées (cf. plus haut l'étonnante sincérité d'Amílcar Cabral) pour mobiliser à leur profit les classes dominées dans leur hétérogénéité. L'« impérialisme » parle du passage à la subsomption réelle du travail sous le capital, des modalités nouvelles d'exploitation lentement mises en place dans la longue dépression de la fin du XIXe s., en parlant d'autre chose. Cette longue dépression s'originait dans la suraccumulation dans la section I, elle ne fut dépassée, au travers de révolutions, de réactions contre elles et de catastrophes que par l'absorption de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital (subsomption réelle). Le mode de production capitaliste pouvait devenir son propre marché (contrairement à la thèse centrale de Rosa Luxemburg dans *L'accumulation du capital*). Les interventions des classes capitalistes centrales dans les aires périphérique est une absolue réalité, mais l'« impérialisme » est une idéologie nécessaire aux bourgeoisie nationales existantes ou en formation dans les aires dominées.

réciproque, il les retravaille (cf. les grèves de l'automobile au début des années 1980 et, plus près de nous, la lutte de Citroën Aulnay lors de sa fermeture). Dès que le capital s'avise de ne plus exister pour ces « travailleurs associés », comme chez Michelin, chez Renault, etc., leur « association » s'évanouit dans le regret de la « boîte » qui était comme « une grande famille »⁸⁷. Cela est évident, mais cela signifie que cette association n'était pas la leur propre. S'il y avait bien une solidarité et une entraide ouvrières qui s'exprimaient dans les grèves, les revendications et tout un mode de vie, le « travail associé » n'est qu'une détermination interne de l'exploitation et ne pointe vers aucun au-delà, même si les « communistes » se chargent de l'y « diriger ». C'est Lénine qui misait sur la dure discipline de l'usine pour faire du prolétariat les bataillons dont il avait besoin (ce que Luxembourg ne manqua pas de critiquer), avant de chanter les louanges du taylorisme⁸⁸. Si « Le Fil Rouge » reconnaît (de façon ambiguë) l'objectivité des segmentations raciales, c'est finalement pour en revenir à une renaissance inéluctable de l'unité de la classe prélude à son existence pour soi, donc en parti, pour une révolution

⁸⁷ « Pas question de se promener d'un atelier à l'autre. Quand on travaillait à un endroit, on y restait point. (...) On ne connaissait pas les salaires de ceux des ateliers voisins. Pourtant on était solidaires. Quand il y avait des grèves, notamment. (...) Le sentiment d'appartenance existait, l'entreprise était un peu comme une famille. La fermeture de Billancourt, c'est la fin de quelque chose, même si le boulot il fallait le faire. » (un ouvrier retraité après la fermeture de Billancourt, *Télérama* du 17 juin 1992 à propos de l'émission *La Marche du siècle* du 24 juin sur FR3 consacrée au « Déclin de la classe ouvrière »). « Fliqués, mais résistants, on était aussi fier d'être ouvrier, avec un métier dur, un savoir-faire et de quoi nourrir la famille. On en a chié comme des Russes (sic), mais c'était une vache de boîte. (...) On travaillait, on avait l'argent qui tombait, on rigolait avec les copains. Et on ne se faisait pas prier pour faire grève. Mais aujourd'hui on dégomme la vie des gens en une journée. » (un ouvrier licencié de Michelin lors des grands plans de restructuration du début des années 1990, *idem*). « Etre chez Michelin, c'était bien, presque comme fonctionnaire » (Eugénie, ouvrière mise en préretraite, *idem*). « Il faut être qualifié, celui qui a conscience du travail qu'il fait a un autre comportement. Dans toute mon histoire syndicale, je n'ai pas connu un salarié *qui ait renié fondamentalement sa boîte* (souligné par nous). Il existe un vrai patriotisme d'entreprise, mais on ne sait pas l'exploiter. » (André Sainjon, dirigeant de 1976 à 1988 de la fédération des travailleurs de la métallurgie-CGT.) (*idem*). Bien sûr, « renier sa boîte » n'est pas dans le logiciel de Sainjon, mais peut-on, à la légère, considérer que sa déclaration sur le « travail associé » est totalement hors de propos, ajoutons que sa déclaration exclut les ouvriers « sans qualifications » majoritairement racisés, on peut alors se poser des questions sur les critères de l'association du « travail associé ». « Il y a comme de l'amour déçu, de la confiance trompée, dans la façon dont les anciens employés considèrent l'entreprise » (Madeleine Simonet, ancienne conseillère municipale communiste de Clermont-Ferrand, *idem*). Mais, il y en a pour qui le « travail associé » n'a pas la même saveur : « Les gens disent : "Michelin nous abandonne". Moi je m'en fiche, je suis contente, enfin il nous lâche. Née Michelin et grandie Michelin, mariée Michelin : au moins je ne vais pas mourir dedans. » (Odette, ouvrière licenciée de Michelin, *idem*). On peut ironiser sur la source et la référence, il n'empêche que ces phrases nous les avons entendues cent fois. Le travail associé n'est jamais « pour soi » et n'a aucune raison de le devenir, quand inopinément parfois il le devient c'est LIP 1973 ou les entreprises récupérées en Argentine au début des années 2000 (toujours le capital, l'échange, le cadre de l'entreprise).

⁸⁸ Rappelons que pour Lénine, la contradiction centrale du mode de production capitaliste n'est pas directement dans l'exploitation, mais entre la socialisation croissante de la production et l'appropriation privée et qu'il admirait le capitalisme d'Etat allemand.

« dirigée par les communistes » instaurant dans un premier temps le socialisme. Quand les ouvriers remettent en cause leur propre appartenance de classe, ils remettent en cause ce qui les associait comme « travail associé ». S'abolir comme classe c'est créer des formes d'association totalement nouvelles. C'est dans ces formes totalement nouvelles dont le contenu est pour les prolétaires leur propre abolition comme classe que, certainement non sans conflits, les segmentations raciales *inhérentes à l'existence de la classe et au « travail associé »*, peuvent être abolies.

Un virus opportuniste

Nous avons promis que ce serait bref, reprenons le fil. La production des distinctions raciales ainsi que leurs termes et critères sont un processus et une création continus sans substrat propre, elle est toujours contingente, toujours une conjonction, toujours spécifiquement produite historiquement. Ni la segmentation de la force de travail, ni la propriété foncière capitaliste, ni même l'universalité du capital et l'historicisation hiérarchique qu'elle induit ne sont en eux-mêmes racialisant, il faut toujours une prise, une conjonction particulière. Ce qui fait basculer intérieurement chaque instance et rapport de production dans un processus productif de hiérarchisation raciale, c'est qu'intérieurement chacun et chacune de ces instances et rapports de production *doit* (c'est là l'essentiel) non seulement produire de la subordination au capital et à la valorisation, mais encore une subordination *différentielle*. Valeur « morale » de la force de travail, coopération, travail simple et travail complexe, marché mondial, universalité de la valeur, développement inégal, propriété, division du travail, etc., sont des catégories qui en elles-mêmes contiennent la différenciation. Selon les conditions historiques spécifiques qui sont elles-mêmes une résultante, toutes les pratiques peuvent se coaguler comme hiérarchisation raciale. La race est le produit de cette coagulation, ce pourquoi *nous n'avons pas à nous poser la question de la raison pour laquelle elles se coagulent comme race, car la race est cette coagulation*.

Cela n'empêche qu'une fois construite, la racialisation fonctionne selon son efficacité propre et produit ses propres critères et déterminations. Une erreur fréquente consiste à ramener l'identité construite à sa « base », la segmentation de la force de travail par exemple, sans comprendre qu'elle ne fonctionne comme « base » que comme résultante et focalisation de multiples autres déterminations. L'identité construite suit « ensuite » la *logique propre qui est la sienne* et fonctionne selon cette logique, elle organise toute une vision du monde, et la relation aux rapports de production s'organise selon cette logique. Tous ces facteurs sont les agents pertinents de l'invention des distinctions *et de leur variation* ou disparition (à Marseille, aujourd'hui, un Italien ou un Portugais ne sont plus que de sympathiques joueurs de boules). Comme nous l'avons soutenu plus haut, la racisation (ou la production d'identités spécifiques) n'appartient pas au concept même du capital (à la différence de la distinction de genre inhérente à la population et au travail

La race : coagulation mouvante de déterminations du mode de production

comme force productive), mais le capital existant elle est une forme de manifestation nécessaire. Nous avons vu que la transformation du rapport social en chose, c'est-à-dire « paradoxalement » en sujet est aussi bien une transformation de cette chose en rapport social entre sujets. En quelque sorte, le sujet est l'héritier du mouvement qui le crée. Ajoutons que cette inversion est la façon réelle dont les rapports de production n'agissent que *dissimulés* en tant que volontés et décisions de sujets.

Mais alors toute la construction sociale dont tout cela provient s'efface d'elle-même. *La distinction de races ou d'ethnie joue alors son propre rôle selon des déterminations prescrites par elle-même dans l'autonomie du domaine d'action qu'elle se crée* : un noir peut devenir président des Etats-Unis, il reste noir, et un prolétaire noir n'est pas un prolétaire blanc. Existant pour elle-même dans son domaine d'action la distinction peut même être l'objet d'une activité politique instrumentale comme on l'a vu en France lors de la grande vague de grèves dans l'automobile dans les années 82-84 et encore plus aujourd'hui. La distinction est une idéologie et en tant que telle efficace comme assignation et relation des individus à leurs conditions d'existence et de reproduction, c'est-à-dire à leurs relations aux rapports de production. Parce que tout cela est réel, objectif, cela ne se nie pas par une grande invocation rituelle de l'être vrai de la classe qui ne règlera rien car la segmentation et toutes les divisions sont dans son « essence ».

C'est toute l'autoprésupposition du capital que nous avons là : la reproduction du fameux face à face entre le prolétariat et le capital. Inscrites dans les contradictions de l'autoprésupposition du capital, dans son existence de contradiction en procès, et finalement dans la lutte des classes, ces identités sont donc plastiques selon les nécessités de cette distinction (qui passe par toutes les instances non directement économiques) et fragiles selon la capacité de cette distinction à se reproduire elle-même.

Notre production des segmentations raciales ne quitte jamais les catégories du capital et de sa reproduction, mais elle n'est jamais un réductionnisme économiste amalgamant par exemple segmentation raciale et segmentation du marché du travail ou réduisant la construction raciale à celle des « surnuméraires ». En effet, s'il est relativement aisé de montrer, ne serait-ce qu'empiriquement, la relation entre racisme et marché du travail et surnuméraires, il est autrement plus difficile de montrer pourquoi les divisions du marché du travail et les surnuméraires devraient être une racialisation. Le racisme ne se réduit pas à une compétition sur le marché du travail. Races et racismes se développent par delà les stricts rapports de production. Bizarrement, Achille Mbembe qui ne nous prive pas par ailleurs dans son livre de développements psychanalytiques, culturels et littéraires tombe dans ce travers lorsqu'il écrit : « Il n'y a plus de travailleurs en tant que tels. Il n'y a plus que des nomades du travail. Si, hier, le drame du sujet était d'être exploité par le capital, aujourd'hui, la tragédie pour la multitude est de ne pas être exploitée du tout, de faire l'objet de relégation dans une "humanité superflue", livrée à l'abandon, et dont le capital n'a guère besoin pour son fonctionnement. (...) D'abord les

risques systémiques auxquels seuls les esclaves nègres furent exposés au moment du premier capitalisme constituent désormais la norme, du moins le lot de toutes les humanités subalternes. » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, éd. La Découverte, pp. 13-14). Ce qu'il qualifie plus loin d' « universalisation tendancielle de la condition nègre ». Dans le réductionnisme économiste, parce qu'il a refusé à la distinction raciale son « champ » et son efficacité propres, il y a toujours, quand il n'est pas radicalement catastrophiste comme celui de Mbembe, une sorte de mirage utopique d'une assimilation graduelle dans la mesure où l'autonomie et l'efficacité propre de la distinction n'existent pas.

A l'inverse du réductionnisme, les quelques citations qui suivent (dont une de Mbembe) soulignent le caractère jamais figé du racisme et des constructions raciales, elles soulignent qu'il est *impossible de les ramener à une catégorie unique* et qu'y interviennent toutes sortes d'instances qui se combinent. Si nous en restons à la *description* nous partageons ce qui est exposé dans ces citations. Le problème que ces citations soulèvent c'est que chez ces auteurs la description vaut explication, la description est son propre concept (nous retrouvons le problème méthodologique fondamental de la notion de « capitalisme historique »). Nous avons essayé plus haut dans notre « mécanique » des productions raciales de résoudre la question de la diversité, des conjonctures et de la convergence des instances.

« Dans bien des cas, la race est une figure autonome du réel dont la force et la densité s'expliquent par son caractère extrêmement mobile, inconstant et capricieux » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, éd. la Découverte, p.25). Et plus loin : « Il ne suffit pas de dire de la race qu'elle n'a pas d'essence ; qu'elle n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'un perpétuel procès de pouvoir, d'incessantes transactions qui en modifient, déplacent et font glisser le contenu ; ou encore que, n'ayant pas d'entrailles puisque n'ayant pas d'intérieur, elle consiste simplement en les pratiques qui la constituent comme telle. (...) Elle est constituée par l'acte même d'assignation. » (*idem*, pp. 57-58). Ce qui est légèrement tautologique.

« La race n'est pas une essence figée, mais une convergence de contradictions. (...) Comme elle se développe à partir de tant d'intersections de toutes sortes, de tant d'interventions d'Etat dans la citoyenneté, de tant de degrés de privation de liberté, la race doit constamment se trouver ancrée dans des situations spécifiques, ce qui signifie qu'il doit en aller de même pour le racisme. » (Elizabeth Esch et David Roediger, *Pour déracialiser, il faut penser la race (et la classe)* - sur le site de la revue *Période*).

« La race est un ensemble de discours et de pratiques constituant des sujets (ou des positions de sujet) dont les actions reproduisent les rapports capitalistes. Ainsi la race doit être vue comme incarnant des pratiques sociales autonomes, des modalités

La race : coagulation mouvante de déterminations du mode de production

historiques concrètes dans la configuration de l'expérience quotidienne de groupes ou d'individus (...) La race en tant que pratique sociale ne saurait être comprise que dans une conjoncture historique spécifique. La race n'a pas d'essence transhistorique. » (E. San Juan Jr., *Difficultés dans la théorisation marxiste de la race* - sur le site de la revue *Période*)

« Le racisme ne peut être théorisé comme un fait universel donné, quoique pluriel : chacune de ces manifestations est différente, ces manifestations résistent à toute tentative de conceptualisation unique en raison de leur caractère diacritique (chacune constituant un symptôme spécifique et distinctif) » (E. San Juan Jr., *op.cit.*).

Oui mais « symptôme » de quoi ?

C'est à partir d'une conceptualisation unifiante que nous avons esquissée au travers des catégories constitutives du mode de production capitaliste que l'on produit la diversité. Ce que nous avons cherché à comprendre sans nous limiter à faire de la description une définition, c'est en quoi la race est un « virus opportuniste ». Selon Stuart Hall « nous devons partir du travail historique concret qu'opère le racisme dans des conditions historiques spécifiques » et considérer le racisme comme des « pratiques économiques, politiques et idéologiques d'un genre particulier et concrètement articulées. Ces pratiques attribuent une position aux différents groupes sociaux conformément aux structures élémentaires de la société ». Ce que Stuart Hall ne précise pas c'est la nature de ces « structures élémentaires de la société ». En fait, ce que dit Hall (et que nous pouvons partager) c'est qu'il n'y a pas une pratique raciste autonome existant comme une entité ou une instance particulière, le racisme est la conjonction d'éléments existants dans les pratiques économiques, politiques, juridiques, idéologiques. Nous pouvons recomposer la mécanique raciste au travers des catégories du mode de production capitaliste, mais nous ne pouvons définir le racisme qui doit chaque fois être spécifiquement produit et décrit.

« Une étude précise des conjonctures historiques plurielles est nécessaire pour savoir comment la reproduction des rapports sociaux opère dans le prisme de la race dans la mesure où, par exemple, le capitalisme fait s'exprimer les classes de diverses manières et à chaque niveau (économique, politique, idéologique) de la formation sociale. » (E. San Juan Jr., *op.cit.*).

La reproduction des rapports sociaux opère « dans le prisme de la race », mais alors d'où vient la race. L'opération ne se déroule pas en deux temps, cette reproduction crée le prisme de la race et ce faisant y opère. Ici, comme très souvent chez les théoriciens du racisme, l'argumentation se boucle tautologiquement sur une race à la fois produite mais toujours déjà là. Si l'on considère, chaque fois spécifiquement, la construction hiérarchique raciale comme le fait de toutes les pratiques relevant du mode de production en tant qu'exploitation et domination, cette construction devient une pratique traversant tant l'infrastructure que la superstructure. Elle est une pratique idéologique globale, c'est-à-dire formatant le rapport aux rapports de production, elle n'en est pas un reflet, une

vision posée sur la réalité. *Les pratiques de la hiérarchisation raciale sont disséminées dans toutes les instances du mode de production dans lesquelles elles découpent et recomposent à tous les niveaux leur propre domaine d'efficacité.* Au mieux, partir, par exemple, de la « segmentation raciale du marché du travail » présuppose tout de même ce que l'on cherche à produire, c'est-à-dire présuppose la race. Il faut abandonner toute recherche d'explication moniste du racisme : modernité, segmentation de la force de travail et concurrence, Occident, Descartes, etc.

Fragilité des constructions raciales

Les identités sont là, *elles peuvent même être des points d'appui pour la lutte* (contrairement aux vœux normatifs, cf. la réflexion sur l'intersectionnalité), mais elles ne sont pas *fixes* (contrairement à ce que veulent en faire les pratiques entrepreneuriales en ethnicisation) et même quand elles se « fixent » en « communautés », elles reproduisent alors (comme on l'a vu) les contradictions de classes en leur sein. Il ne faut jamais oublier que toutes les identités sont construites, historiques et fragiles. La révolution, mais aussi les luttes actuelles comme les émeutes dites de banlieues (2005 n'a pas été une révolte ethnique) affrontent la sclérose de la définition de la classe comme catégorie socio-économique, mais aussi affrontent ou parfois seulement minent, interrogent, remettent en cause, toutes les identités qui se constituent sur elle – nationales, ethniques, raciales, etc. - comme ses surdéterminations, ses conditions d'existence. Contrairement au rêve programmatique de l'Idée de prolétariat, la révolution ne peut plus être affirmation d'un prolétariat se reconnaissant *pour lui-même* comme « Un » en tant que force révolutionnaire dans le mode de production capitaliste *face* au capital.

C'est ce rêve programmatique (que la « communisation » peut recycler en version *hard*) qui veut une classe qui se dégage de son implication réciproque avec le capital et s'affirme en tant que telle dans une pureté autodéterminée, une classe subsistant par elle-même. Les luttes n'existent toujours que « surdéterminées ». Dans cette « surdétermination » ne réside aucun détournement, c'est l'existence et la pratique réelles : la classe n'apparaît pas toujours en clair et même rarement.

La révolution comme communisation aura à se nourrir de l'impureté, de la non-simplicité, du procès contradictoire du mode de production capitaliste. Les identités ne sont pas des essences, même si elles se donnent et fonctionnent comme telles (tout le monde est à peu près d'accord là-dessus). Si on considère leurs lieux et leur mécanique de production, la question de leur dépassement se ramène aux questions relatives à la révolution comme conjoncture : *bouleversement de la hiérarchie des instances et circulation de la dominante* (voir plus loin).

Mais il serait faux de voir là quelque chose n'arrivant que dans « La Révolution », nous avons une idée possible de cette fragilité dans la construction même des identités,

qu'elles soient raciales, ethniques, ou communautés religieuses, et souvent un mix de tout cela, mix s'originant et toujours traversé par les contradictions de classes.

L'objet de la critique communiste, théorique et, quand cela est possible, pratique, ce n'est ni l'entrepreneuriat, ni le déni ou l'opposition normative qui ne considèrent que l'exclusion réciproque des termes entre classe et « identités » et encore moins une « compréhension distanciée ». Ces identités raciales sont en fait moins solides que la distinction entre hommes et femmes, on a vu des Polonais devenir des « natifs », jamais des femmes devenir des hommes par la seule chirurgie sociale et historique. L'objet de la critique, sa cible, son point d'appui, c'est cette labilité, cette plasticité et cette fragilité : l'historicisation, la « déconstruction », la contextualisation et, pourquoi pas, dans certaines situations, le fait que ces identités peuvent être des processus dynamiques de constitution d'une lutte spécifique et particulière et par là la reformulation d'un rapport de forces *général* entre les classes (comme nous en avons vu des exemples précédemment). Mais même cet objet est difficile à définir comme objet de critique. La labilité de la construction identitaire est très différente selon les niveaux sociaux et culturels. On constate en outre que la labilité est plus forte dans les luttes qui gagnent. Ne pas oublier enfin que la disparition de la racisation ne va qu'avec celle des classes, ce n'est pas un préalable et qu'elle peut être *aussi* la parole officielle du capital. Des circonstances particulières peuvent rendre ces identités plus ou moins épaisses et consistantes, elles peuvent (momentanément ?) se scléroser : les immigrés maghrébins et noirs d'aujourd'hui ne sont pas les Belges ou les Italiens d'hier. Il peut même exister une sclérose complète quand la distinction raciale est dans l'ADN de la société et de l'Etat, comme aux Etats-Unis où la classe ouvrière comme travail libre s'est constituée en opposition au travail non-libre et où, au niveau le plus général de l'Etat, le citoyen jeffersonien autonome trouvait dans sa distinction d'avec le Noir sa propre définition et la confirmation de son existence, ces situations se modifiant, se renouvelant au cours de l'histoire (voir l'important livre de Roediger, *Le salaire du blanc, op. cit.*).

Cela ne sert à rien de sommer les individus de se défendre « en tant que prolétaires », comme si les segmentations et la racisation ne faisaient pas partie de leur existence de prolétaires. Mais la mise en avant d'une identité peut être à la fois sa reconnaissance et sa dé-essentialisation qui passe par l'attaque de ce qui fait de certaines caractéristiques historiques, culturelles, une définition personnelle et les agents d'un clivage socialement et économiquement opératoire, parce que choisies et délimités. C'est-à-dire porter le fer sur la distance qui sépare la Loi officielle de l'égalité, de la citoyenneté et même les abstractions sur lesquelles fonctionnent le capital d'avec les règles réelles, inverses de la Règle officielle (ce que tout le monde sait), et les conditions réelles de travail et de vie. Il ne s'agit pas d'assumer la « différence » (et de la gommer en même temps), cette « différence » n'est rien d'autre qu'un statut d'inférieur inscrit dans la personne. Il faut affirmer que « l'intégration » est un examen où vous n'avez aucune

chance de réussite, d'autant plus quand elle se couple avec la « guerre contre le terrorisme ». Rompre avec la règle du jeu, montrer que la règle officielle n'est pas la règle réelle, montrer que la division raciale prise dans la segmentation de la force de travail fonctionne selon ses propres nécessités, il n'y a pas de « tous ensemble » *a priori*. Même si cela paraît « réformiste » et un « objectif intermédiaire », ce n'est pas gagné...

Quand on possède la compréhension *générale* de la production des identités, contre les entrepreneurs de l'identité et ceux de la norme de La Lutte de Classe, tout se ramène à *l'analyse particulière d'une situation particulière*.

La race peut être ramenée comme tout rapport social ou pratiques sociales aux rapports de production, mais cela ne l'explique pas, elle est façonnée par ces rapports de production seulement dans la mesure où ceux-ci n'existent eux-mêmes (en tant que reproduction conflictuelle) que déterminant des politiques publiques, des institutions, du droit, et toutes sortes d'activité de la société civile dont les luttes des racisés peuvent être partie prenante. Nous pouvons nous poser alors la question : pourquoi sont-ce des catégories *raciales* qui sont produites ? Cette question, au premier abord légitime, ne s'impose que dans la mesure où les catégories raciales nous paraissent si naturelles qu'une fois leur production exposée, il nous faudrait encore expliquer pourquoi cette production a cette forme « raciale ». Par exemple, si nous expliquons pourquoi et comment le Nègre est produit nous devrions encore expliquer pourquoi ce qui est produit est un Noir. *Ce mécanisme de production est la racialisation et les races ne sont rien d'autre que ce qui en sort*. Cette question comporte tout de même un aspect légitime. Cet aspect légitime c'est le caractère « naturel ». Nous savons que toutes les catégories du mode de production capitaliste aiment bien se fonder en nature. Nous pourrions en rester là, mais nous n'aurions qu'une explication vague et une généralité creuse, sans déterminations.

La race c'est « naturel »

Pourquoi la racialisation a-t-elle besoin et passe-t-elle par des marqueurs physiques : phénotypes ou génotypes ? Une première partie de la réponse réside dans ce que nous avons déjà exposé comme construction des individus en tant que sujets, donc apparaissant *singulièrement*. Ce n'est pas suffisant car l'apparition singulière comme sujet peut être une abstraction comme celle du citoyen. Pourquoi le sujet va-t-il être repéré comme physique et anatomie ? La réponse est en trois temps : premièrement la singularité individuelle (à différencier de la généralité – bien sûr – mais aussi de la particularité) ; deuxièmement le caractère naturel de la singularité de l'individu isolé comme vendeur de sa force de travail ; troisièmement la force de travail une fois vendue, sa valeur d'usage est inséparable de l'individu singulier avec sa peau et son physique.

La race : coagulation mouvante de déterminations du mode de production

Les catégories du capital travaillent une matière qui est *le corps physique, naturel du travailleur*. Quand ces catégories créent des différences, elles les créent et s'appliquent dans la matière qu'elles travaillent, elles seront physiques, elles fixeront des phénotypes.

Revenons sur une phrase un peu « littéraire » de Marx mais à l'immense portée théorique. Il s'agit du moment qui succède à la rencontre de « l'homme aux écus » et du « libre possesseur de force de travail » : « Notre ancien homme aux écus prend les devants et, en qualité de capitaliste, marche le premier ; le possesseur de la force de travail le suit par derrière comme son travailleur à lui ; celui-là le regard narquois, l'air important et affairé ; celui-ci timide, hésitant, rétif, comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché, et ne peut plus s'attendre qu'à une chose : à être tanné. » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.1, p.179).

On peut produire la nécessité de la segmentation de la force de travail à partir de la division du travail et de la « composante morale » de la valeur de la force de travail, mobiliser toutes les instances du mode de production capitaliste comme reproduction, mais on n'aura jamais compris cette segmentation comme racialisation si on n'a pas compris pourquoi la segmentation de la force de travail engage physiquement dans sa totalité le travailleur. C'est sa peau qu'il amène à tanner. Ce sont des *corps* qui sont segmentés, classés, travaillés par toutes les catégories de ce mode de production. C'est de par le matériau même qu'elle travaille que la segmentation est naturalisée donc raciale, qu'elle produit et engage des phénotypes.

« La qualité des individus incarnés qui se déplacent conduit à distinguer ceux qui subiront la limitation de leur mobilité et éventuellement une contrainte par corps et ceux qui bénéficieront d'un régime de circulation favorable, inconditionnel, libérant leur corps de toute entrave légale ou spatiale. Selon ce régime tranché, seuls certains corps font frontière, se heurtant à la solide matérialité de l'érection, en de multiples points du globe, de murs physiques, liquides parfois, dotés d'une sophistication technologique illimitée. » (Nacira Guénif-Souilamas, *Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux*, in *Ruptures postcoloniales*, éd. La découverte, p.217). Cette frontière physique que portent les corps peut surgir brutalement dans n'importe quelle circonstance sociale et n'importe quel point d'un territoire quelconque. « Si durant la période de l'immigration vers une France impériale et industrielle, le triage s'opérait sans le recours explicite à la catégorie de la race, et reposait donc essentiellement sur des critères d'abord sociaux puis ethniques, l'ère postcoloniale témoigne d'une rétrocession de l'opération de triage racial à un Etat hexagonal et européenisé prompt à s'en emparer et en devenir le promoteur continental. La postcolonie marque ainsi plusieurs transformations rendues visibles par le corps-frontière. La première, historique, procède à la clôture de la colonisation externe et à *son rapatriement dans l'ancienne métropole impériale* (souligné par nous), celle-ci devenant le théâtre de procédures de ségrégation, séparation des groupes et des individus, mise à distance sociale et symbolique des territoires, toutes pratiques jusqu'alors réservées aux lointaines

possessions coloniales refoulées dans un exotisme rassurant⁸⁹. (...) Le choix des corps à soumettre en vue de leur domestication ou de leur éloignement est réalisé par des instances se prévalant de leur légitimité politique et institutionnelle, qui officient selon des critères physiques mais aussi civilisationnels, combinant des dimensions comportementales, langagières, corporelles, toutes soumises à un étalon de mesure ethno-racial-genré (et ajouterons-nous de classe, nda) » (*idem*, pp. 218-219-220)⁹⁰.

Il y a de la peau, de la nature, de la vie, du corps, de la singularité dans le « tannage » de la force de travail. Cette peau, cette vie, cette singularité, le capital va en faire des catégories, les répertorier, parce que la « naturalisation » de la force de travail n'est pas un donné naturel mais *déjà son œuvre*. Cet individu naturel n'est pas une « donnée de la nature » mais « un produit de l'histoire » (Marx, *Introduction de 1857*).

L'individu est toujours d'une part, une entité physique autonome, un exemplaire de l'espèce biologique et, d'autre part un élément de l'ensemble social ; en cela même qu'il est une entité autonome, distincte des autres individus, il est aussi membre d'une société donnée. *Dans le mode de production capitaliste, il y a une relation spécifique entre le caractère naturel et le caractère social de l'individu*. Avec la société bourgeoise, au XVIII^e siècle, ce qui va se former avec la société de libre concurrence, c'est le vécu de l'individu isolé pour qui « les différentes formes de l'ensemble social se présentent comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers » (*idem*). Si cet individu isolé est donné comme naturel, ce n'est pas uniquement dans le but manipulateur de fonder le capital en nature, cette mutation gît dans le caractère même du rapport social que le capital instaure. Dans le travail salarié, il y a nécessairement à l'un des pôles, la force de travail vivante sous une forme purement subjective, c'est-à-dire comme un individu vivant, existence physique du travailleur séparé de ses moyens de subsistance et de production. En outre, la mesure du travail social s'effectue toujours à travers la mesure d'une quantité de dépense neuro-physiologique et intellectuelle, en termes de dépense physique d'un travailleur. Le travail abstrait c'est la dépense de travail de la société dans son ensemble considérée comme une force unique et en tant que telle considérée abstraitement comme dépense de muscles, de nerfs et d'énergie intellectuelle etc., il ne peut y avoir de moyenne, de temps de travail social moyen sans cette abstraction « naturelle ». Il faut que la généralisation capitaliste de la marchandise et de l'échange et les contraintes du procès de travail qui en résultent nous aient rendus particulièrement sots et conformes à ses dispositions pour considérer

⁸⁹ La deuxième transformation est le changement culturel du paradigme identitaire ; la troisième concerne « la place de la France dans le monde ».

⁹⁰ Tévanian, dans *La Mécanique raciste* dresse quant à lui une typologie des corps : « corps d'exception », « corps infirme », « corps furieux », « corps invisible ». Cependant, Tévanian qualifie le racisme de « croyance » (p.99), de « fiction » (p.128), l'objectivité n'est que l'effet du « pouvoir performatif » (p.128) des « croyances » et des « fictions », de la « subjectivité raciste ». Tévanian souligne les effets objectifs du racisme comme « processus d'infériorisation sociale » et « discrimination systématique qui limite la concurrence » (p.128), mais ce sont des effets et non le racisme lui-même.

La race : coagulation mouvante de déterminations du mode de production

comme physiologique et naturelle une telle abstraction d'une violence sociale extrême réduisant l'infinie diversité des activités humaines à une dépense de muscles, de nerfs, etc⁹¹.

Ce qui fonde le rapport social capitaliste, c'est l'existence d'un travailleur comme simple individu physique, le travail comme pure dépense physique qui sera mesurée, le travail se présente comme réalisation de potentialités incluses dans la personne du travailleur, capacités qui s'extériorisent. Lorsque l'on parle des marqueurs phénotypiques que le racisme imprime sur l'individu, on est incapable de comprendre la nature phénotypique de ces marqueurs tant que l'on se contente de simplement introduire l'influence des rapports sociaux sur l'homme ou sur l'individu sans préciser de quel individu il s'agit. En fait, cet homme ou cet individu physique est déjà une production sociale, un concret fétichisé qui inclut déjà la réification des rapports sociaux. Le processus de naturalisation des rapports sociaux découle des fondements mêmes de la société capitaliste et de l'atomisation des individus. C'est parce que la naturalité est déjà produite et confondue avec les rapports capitalistes de production que les marqueurs naturels iront d'eux-mêmes.

A la fin (provisoire) de cette analyse de la construction des identités raciales, nous pouvons reposer la question de la relation entre une définition générale du prolétariat et ses multiples formes d'apparition, ce qui amènera une seconde question relative à la liaison entre lutte de classe et communisme quand les formes d'apparition dans leur diversité, leur segmentation inhérentes à ce qu'est le prolétariat interdisent de faire du communisme le résultat inéluctable d'un être de la classe. Enfin nous pourrons conclure en revenant à la question qui avait ouvert ce texte : « Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? » et en affirmant sa pertinence renouvelée.

⁹¹ Il est absurde d'opposer chez Marx une conception « naturaliste » et une conception « sociale » de la valeur. Que le caractère social des travaux les plus divers consiste dans leur égalité et leur réduction abstraite comme travail humain n'est vrai que pour cette forme de production particulière qu'est la production marchande.

DANS LE JARDIN DE GETHSEMANE : DES DOUTES ET DES QUESTIONS

La classe « telle qu'en elle-même » et les formes d'apparition

Il faut revenir sur la question fondamentale de la relation entre ce qu'est une définition, une abstraction, un concept ou l'essence d'une chose (considérons pour l'instant ces termes comme équivalents) et l'existence concrète de cette chose, ses formes d'apparition. C'est du prolétariat bien sûr dont il s'agit ici.

Le prolétariat n'est pas une idée, ou une abstraction, sous lesquelles peuvent être rangées la segmentation et les différences spécifiques et simultanément une réalité logée dans ces objets spécifiques. L'essence n'est pas ce qui existe idéalement dans chaque forme spécifique ou ce qui servirait, de l'extérieur, à classer ces formes spécifiques. Elle n'est pas non plus un universel qu'on abstrait de la réalité première des formes spécifiques. L'essence n'est ni une chose réelle (réellement existante et particularisée), ni un simple mot, c'est une relation constitutive. Ce qui est *essentiel*, ce sont les *relations*. Relations actives que les formes spécifiques, les « segments » établissent entre eux, ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont en commun : l'essence. C'est le seul référent effectif (réel) de l'essence.

Ainsi, ce que ces formes spécifiques ont en commun devient pour chacune son fondement, sa raison d'être, l'essence ne se limite pas alors à être un « en-commun » sur le mode de la réduction analytique, mais se définit comme processus, relation à un autre, *son autre*, le capital. L'essence n'est pas *l'être*, elle est relation, réflexion. Elle ne se substitue pas aux situations et êtres divers et finis en les résorbant dans une unité extérieure ou en les niant en ce qu'elle serait leur « vérité intérieure ». La résorption dans une unité extérieure c'est l'abstraction. C'est cette relation constitutive, synthèse de nombreuses déterminations, unité de la diversité et de l'unité comme relation à son autre, que le concept de prolétariat formalise comme « concret de pensée », mais ce n'est en aucune manière le concret lui-même (cf. Marx, *Introduction de 1857*). La définition, quant à elle, est une tension entre deux moments opposés, elle doit s'emparer de l'objet produit comme concret de pensée, d'une part, en le délimitant pour lui-même, en soi, et, d'autre part, en ne perdant pas sa construction et son rapport à l'autre.

La définition essentielle du prolétariat est un concret de pensée qui en tant que tel n'exclut pas les multiples déterminations et la diversité, elle n'exclut pas les formes d'apparition, elle est toujours présente en elles car elle *n'existe elle-même que par la totalité de ses formes, de ses attributs*. Les formes d'apparition sont définitoires de la structure même de la chose et fondées en elle. Dans le cas du prolétariat, par formes d'apparition nous entendons avant tout les divisions et segmentations de cette classe. La classe est toujours une relation, c'est-à-dire pour le prolétariat : subsomption sous le capital et donc *existence*

dans les catégories de celui-ci et de son autoprésupposition (pour la classe capitaliste il s'agit de la concurrence et des distinctions fonctionnelles du procès d'ensemble : capital industriel, commercial, financier). La contradiction entre les classes est par définition surdéterminée par toutes les instances du mode de production : de la nation à la politique en passant par toutes les formations idéologiques et la concurrence des capitaux entre eux.

Pourquoi qualifions-nous cela de « formes d'apparition » ? Avant de répondre faisons un petit détour par une tentative de définition du prolétariat.

Cette définition a toujours navigué entre deux pôles : une définition socio-économique, et une définition comme catégorie historique définie par une pratique (dans les balbutiements de la critique du programmisme, au début des années 1970, l'ambiguïté avait été artificiellement surmontée par la distinction entre classe ouvrière et prolétariat).

Partons de l'impératif de vendre sa force de travail. Ajoutons que cet impératif n'a de sens que *pour la valorisation du capital*, ce qui amène à dire que cette vente pour la valorisation se définit comme une contradiction pour le capital et pour elle-même (la contradiction du travail nécessaire qui n'existe que pour être supprimé). La vente de la force de travail ne dit pas ce qu'est le prolétariat si cette vente n'est pas saisie dans sa relation à la valorisation du capital *comme contradiction en procès*. C'est alors cette contradiction qui est la définition des classes comme étant les termes de sa polarisation. La vente de la force de travail n'explique rien par elle-même si on en reste à ce niveau, elle ne définit pas plus la classe même si on la relie simplement à la valorisation du capital. La définition n'apparaît qu'au moment où cette situation (la vente de la force de travail) et cette relation (de la vente à la valorisation) sont saisies comme contradiction pour cela même dont elles sont la dynamique. C'est la contradiction entre le travail nécessaire et le surtravail, c'est la baisse tendancielle du taux de profit comprise comme une contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est, de même, le capital comme contradiction en procès. Nous avons alors *l'unité de la définition des classes comme situation et pratique*, comme un état et une dynamique (comme « en soi » et « pour soi » si l'on veut).

Poursuivons. S'il est vrai que les classes se définissent comme une position spécifique dans les rapports de production, les rapports de production sont des rapports de *reproduction* et là en ce qui concerne la définition des classes tout se complique. C'est ici que se situe la « disharmonie » entre ce qu'il se passe à un moment donné et le fameux « ce que le prolétariat doit faire conformément à son être », disharmonie qui est l'objet du déni normatif sur lequel nous allons revenir. Cette « disharmonie » ne tient pas seulement à des circonstances momentanées liées à des moments historiques particuliers, elle est inhérente au fait que si être une classe est une situation objective donnée comme une place dans une structure, parce que cela signifie une *reproduction conflictuelle* et donc la mobilisation de l'ensemble du mode de production, cela implique, comme nous l'avons déjà dit, une multitude de rapports qui ne sont pas strictement économiques dans lesquels les individus vivent cette situation objective, se l'approprient et *s'auto-construisent comme*

classe. En même temps que le capital se constitue non plus comme rapport social mais comme objectivité économique, cela mobilise toutes les instances du mode de production dont nous avons vu l'importance dans la construction de la segmentation raciale de la force de travail et de la population « nationale » en général).

En un mot, l'objectivité de l'appartenance de classe, cette gravité qui doit à la fin des temps rappeler tout le monde à sa véritable et pure nature, ne se fait pas sentir en dehors mais à l'intérieur de toutes les formes d'apparition et de leurs relations réciproques.

Revenons à la question. Les formes d'apparition ne sont pas des voiles sous lesquels le vrai ne demanderait qu'à surgir. On sait que l'« en commun » (celui de la définition) n'a d'existence concrète que comme relation entre ses segments et relation à son autre, le capital. *La segmentation c'est ce que les prolétaires trouvent du fait de leur position commune*. C'est-à-dire qu'en tant que porteurs et vendeurs de leur force de travail, ils ne trouvent que les catégories du capital. Dans leur position commune, ils ne trouvent que leurs divisions. *Si nous parlons de formes d'apparition c'est que le point de départ, le mouvement réel, c'est la position commune*. Cependant cette position commune n'agit pas et n'agira jamais comme une sorte de « rappel à l'ordre », ni comme un préalable à l'action (même révolutionnaire), ni même comme concomitante à la révolution qui serait enfin l'unité en elle-même retrouvée. Mais c'est de cette position commune que peut découler l'appartenance de classe comme contrainte extérieure et, plus immédiatement, une détermination du fait de lutter en tant que classe comme limite des luttes. Pour le prolétariat, n'être une classe que de par son rapport au capital comporte deux déterminations absolument jointes. Premièrement, les prolétaires ne trouvent dans leur position commune que leurs divisions (existence dans le capital) ; deuxièmement, c'est dans ce rapport que réside la capacité à traiter l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure, comme la limite de la lutte en tant que classe. La position commune ne se réalise que sous la forme de son contraire. Ramener simplement le divers des formes d'apparition à l'unité c'est produire une abstraction formelle, une fausse abstraction. Ce type d'abstraction manque précisément le développement des formes qui permet à cette unité d'exister. *Dans la segmentation et parfois dans les affrontements qui en résultent c'est la position commune qui existe* et peut être mise en jeu (tout comme les tendances immanentes de la production capitalistes ne se font valoir que comme lois coercitives de la concurrence).

Si, avec prudence, nous nous projetons dans la révolution, la segmentation n'est pas alors dépassée dans l'unité, mais elle est traitée à partir d'elle-même comme telle, c'est-à-dire comme segmentation nécessaire d'une position commune et inhérente à celle-ci et cela dans l'abolition de la position commune au travers aussi des conflits qui lui sont inhérents.

Quand a disparu la nécessité de l'être, c'est alors aussi la question de la liaison entre lutte de classe et communisme qui est à nouveau en jeu.

La liaison entre lutte de classe et communisme.

Ce qui se joue dans ce cycle de luttes ce n'est pas la déconnexion entre la lutte des classes et le communisme, mais le changement de la nature de la relation entre les deux. Nous passons de la « *nécessité* » de la relation fondée sur « *l'être révolutionnaire* » qui, avec la montée en puissance et l'autonomie de la classe ouvrière, constituait la réalité du programmatisme à un lien de production historique reconnu comme tel dans une situation et un rapport (nous sommes en dehors du dilemme « communisme nécessaire » ou « communisme possible »). Conserver, sous quelque forme que ce soit l'« être révolutionnaire », c'est recycler les restes ectoplasmiques de ce programmatisme. Maintenant, ce lien est défini comme une *conjoncture*, dans la mesure où ce concept désigne ce qu'est une crise de l'autoprésupposition du mode de production capitaliste. Ce concept n'est pas une sorte de « reniement » de la production antérieure de TC, il est bien plutôt un aboutissement (provisoire ?) qui, il est vrai, remodèle les concepts préexistants. Il est dans la ligne de la critique de toute nature révolutionnaire, de l'essentialisme, dans la ligne de l'historicisation de la révolution et du communisme, dans la logique de la critique du normativisme qui, sachant une fois pour toutes ce que sont la révolution et le communisme juge les événements comme on distribue des bons points et des bonnets d'âne⁹². Mais ce sont aussi de nouvelles questions qui se présentent : celle de la *diversité* et de l'*unité* de la contradiction entre prolétariat et capital, celle de la *segmentation* du prolétariat, celle de la relation entre contradiction de *classes* et de *genre*, celle de la relation entre le capital comme contradiction en procès et ses *formes d'apparition*. Les concepts avec lesquels nous opérons doivent être repris, redéfinis, remodelés : celui de contradiction, celui de dépassement. Il fallait revenir sur ce qu'est un mode de production, son architecture et la nature des causalités qui y opèrent : qu'est-ce qu'une cause dans une structure en dehors de la causalité linéaire mécanique ou de la « totalité significative » où chaque partie contient le tout. Les réponses à ces questions à l'apparence très « théoriques » sont en fait des prises de position immédiates et concrètes sur la segmentation du prolétariat, sur les contradictions de classes et de genre, sur la relation entre limite et dynamique au cœur de chaque lutte particulière, sur la relation entre révolution et contre-révolution, sur les possibilités de l'advenue d'une restructuration

⁹² Comme le montre la dernière production « communisatrice » de Dauvé (*De la crise à la communisation*, éd. Entremonde, 2017), la critique du normativisme est toujours d'actualité. C'est quand parler au présent de la perspective communisatrice bat (momentanément ?) de l'aile que l'oiseau de Minerve prend son envol et nous livre la communisation comme le nouveau programme enfin peut-être applicable sans se soucier en rien de l'histoire de la contradiction entre le capital et le prolétariat, des luttes actuelle et de leurs cours. Seule la fin change pour que rien ne change. Quand il y a quelques changements, ils sont passés en contrebande comme la critique du travail qui d'éternelle (Voir, Dauvé *Prolétaires et travail, une histoire d'amour ?*) semble maintenant avoir une apparition plus spécifique aux alentours de la fin des années 1960. Sans rien en dire, Dauvé semble s'être converti à la théorie du programmatisme autrefois si honnie.

dans le cours de la lutte des classes et enfin sur la constitution conjoncturelle en une « unité de rupture » de toutes les contradictions et toutes les instances du mode de production dans les mesures communisatrices.

Ce changement de nature de la relation est induit par la configuration actuelle des luttes de classes.

Pour le prolétariat, agir en tant que classe est devenu la limite de son action en tant que classe c'est maintenant une situation objective de la lutte de classe. Cependant, que cette limite soit construite dans les luttes en tant que telle et devienne *l'appartenance de classe comme contrainte extérieure est un enjeu dans ces luttes* : niveau du conflit avec le capital ; conflits à l'intérieur même des luttes. Cette transformation est une détermination de la contradiction actuelle entre les classes, mais elle est chaque fois la pratique particulière d'une lutte à un moment donné, dans des conditions données. L'action en tant que classe creuse un *écart* à l'intérieur d'elle-même par des pratiques qui extériorisent leur propre existence de pratiques de classe comme une contrainte objectivée dans la reproduction du capital. Cet affrontement du prolétariat à sa propre constitution en classe est maintenant le contenu de la lutte de classe et l'enjeu de celle-ci est la remise en cause par le prolétariat de sa propre existence comme classe et de toutes les classes.

C'est au moment où il traite sa propre nature de classe comme extériorisée dans le capital que le prolétariat peut trouver, dans ce qu'il est contre le capital, la capacité de communiser la société. Avec la production de l'appartenance de classe comme contrainte extérieure, on peut, à partir des luttes actuelles comprendre *le point de bascule de la lutte de classe*, son dépassement, comme un *dépassement produit* : la classe dans sa lutte contre le capital se retourne contre elle-même, c'est-à-dire qu'elle traite sa propre existence, tout ce qui la définit dans son rapport au capital (et elle n'est que ce rapport), comme limite de son action. C'est ainsi que l'on peut parler de la révolution comme communisation, en parler au présent.

Immédiatement la question se pose au travers de la contradiction qui caractérise la configuration du rapport de classe dans le cycle / la période actuelle, au travers de l'illégitimité de la revendication salariale et du caractère asystémique des revendications ouvrières, l'une et l'autre pris dans les caractéristiques du mode de production issu de la restructuration des années 1970. Cette illégitimité ou asystémie des revendications ouvrières, dans une phase où la contradiction de classe se situe au niveau de la reproduction, rend obsolète la formation d'une identité ouvrière positive, affirmative, et amène le prolétariat à vivre sa propre existence comme classe comme une contrainte extérieure objectivée dans le capital.

Cette configuration de la contradiction, ce fondement, désigne la reproduction du mode de production comme son lieu et son contenu (implication réciproque, autoprésupposition, subsomption et autres « détails » du rapport de classes), les

circonstances ne sont *ni étrangères, ni extérieures* à ce fondement. Dire que les prolétaires « n'ont d'autres échappatoires », « qu'ils sont amenés à la révolution par la situation de crise elle-même » et que de celle-ci découle « la nécessité de s'attaquer à cette condition », relève plus de l'incantation psalmodique que de l'énonciation théorique. De la lutte de classe à la révolution il y a une rupture, un « saut qualitatif » si l'on veut. En lui-même, le cours de la contradiction c'est celui de la contre-révolution, celui de *l'autoprésupposition en crise* et non de *la crise de l'autoprésupposition*.

Est-ce qu'en 1929, aux Etats-Unis, la crise a amené les prolétaires à la révolution « sans autres échappatoires » ? Et dans les années 30 en Allemagne ? Et en Tunisie et en Egypte en 2011 ? etc. Il y a loin entre la « réaction » à une restructuration et la révolution communiste. C'est théoriquement mais aussi et surtout empiriquement que les positions essentialistes s'effondrent : pour de telles positions la lutte quotidienne, dans la mesure où le prolétariat est par nature (de par son être) révolutionnaire, c'est la révolution en marche. Mais ça ne marche pas.

Des affirmations aussi péremptoires, radicales et définitives selon lesquelles : « le seul moment où le prolétariat agit en tant que classe c'est dans la destruction de sa condition » se heurtent toujours à la trivialité des luttes quotidiennes. Que fait-on alors des prolétaires français qui au printemps 2016 luttaient contre la Loi travail ? S'ils ne détruisaient pas leur condition, agissaient-ils alors en tant que classe ? Cela a toujours été difficile de faire marcher à la baguette du concept le cours quotidien de la lutte de classe. Ça l'est encore plus aujourd'hui où nous ne pouvons plus avoir simultanément la classe « en tant que telle » du programmatisme et la révolution comme communisation. On ne peut avoir d'un côté, la théorie de la classe telle qu'en elle-même avec son *devoir être* de par sa nature révolutionnaire et son unité immanente et, d'un autre côté, la théorie de la révolution comme « destruction par le prolétariat de sa condition » (il faudrait à ce propos toujours dire que ce n'est qu'une détermination de l'abolition du mode de production capitaliste et non une réflexion du prolétariat sur lui-même) que l'on peut qualifier de théorie de la communisation. Ainsi la communisation est définie, à la fois, très abstraitement comme « auto-abolition » et très concrètement comme recomposition des « prolétaires » en tant que sujet historique, acteur collectif existant pour lui-même, un sujet *analogue* à celui des grandes heures radicales de la lutte de classe jusque dans les années 1970. Ici, nous sommes en plein dans le sujet de ce texte sur la segmentation raciale.

Ce qui appartient en propre au programmatisme, c'est-à-dire à la révolution comme érection du prolétariat en classe dominante - le prolétariat comme classe existant en tant que telle pour soi face au capital, sa nature révolutionnaire - est conçu comme devant appartenir en propre à toutes les époques. Simultanément (et contradictoirement), si le prolétariat doit *par définition*, selon sa nature et à toutes les époques, abolir ce qu'il est, cela signifie que le contenu *actuel* de la révolution et du communisme est posé comme

ayant toujours été ainsi à toutes les époques du mode de production capitaliste. C'est alors la période programmatique de la lutte de classe qui devient incompréhensible.

Cet essentialisme révolutionnaire du prolétariat aime à répéter une phrase de Marx : « le prolétariat est révolutionnaire où n'est rien ». Cette formule, abondamment reprise en dehors de son contexte, est extraite d'une lettre à Schweitzer (successeur de Lassalle à la tête de l'Association générale des travailleurs allemands) du 13 février 1865 dans laquelle Marx s'oppose à l'attente par les ouvriers de réformes venant de l'État (la politique lassalienne), soutenant que, dans ce cas, le prolétariat ne serait plus rien. Marx y défend ce qui fait l'essence même du programmatisme : l'unité de la montée en puissance de la classe et de son action autonome. Ce n'est que considéré dans cette unité programmatique que « le prolétariat est révolutionnaire ou n'est rien ».

Si on considère le verbe « être » dans un sens absolu, il est vrai que « Le prolétariat n'est pas révolutionnaire » au sens d'un « être révolutionnaire » ou d'une « nature révolutionnaire ». Précisons qu'il n'y a là rien de nouveau dans le discours de TC, tout cela fut mis en place dès le n° 2 de la revue en 1979. Si l'on évacue la question de la « nature révolutionnaire », c'est-à-dire celle de « l'être », la question devient celle de la *situation* révolutionnaire du prolétariat dans un rapport et une histoire.

Ce que sont la révolution et le communisme se produit historiquement à travers les *cycles des luttes* qui scandent le développement de la contradiction qui n'existe que dans cette scansion. En effet, dans le cours du capital comme contradiction en procès, la contradiction entre le prolétariat et le capital ne relie pas symétriquement ses pôles, elle devient l'histoire du pôle subsumant, c'est-à-dire l'histoire *du mode de production capitaliste*. Elle définit ses termes non comme des pôles ayant une nature déterminée et se modifiant dans l'histoire, agissant par rapport au mouvement *extérieur* de l'accumulation posée comme somme des conditions de leur action, mais elle fait du rapport entre les termes et de son mouvement qui est l'exploitation et l'accumulation, c'est-à-dire l'histoire du mode de production, « l'essence » de ses termes. La production historique de la révolution et du communisme signifie enfin qu'avec la fin du programmatisme, on est passé d'une perspective où le prolétariat trouve en lui-même, *face* au capital, sa capacité à produire le communisme, à une perspective où cette capacité n'est acquise que comme mouvement interne de ce qu'elle abolit. Cette capacité se situe par là-même dans un procès historique, elle définit le dépassement du rapport et non le triomphe d'un de ses termes sous la forme de sa généralisation.

Ce dernier point est théoriquement discriminant, l'échec des cycles de luttes programmatiques, d'affirmation de la classe, doit être considéré comme un échec *historique*, il ne faut ni jeter le prolétariat et la lutte de classe avec l'eau du bain programmatique, ni chercher à « refaire la révolution allemande » en plus « radical » (être « anti-gestionnaires » par exemple). Ce n'est pas parce qu'il était gestionnaire que le

mouvement dont les Gauches ont été l'expression achevée a échoué, c'est parce qu'il ne pouvait que l'être, en ce que le cycle de luttes était celui de l'affirmation du travail. Cela quelles que soient les conjonctures, les événements qui firent les révolutions russe ou allemande et les contradictions propres qui les traversèrent

Le caractère historique de la contradiction entre le prolétariat et le capital signifie une relation chaque fois spécifique, dans un cycle de luttes, entre les luttes quotidiennes et la révolution. Cela signifie également l'historicité du contenu du communisme. Le communisme est historique et il est *en relation* avec le cours immédiat de chaque cycle de luttes. Le communisme de 1795 n'est pas celui de 1848, ni de 1871, de 1917 ou de 1921, et encore moins de 1968 ou maintenant le nôtre. Quand nous disons que la révolution ne peut être que communisation immédiate, cela ne signifie pas que le communisme se présente maintenant, *enfin*, tel qu'il aurait toujours été en réalité (de façon plus ou moins cachée, incomplète ou irréalisable) ou tel qu'il aurait dû toujours être.

La question même qui structure chaque cycle de luttes : « comment une classe agissant strictement en tant que classe (ce qui comporte tous les aléas de cette existence et de cette action) peut-elle abolir les classes ? », est posée à nouveau frais. Aujourd'hui, la lutte de classe est confrontée à une apparente aporie : ce qui caractérise le cycle de luttes actuel c'est que la lutte de classe est engagée dans une situation à la fois sans issue *immédiate* à partir d'elle-même mais par là-même pouvant être le dépassement de toutes les classes. Dans le cycle de luttes actuel, à la suite de la restructuration du capital, la contradiction entre le prolétariat et le capital se situe au niveau de la reproduction d'ensemble donc de la reproduction réciproque des classes. Cette contradiction ne comporte plus aucune confirmation du prolétariat pour lui-même. C'est la fin de ce que nous appelons le programmatisme, la fin de l'identité ouvrière et de ce que d'autres nomment, de façon simplement descriptive, le « vieux mouvement ouvrier ». Dans cette structure de la contradiction, le prolétariat est à même, dans sa contradiction avec le capital qui est implication réciproque avec lui (l'exploitation), de se remettre lui-même en cause comme classe. Il en résulte que l'abolition du capital est sa propre abolition, abolition de toutes les classes et communisation de la société. Mais cela signifie aussi qu'*agir en tant que classe est devenu, pour le prolétariat, la limite de son action en tant que classe.* « Actuellement, la révolution est suspendue au dépassement d'une contradiction constitutive de la lutte de classe : être une classe est pour le prolétariat l'obstacle que sa lutte en tant que classe doit franchir / abolir. » (« Le moment actuel », *Sic 1*).

Dans ce cycle, ce par quoi nous pouvons aborder la liaison entre les luttes actuelles et la révolution et que nous pouvons appeler sa dynamique comporte immédiatement, de façon inhérente à elle, comme sa limite, ce par quoi elle n'existerait même pas : le prolétariat produit toute son existence en tant que classe dans le capital et non plus dans un rapport à soi-même. La dynamique de ce cycle de luttes ne peut être qu'interne à ce qui en constitue la limite : agir en tant que classe. Cette identité entre dynamique et limite du cycle de luttes n'est pas immédiate ; il y a, dans le cours des luttes

actuelles, des pratiques qui sont la production d'un *écart* à l'intérieur de l'action en tant que classe. Agir en tant que classe c'est actuellement d'une part n'avoir pour horizon que le capital et les catégories de sa reproduction, d'autre part, c'est, pour la même raison, être en contradiction avec sa propre reproduction de classe, la remettre en cause. Il s'agit des deux faces de la même action en tant que classe : se reproduire comme classe de ce mode de production / se remettre en cause. Une telle structure de la contradiction est la condamnation de toute pratique militante abstraite fondée sur une généralité rêvée et de toute velléité organisationnelle pérenne si ce n'est peut-être un syndicalisme de base plus ou moins intermittent. En dehors de toute controverse théorique, la réalité se charge de le rappeler à ceux qui en doutent.

La fin du lien *nécessaire* entre lutte de classe et communisme n'est pas la fin de la perspective communiste, et c'est une chose étrange de voir les militants exhortant, d'un côté, à la pratique (tel qu'ils entendent ce terme), à l'engagement, à l'intervention, un jour ici, un jour là, un jour chômeurs, le lendemain cheminots, parce que *le militant est toujours le prolétaire tel que dans sa généralité commune l'éternité le fige* et, de l'autre, faisant reposer leurs appels à l'action sur *la nécessité de ce qui doit être*.

Les prolétaires ne sont pas révolutionnaires parce qu'ils sont salariés et exploités, c'est là seulement la situation à partir de laquelle ils peuvent, et eux seuls, devenir révolutionnaires. Dans cette situation de salariés et d'exploités, le capital n'occulte pas la contradiction par laquelle les prolétaires peuvent devenir révolutionnaires en dépassant cette situation. En s'autotransformant (identité de la transformation de soi et de l'abolition des circonstances), *à partir de ce qu'ils sont*, ils se constituent eux-mêmes en classe révolutionnaire. Les prolétaires ne découvrent pas enfouis dans leur situation dans ce mode de production des attributs révolutionnaires. Le dépassement, se constituer en classe révolutionnaire, est un produit de la contradiction, de la lutte de classe, dans la mesure seulement où si la contradiction se constitue et se noue dans l'autoprésupposition du capital, son dépassement, quant à lui, gît dans le mouvement de la contradiction *se retournant contre elle-même* (nous allons y revenir). Il en résulte qu'être une classe révolutionnaire n'est pas une réalité objective de la situation du prolétariat, mais la *possibilité d'action* contre cette réalité, *être révolutionnaire n'est pas une essence* mais une action concrète, historiquement située.

C'est le fait même que la révolution soit l'abolition par une classe de toutes les classes, qu'elle soit communisation et non « pour le communisme », qui contraint à sortir de la « Raison dans l'Histoire », de la téléologie, des êtres qui se réalisent parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Le mode de production capitaliste est une *tension à l'abolition de sa règle*, c'est-à-dire de son autoprésupposition, c'est-à-dire de la reproduction du face à face entre le prolétariat et le capital.

Citons un fragment du texte de TC 22, *L'Exploitation : définition d'une contradiction*, tel qu'il est repris dans une récente brochure de TC : 68, *année théorique, De l'Ultragauche à la théorie de la communisation* (pp.77-78) :

« A travers la baisse du taux de profit, l'exploitation est *un procès constamment en contradiction avec sa propre reproduction* : le mouvement qu'est l'exploitation est une contradiction pour les rapports sociaux de production dont elle est le contenu et le mouvement. C'est le mode même selon lequel le travail existe socialement, la valorisation, qui est la contradiction entre le prolétariat et le capital. Défini par l'exploitation, le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail comme capital, c'est-à-dire valeur autonomisée et ne le demeurant qu'en se valorisant : *la baisse du taux de profit est une contradiction entre les classes*. La baisse tendancielle du taux de profit, ce n'est que le prolétariat toujours nécessaire et toujours de trop.

« L'exploitation est une contradiction qui remet en cause ce dont elle est la dynamique, c'est-à-dire qu'elle est une contradiction pour les rapports sociaux de production dont elle est le mouvement. L'exploitation est ce drôle de jeu où c'est toujours le même qui gagne (parce qu'elle est subsomption), en même temps et, pour la même raison, *c'est un jeu en contradiction avec sa règle et une tension à l'abolition de cette règle*. Cela signifie que le mode de production capitaliste, l'objet comme totalité, est en contradiction avec lui-même *dans la contradiction de ses éléments* parce que cette contradiction à l'autre est, pour chaque élément, une contradiction à soi même, dans la mesure où l'autre est *son autre*. Dans la contradiction qu'est l'exploitation, le prolétariat est constamment en contradiction avec sa propre définition comme classe car la nécessité de sa reproduction est quelque chose qu'il trouve face à lui représentée par le capital, c'est dire qu'il ne trouve jamais sa confirmation dans la reproduction du rapport social dont il est pourtant un pôle nécessaire (subsomption). Dans cette contradiction qu'est l'exploitation, c'est alors dans son aspect non symétrique (l'exploitation est subsomption du travail sous le capital) que se trouve la dynamique possible de son dépassement. Quand on définit l'exploitation comme une contradiction pour elle-même (baisse tendancielle du taux de profit), on définit la situation et l'activité révolutionnaires du prolétariat. *C'est dans la situation et l'activité d'un de ses pôles que la contradiction est contradictoire pour elle-même.* »

Comment la structure contradictoire du devenir du mode de production capitaliste, cette « tension à l'abolition de sa règle », se transforme-t-elle en *situation révolutionnaire* ? Evidemment la question n'est pas de savoir quand et où une telle chose advient, mais quelle est la nature de cette transformation, non pas ce qui la produit mais *la nature de ce qui est produit*. La nature de ce qui est produit est une *conjoncture*.

Le travail effectué pour la rédaction du livre *De la politique en Iran* (Ed. Senonevero), la réflexion sur les « révolutions arabes » (voir brochure TC : *Révoltes arabes, classes / genre*), la montée partout dans le monde occidental de la « citoyenneté nationale » comme mise en forme et langage des luttes, la segmentation raciale du prolétariat, l'évolution des luttes de classes en Grèce (voir le livre *La cigarette sans cravate*, Ed. Senonevero) et enfin et surtout la contradiction entre femmes et hommes comme constitutive du capital comme contradiction en procès, nous ont amenés à remettre sur le métier cette liaison entre lutte de classe et communisme. Ce qui, il est vrai, ne peut manquer de provoquer des interrogations sur la persistance de la validité de la question fondatrice de toute théorie du communisme : « Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? ». Ce fut alors l'élaboration du concept de *conjoncture* dans TC 24 et TC 25.

Si le mode de production capitaliste est une *tension à l'abolition de sa règle*, la révolution quant à elle est un saut qualitatif en ce qu'elle se retourne contre ce qui l'a produite, c'est-à-dire contre l'économie comme fondement de la reproduction sociale. Ce retournement c'est le bouleversement de la hiérarchie des instances du mode de production (de la structure aux superstructures, de l'économie aux droits et aux idéologies) qui était la mécanique de son autoprésupposition, ce bouleversement définit une conjoncture. Ce que l'on peut aussi énoncer comme l'autotransformation du sujet ou encore, comme dit Marx dans *l'Idéologie allemande* : « seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de balayer toute la pourriture du vieux monde qui lui colle à la peau » (*op. cit.*, éd. Sociales, p. 68). Tant que ce bouleversement n'a pas lieu, tant que le prolétariat, à l'intérieur de la lutte des classes, n'a pas reconnu dans l'économie la nécessaire perpétuation de celle-ci, la lutte des classes ne peut que se résoudre dans la reproduction du mode de production capitaliste.

Dans TC 25, à la fin de l'éditorial *Comme un marasme*, nous écrivons : « Le concept de *conjoncture* indique comment tenir "systématiquement" d'un côté la disparition du "sens de l'histoire", de la "dialectique de l'histoire", et, de l'autre, la compréhension du cours du capital et de la lutte des classes comme une "tension à l'abolition de sa règle". La *conjoncture* dit qu'il n'y a pas de « dialectique du dépassement », ce n'est plus une loi : *la révolution dans son processus est un retournement contre ce qui l'a produite.* » (TC 25, p.36). Et, en conclusion du même éditorial : « Ce concept est un outil d'analyse des luttes dans toute leur richesse, leur diversité de niveau qui s'entrecroisent. Mais c'est aussi la fin de tout lien *nécessaire* entre la lutte de classe et le communisme, la nécessité ne fraye pas sa voie au travers des contingences.

Il n'y a plus de raison dans l'histoire. » (*idem*)

« *Nécessaire* » est le terme important, en effet si la révolution est dans l'abolition du capital l'abolition par le prolétariat de sa propre existence, le lien entre lutte de classe

et communisme ne peut plus être *nécessaire*⁹³. Le dépassement est un retournement contre ce qui l'a produit : bouleversement de la hiérarchie des instances déterminant l'autoprésupposition du mode de production. Lutte de classe et révolution *ne sont pas sans lien* mais leur relation est *sans nécessité* (ne pouvant pas ne pas être). En l'absence de nécessité, la question du lien devient celle de la détermination de la lutte de classe comme condition de possibilité de la révolution et du communisme. La révolution est un *événement*, quelque chose qui excède ses propres causes. L'activité dans la lutte de classe n'est pas le simple reflet des conditions qui la constituent, elle crée de l'inadéquation. Rappelons ce fragment du *18 brumaire de Louis Bonaparte* : « Les révolutions prolétariennes, par contre (contrairement aux révolutions bourgeoises qui "se précipitent de succès en succès...rapidement elles atteignent leur point culminant", nda), comme celles du XIXème siècle, se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, reviennent sur ce qui semble déjà être accompli pour le recommencer à nouveau, raillent impitoyablement les hésitations, les faiblesses et les misères de leurs premières tentatives, paraissent n'abattre leur adversaire que pour lui permettre de puiser de nouvelles forces de la terre et se redresser à nouveau formidable en face d'elles, reculent constamment à nouveau devant l'immensité infinie de leurs propres buts, *jusqu'à que soit créée enfin la situation qui rende impossible tout retour en arrière* (souligné par nous), et que les *circonstances* (idem) elles-mêmes crient : *Hic Rhodus, hic salta !* » (Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, éd. Soc, pp. 16-17).

Avec cette critique de la nécessité et de la « Raison dans l'Histoire », c'est une nouvelle importance qui est alors donnée aux luttes, à leurs cours, à leurs contradictions, à la diversité des pratiques qu'elles contiennent, aux prises de position, aux projets avancés et, nous oserions même dire, à l'intervention (sans guillemets). Elles ne sont plus des effets, certes importants et nécessaires, ou des *moments* d'un cours historique général mais la construction même de ce cours dont les circonstances ne sont pas des *accidents*.

Cependant, arrivé à ce point, il apparaît qu'aucune théorie ne peut totalement se débarrasser de toute composante spéculative postulant la communisation comme un dépassement produit par le jeu entre limite, dynamique et *écart*. Toute théorie ne serait-ce que par ses procédés d'exposition est toujours déductive. Elle est toujours un schéma interprétatif avec lequel on lit les luttes. Le concept de conjoncture fait au moins valoir que si la théorie de la communisation était au départ de nature *déductive*, elle est dorénavant *inductive* (relevant du caractère matériel des luttes elles-mêmes) *en tant que théorie*. Les luttes actuelles ne recèlent aucun germe de la révolution future comme communisation, mais la communisation est posée dans le jeu dynamique entre limite et écart. C'est ce jeu que nous théorisons comme engendrant le dépassement produit des

⁹³ Ce lien nécessaire est le fondement de tout systématisme théorique qui, dans chaque moment doit fonder et retrouver la totalité parce qu'elle doit y trouver la nécessité de son dépassement.

rapports sociaux capitalistes. Toute la question que nous devons sans cesse avoir en tête et sous les yeux se ramène à savoir si notre schématisation historique est arbitrairement plaquée sur les luttes, les adaptant à un ensemble de théorèmes fonctionnant a priori, ou si nous la considérons comme adéquate à la nature changeante des luttes de classe et du rapport d'exploitation dans les périodes que nous identifions.

C'est là qu'intervient, comme nouvelle attaque de toute vision normative et essentialiste du prolétariat et de la lutte de classe, le concept de conjoncture. La complexification qu'il introduit est motivée par le besoin de théoriser le cours empirique des luttes de classe dans lequel aucun sujet n'est « pur » (classe, segment de classe, patriotisme d'entreprise ou de corporation, genre, race, histoire locale, relations de voisinage, religions, etc.) et où toutes les pratiques opèrent sous plusieurs rapports idéologiques, en dehors de la simple constatation de circonstances et d'aléas. Paradoxalement, le concept de conjoncture ne laisse pas en l'état de circonstances et d'aléas toutes les ruptures, les segmentations, les contradictions qui traversent la lutte des classes, il en fait des objets théoriques. L'aléa a un sens actuellement dans la lutte de classe, il est la remise en cause de la hiérarchie déterminative des instances et signifie qu'aucune ligne historique telle que pouvait être la montée en puissance de la classe, le renforcement de l'organisation ou un but à atteindre n'est tracée.

C'est cette remise en question d'un lien *nécessaire* entre lutte de classe et révolution qui est explicitée dans *Tel quel* (TC 24) et mise en application dans *Une Séquence particulière* (TC 25) et dans *Marasme* (l'édition de TC 25). Le texte *Une séquence particulière* analyse la reconstruction idéologique, à partir de 2010, des conflits de classes autour de la citoyenneté nationale opposée à l'Etat dénationalisé. Le territoire et le local, la famille, l'authenticité, les élites intellectuelles, les riches et les pauvres, la « valeur travail » et les assistés, les parasites et les « autres », deviennent l'expression obligée des conflits sociaux. Tout cela n'est pas très réjouissant, mais une fois rompu le « lien nécessaire », on peut éviter soit le déni de telles choses dans l'affirmation que l'être de la classe ne saurait souffrir de tels manquements à sa nécessité, soit, inversement la conviction que « tout est foutu ». Une fois ce lien remis en question, il peut y avoir des périodes de basses eaux, des « Séquences particulières » sans que cela fasse paniquer. En outre, dans le dernier chapitre du texte, intitulé *Quelles dynamiques à l'œuvre actuellement dans cette séquence*, cette séquence est présentée comme un moment transitoire qui est loin de signifier une « fin de l'histoire ».

Cependant, au nom du refus de tout normativisme et de toute téléologie, une telle approche théorique n'est pas dépourvue de pièges. Le principal est celui du « c'est ainsi » excluant de prendre parti. Dans la relecture critique que nous faisons du texte *Une séquence particulière* dans « Se positionner : rapports de production et rapports de distribution » (TC 25, p.59), comparant l'analyse de la reconstruction des conflits de classes autour de la citoyenneté nationale et culturelle développée dans ce texte avec celle du démocratisme radical, nous écrivons : « C'était une analyse théorique (celle du

démocratie radical) dans laquelle nous étions intérieurement situés avec une prise de parti et un point de vue. C'est ce qui paraît cruellement manquer dans *Une séquence particulière / où en sommes-nous dans la crise*. Le point de vue de l'entomologiste ne suffit pas, en matière théorique il est même faux. Il y a des distinctions ou plutôt des lignes de partage à construire dans les mouvements actuels ... » (*ibid*). Et, plus loin : « Malgré tout le "pessimisme ambiant", le mouvement général, celui dans lequel s'inscrit la séquence particulière elle-même, demeure (en gros) celui défini dans la théorie de l'écart (nous soulignons maintenant) » (TC 25, p.61). A cela ajoutons les textes (signés R.S., de TC – sur le site « Des nouvelles du front » - Dndf) relevant la nouveauté et les perspectives ouvertes par les luttes contre la Loi travail, textes selon lesquels, pour la première fois dans l'interaction entre les divers aspects de ces luttes, l'illégitimité de la revendication salariale aurait été intériorisée par le mouvement lui-même et non simplement le cadre le conditionnant.

La critique de tout lien nécessaire entre lutte de classe, révolution et communisme fait que la communisation ne peut être saisie théoriquement que comme *conjoncture* : autotransformation des individus dans les contradictions de classes et de genre. L'attaque pratique (révolutionnaire) de toutes les manifestations de l'existence sociale, c'est-à-dire pour chaque individu « les conditions inhérentes à son individualité » (Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 98), consiste à les sortir de leur rapport hiérarchisé. Les recombinaison de façon mouvante, c'est créer des situations nouvelles dans lesquelles toutes les instances, prises dans leur spécificité sont des lieux de conflits contre la classe dominante dont toute la stratégie consiste à rétablir la répétition, c'est-à-dire la détermination première de l'économie par laquelle la contre-révolution peut être installée au plus près de la révolution. Mais aussi lieux de conflits à l'intérieur du prolétariat devenant classe communisatrice en s'abolissant, c'est-à-dire abolissant toutes ses conditions d'existence. L'abolition du capital n'est pas un acte magique, elle passe par tout ce qui constitue ce mode de production dans sa reproduction : une « révolution culturelle » en quelque sorte.

Ces manifestations de l'existence sociale deviennent ainsi objet de contradictions et de luttes dans leur spécificité, et non comme effet et manifestation d'une contradiction fondamentale par laquelle ces manifestations ne seraient supprimées qu'« en conséquence ». Cela peut être la famille, être femme (ou homme dont l'abolition dépend des lutes féminines : aucun pôle dominant ne se supprime lui-même), la séparation entre ville et campagne ou la segmentation, y compris raciale, du prolétariat.

Quand, dans le cycle de luttes actuel, lutter en tant que classe est la limite de la lutte de classe, la révolution est le bouleversement de toute l'architecture du mode de production. La distribution de ses instances et de ses niveaux se trouve entraînée dans un processus de bouleversement de la normalité / fatalité de sa reproduction définie par la hiérarchie déterminative des instances du mode de production : chacune bien à sa place et « cause » de la suivante dans l'ordre des bases/infrastructures, superstructures, ces

dernières elles-mêmes hiérarchisées. Il s'agit avant tout de l'économie, *la révolution sort du déterminisme qui la produit et l'abolit*. C'est dans le procès de la révolution même que l'économie n'est plus la base de la vie sociale, tant que l'économie demeure la base, le déterminant en dernière instance, quelle que soit l'intensité des luttes d'un prolétariat « qui ne se laisse pas faire », la restructuration de ce mode de production reste l'unique perspective. La crise n'est pas ipso facto révolution ni même luttes révolutionnaires. Il y a là un « angle mort », un saut, une rupture, que toute production théorique se doit de reconnaître *en elle*, c'est-à-dire savoir et déterminer là où elle *sonne creux*.

La pratique révolutionnaire est « la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine, ou autochangement » (Marx, *Troisième thèse sur Feuerbach*). Ce moment de l'autochangement peut être saisi comme ce moment particulier de la lutte des classes où le prolétariat produit sa propre définition comme classe comme une contrainte extérieure, existant dans le capital face à lui. C'est à ce moment là que le prolétariat, en tant que classe, devient la classe communisatrice. En s'autotransformant (identité de la transformation de soi et de l'abolition des circonstances), *à partir de ce qu'ils sont*, les prolétaires se constituent eux-mêmes en *classe révolutionnaire*. Être une classe révolutionnaire (la classe communisatrice) n'est pas une réalité objective de la situation du prolétariat, mais *la possibilité d'action contre cette réalité*, et cette possibilité fait aller au-delà de la réalité objective de la situation du prolétariat et fait éclater *tous les conflits qui la constituent*.

Les mesures communisatrices sont une activité de classe qui affronte la *sclérose de la définition de la classe comme catégorie socio-économique* (et toutes les identités qui se constituent sur elles - nationales ethniques, raciales, etc. - comme ses surdéterminations, ses conditions d'existence), ce n'est pas une question intellectuelle revenant à savoir qui est qui, car cette sclérose et la lutte contre elles sont la confrontation de pratiques intriquant la révolution et la contre-révolution. C'est dans une multiplicité de pratiques et de contradictions avec le capital et de contradictions internes, de confrontations avec toutes sortes d'identités, d'actions à partir d'elles et de dépassement de celles-ci, que le prolétariat s'autotransforme en *classe communisatrice*, c'est-à-dire s'abolit par des mesures qui partant des nécessités de sa lutte contre le capital absorbent en lui l'ensemble des couches exploitées. Couches qui ne sont pas strictement des travailleurs productifs (vivant au cœur du capital comme contradiction en procès) : des travailleurs de l'encadrement, de la coopération technique ou sociale, des artisans ou paysans de l'économie déclarée ou informelle exploités dans l'échange du produit et non de la force de travail. C'est sur cette capacité d'absorption que se joue la communisation et que le prolétariat se transforme en classe communisatrice. Les mesures communistes sur la valeur, l'échange, la propriété, l'État se heurtent et donnent une autre perspective aux luttes de toutes ces couches. Dans ce conflit, c'est le prolétariat qui les absorbe en même temps que, par là-même, il se dissout comme classe. À l'inverse remettre l'économie (l'échange, la valeur, la propriété quelle que soit sa forme commune) au centre de la

reproduction sociale est pour la classe capitaliste la base de sa capacité à mobiliser ces masses énormes de « pauvres » ou de « déclassés » et de refonder comme naturelle la reproduction du face à face du travail et du capital.

C'est parce qu'elle est ce bouleversement et seulement si elle l'accomplit que la révolution est ce moment où les prolétaires détruisent toute la pourriture du vieux monde qui leur colle à la peau et les constitue, tout comme les hommes et les femmes ce qui constitue leur individualité. Il ne s'agit pas d'une conséquence mais du mouvement concret de la révolution où toutes les instances du mode de production (idéologie, droit, politique, nationalité, économie, genre, etc.) peuvent être tour à tour la focalisation dominante de l'ensemble des contradictions. Changer les circonstances et se changer soi-même coïncident : c'est la révolution. On peut ajouter à la proposition d'Althusser selon laquelle « l'heure solitaire de la détermination en dernière instance – l'économie - ne sonne jamais », *qu'il n'est pas dans la nature de la révolution de la faire sonner.*

Nous retrouvons ce qui fait fondamentalement du concept de conjoncture un concept nécessaire de la théorie de la révolution : le bouleversement de la hiérarchie des instances du mode de production déterminant sa reproduction. Une conjoncture désigne le mécanisme même d'une crise comme crise *de* l'autoprésupposition du capital et la révolution comme dépassement produit du cours antérieur des contradictions de classes et de genre.

Retour sur la « question fondatrice de TC » : « Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? »

Que reste-t-il alors maintenant de la pertinence de cette question ?

Intuitivement, la question nous paraît toujours pertinente, tout en suscitant de nombreuses interrogations. De nombreuses questions restent ouvertes et si c'est d'abord intuitivement que nous restons attachés à cette formulation, c'est que l'intuition est ouverte naïvement à la richesse de l'être.

Les interrogations les plus pertinentes ne portent pas sur la disparition dans la segmentation de la classe telle-qu'en-elle-même-dans-son-être. Nous avons vu tout au long de ce texte qu'opposer les deux est à la limite du ridicule scolastique. Ce n'est pas un problème que nous aurions au sujet de la définition de la classe. Le réel n'est jamais simplement caché, drapé sans être modifié par ses atours et ces atours sont évidemment encore moins des détournements du réel. Notre problème n'est donc pas le rapport entre la classe telle qu'elle est et telle qu'elle se manifeste : cette distinction ne veut au mieux rien dire et est au pire à combattre. Entre le prolétariat « qui n'agit pas comme il devrait » et la prise de conscience, il n'y a aucune différence et dans tous les cas le seul dans cette histoire qui agit adéquatement à ce qu'il est parce que sa problématique même empêche de s'inclure dans ce dont il parle, c'est le militant.

Cependant, des questions demeurent cruciales pour une pensée qui n'est pas paralysée par la justification d'une existence et d'une identité révolutionnaires à défendre : la définition du prolétariat et son action de classe caractérisées par l'impureté, la conflictualité, la défaite chronique, du fait de son rapport au capital. Comment penser *l'action de classe stricte comme prise en charge critique de cette situation* qui crée du « nouveau », sans aucun fond programmatique au sens d'affirmation d'une unité toujours déjà là. Une telle chose est-elle possible ou doit-on consentir à une forme d'affirmation sans laquelle on n'y arrive pas ?

Ne pas isoler les dynamiques et les conditions. C'est déjà ce que nous essayons de faire peut-être trop timidement. Autrement dit encore, comment comprendre le monde du capital et la lutte des classes comme ayant pour point « commun » réel, dans tous leurs aspects, la question de l'économie ? Qu'est-ce que ça veut dire dans la façon dont ça affecte chaque fraction de la classe et du genre de façon subjectivée ? C'est déjà la question sur laquelle se concentre le concept de conjoncture développé dans TC 24 dans le texte *Tel Quel*.

Pour aller au fond, c'est dans les productions (plus si récentes) de TC où deux contradictions (prolétariat / capital ; hommes / femmes) construisent la dynamique unique du capital comme contradiction en procès que résident les interrogations les plus perturbantes relativement à la « question fondatrice ».

Pour poser ces interrogations nous ne pouvons que poser quelques jalons repris de textes antérieurs de TC.

- *68 Année théorique*, pp. 86-87-88-89 (Brochure, supplément à TC 24, 2015, repris en préface à la seconde édition de *Histoire critique de l'Ultragauche*, éd. Senonevero).

« Dans tous les modes de production jusqu'au capital inclus où la chose devient une contradiction, la source principale du surtravail est bien sûr le travail ce qui signifie l'augmentation de la population. Le surtravail ne tient pas à une supposée surproductivité du travail, son existence est un phénomène purement social, elle suppose le travail et la population, crée la distinction de genre et la pertinence sociale de cette distinction sur un mode sexuel et *naturalisé*.

« Partir de la reproduction (biologique) et de la place spécifique des femmes dans cette reproduction c'est présupposer comme donné ce qui est le résultat d'un processus social. Le point de départ est ce qui rend cette place spécifique comme construction et différenciation sociales : la population comme force productive dans tous les modes de

production jusqu'à aujourd'hui. En effet, posséder un utérus ne signifie pas "faire des enfants". Pour passer de l'un à l'autre, il faut tout un dispositif social d'appropriation et de mise en situation (de mise en fonction) de "faire des enfants", dispositif par lequel les femmes existent. Posséder un utérus est une *caractéristique* anatomique et non déjà une *distinction*, mais "faire des enfants" est une distinction sociale qui fait de la *caractéristique* anatomique une *distinction naturelle*. Il est dans l'ordre de cette construction sociale, de ce dispositif de contrainte, de toujours renvoyer ce qui est socialement construit, les femmes, à la biologie.

« L'augmentation de la population comme principale force productive se meut dans des contradictions dans tous les modes de production, mais le mode de production capitaliste est le premier dont le problème avec la population et le travail est intrinsèque à sa dynamique et non une rupture de celle-ci la régénérant : l'alternance du monde plein et du monde vide du système féodal ; l'essaimage colonial antique ; les différents types de solution à la pression sur le milieu des « communautés primitives » ; les fronts pionniers du mode de production asiatique. Par son rapport au travail, le capital est une *contradiction en procès* : le travail et la population ont toujours été pour lui nécessaires et toujours de trop, toujours un problème interne à sa propre accumulation, c'est-à-dire à sa propre existence.

« Pas de surtravail, sans travail, c'est-à-dire sans population comme principale force productive. Là où nous avons exploitation, nous avons la création des catégories femme et homme, leur *naturalisation* inhérente à l'objet même de leur construction (la population), et par là l'appropriation de toutes les femmes par tous les hommes. On ne peut construire le concept d'exploitation, sans le travail, sans la population. De la forme fondamentale du mode de production capitaliste qui est l'appropriation du travail on déduit deux contradictions : de genre, de classes. *La construction simultanée et interdépendante des contradictions de genre et de classes introduit les clivages de chacune de ces catégories dans l'autre*. Inextricable, l'expérience est toujours impure. Mais, il ne suffit pas de dire qu'aucune expérience ni aucun sujet n'est pur, comme une constatation. C'est cette « impureté » qu'il faut fouiller et construire dans son intimité. Dans l'existence même du surtravail, la contradiction entre le prolétariat et le capital suppose celle entre les hommes et les femmes, de même que celle-ci suppose la première. *Aucune des deux contradictions n'est telle sans l'existence conjointe de l'autre*.

« C'est du surtravail que viennent les hommes et les femmes, leur distinction donc leur contradiction ; c'est du même surtravail que viennent les classes et leur contradiction. L'existence du travail et donc du surtravail, c'est l'existence de deux contradictions. Chacune a dans l'autre non seulement sa condition mais encore ce qui la fait être une *contradiction*, c'est-à-dire un procès remettant en cause ses propres termes dans leur rapport. »

On peut construire conjointement les deux contradictions, comme dans cet extrait de la brochure, mais quelle est alors leur relation ?

- TC 24, pp. 99-100

« Ces deux contradictions considérées comme particularité de la même totalité ont-elles vis-à-vis de celle-ci le même rapport ? En d'autres termes les contradictions sont-elles hiérarchisées dans leur relation au tout ? Oui quant à leur cours historique. Non quant à leur dépassement en tant que dépassement de *leur* tout commun. Le caractère sexué et hiérarchiquement sexué des catégories du capital, la définition même du groupe femme et la subordination du privé font que la contradiction entre hommes et femmes si elle concourt constamment à la définition du rapport de classe fait irruption sur la scène publique par l'intermédiaire de la contradiction entre les classes. C'est toujours au cours de crises de la reproduction sociale que *l'unité de ces deux contradictions est brutalement, publiquement, rétablie*. Il dépendra ensuite de leur combinaison historiquement particulière de savoir si leur intrication conflictuelle est pour chacune le signe de l'impossibilité de son dépassement (programmatisme) ou d'une conjonction dans la possibilité de leur dépassement commun (communisation). »

Que se passe-t-il en dehors de ces périodes de rétablissement brutal et public de l'unité ?

- *Le sexe sans excès* (texte sur le blog travaux en cours de TC)

Ce texte commence par quelques interrogations méthodologiques suscitées par des remarques faites à la suite de la publication sur Dndf d'un autre texte *Où en sommes-nous dans la crise ?* Dans la présentation que nous faisons de ce texte on pouvait trouver une sorte de constatation désabusée : « Dans ce texte (*Où en sommes-nous dans la crise ?*), il n'est jamais question de la contradiction entre femmes et hommes (...) il y a là un problème ». Un commentaire, sur DNDF, ajoutait « C'est le problème de tout un chacun. Dans la construction théorique de TC, il y a cette dissymétrie, du fait que le genre manque de chair ... de "luttons théoriciennes". C'est pas faute de chercher. Regarder sur Dndf, les infos, on y touche pas ou peu. (...) Rien que d'en parler c'est plus difficile que les luttons prolétariennes ». Et, dans un autre commentaire le même commentateur ajoutait : « Une fois cette théorie exposée en général, personne n'en parle, personne ne l'alimente ».

Tout cela touchait juste, comme le reconnaît le début du texte *Le sexe sans excès*.

« Si cette dissymétrie est tout à fait exacte ce n'est pas que le genre "manque de chair" ou de "luttons théoriciennes". Nous pouvons trouver ces luttons et cette chair, mais nous ne savons pas ou nous ne pouvons pas les exposer. Dans la construction et la production théoriques, il y a deux moments : l'investigation et l'exposition. Ce qui est en jeu ce sont nos concepts d'exposition, c'est-à-dire le manque de concept et de procédés

synthétiques d'exposition. Par exemple, si nous considérons les grèves continues dans le secteur textile-habillement au Bangladesh, ce sont des grèves et des émeutes qui mettent en mouvement de façon largement majoritaire des femmes. J'ai là le sujet parfait. Et pourtant quel est l'angle d'attaque qui réalisera la synthèse des contradictions entre d'une part prolétariat et capital et, d'autre part, entre hommes et femmes ? Une revue féministe attaquerait le sujet résolument « côté femmes » sans oublier de nous parler de capital et d'exploitation ; TC n'est pas une revue féministe, on attaquera côté rapport de classes sans oublier de parler de genre, de double journée, de dot, etc. Nous en resterons à une accumulation de déterminations, ce qui manque c'est la conceptualisation synthétique. On peut également prendre pour sujet le harcèlement sexuel subi par plus de 70 % des ouvrières des usines de Guangzhou en Chine de la part de l'encadrement mais par-dessus tout de leurs collègues de chaînes. Sans problèmes majeurs, on peut traiter le sujet à partir de la contradiction entre hommes et femmes. Comment le traite-t-on de façon synthétique ? Il existe de rares textes qui ont réussi cette synthèse (la synthèse n'est pas une addition) comme par exemple celui de Kergoat sur les grèves et la coordination des infirmières qui fait ressortir la revendication salariale en tant que demande de reconnaissance du soin comme une qualification et non comme une qualité naturelle des femmes. On pourrait également citer le chapitre sur les migrations internationales et les luttes de sans papiers dans *Tel Quel* (TC 24, pp. 35 à 39), ou le texte sur les luttes dans les centres textiles du Delta en Egypte (*Soulèvement arabe, classes/genre*).

« On peut se demander si, à de rares exceptions près, l'angle d'attaque synthétique est possible. Est-ce que l'existence d'une telle conceptualisation n'est pas rendue impossible par cela même dont elle devrait rendre compte ? C'est-à-dire : rendre compte de *deux* contradictions. Le seul concept synthétique est celui de "capital comme contradiction en procès". C'est *essentiel*, mais ce n'est que cela. Nous avons peut-être affaire à une limite de la production théorique actuelle : une scission entre la théorisation de la contradiction entre les hommes et les femmes qui va parler « marginalement » des contradictions de classes, et vice-versa. Peut-être le tribut à payer à l'existence de deux contradictions distinctes. Pour l'instant, il faut admettre cette incomplétude comme inhérente à des formulations théoriques qui peuvent se nourrir réciproquement mais qui demeurent, comme leurs objets, distinctes. Si nous devons toujours être en quête dans chaque objet particulier de cet angle d'approche synthétique, il ne faut pas pour autant refuser de souvent se contenter d'une somme de déterminations. Avec raison un critique de TC peut écrire : "On constate que la théorie communiste n'est massivement qu'une théorie des classes, que la plupart des textes ne prennent pas en charge le genre. A l'inverse on n'a pas de textes qui aborderaient la question des femmes comme centrale, quitte à la présenter dans son articulation avec le capital. Pas ou peu de textes de femmes dans cette optique, si ce n'est dans la littérature féministe". Où pourrait-on les trouver ailleurs ? Les trouver là n'est pas une restriction, comme le suggère le « si ce n'est ». « Camarades mais femmes », ce n'est pas seulement une proposition théorique, c'est aussi

une disjonction interne qui affecte la production théorique parce que la disjonction est réelle. Parfois l'exposé par la Raison de ses limites est la plus haute conscience qu'elle peut avoir d'elle-même.

« Si dans la production de TC on touche constamment du doigt ces limites et cette disjonction, on les touche inversement dans le féminisme pour autant qu'il se pose la question de l'abolition des hommes et des femmes. Dans la mesure où il *isole* la contradiction entre femmes et hommes au mieux dans un "rapport de production" propre, il est très difficile pour le féminisme de parvenir à penser par quel processus social on parvient à la situation où "la distinction entre les sexes n'a plus de pertinence sociale" (Christine Delphy, *L'ennemi principal*, Ed. Syllepse, t.2, p. 87). Cela peut se faire à coup de "lime à ongles" ajoute-t-elle (idem, p. 85). »

Et alors, où en sommes-nous ? Quelles perspectives ?

« Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? »

A partir des différentes questions plus que des « solutions » apportées par les citations précédentes, on pourrait dire que c'est justement parce que la contradiction du prolétariat au capital n'est telle que de par l'autre contradiction que le « prolétariat agissant, etc. » peut abolir les classes. Ce n'est pas réellement une synthèse car on a du mal à formuler la proposition inverse à partir des femmes. On peut également conserver la hiérarchisation de TC 24, p.99 (voir plus haut). On pourrait aussi reformuler la question, comme c'est déjà souvent le cas, à partir du « capital comme contradiction en procès » et nous expliquerions (comme en son temps pour l'autonégation du prolétariat) l'abandon de cette formulation de la « question fondatrice ». Ce qui ne serait pas du tout un abandon de l'exploitation (travail / surtravail) comme dynamique, raison d'être et contradiction de ce mode de production, bien au contraire ce serait un approfondissement. Ce serait envisageable, même si, y étant attachés depuis si longtemps, cela nous fendrait le cœur. *Pour le moment, cet « abandon » n'est pas notre perspective.*

Puisque cette conclusion est faite pour cela, ne cachons pas qu'à travers ces quelques références une question reste en suspens. Pour parodier un philosophe connu : existe-t-il une « détermination en dernière instance » ? L'exploitation, c'est-à-dire l'extraction de surtravail et son accumulation sous la forme de plus-value, constitue le rapport fondamental du mode production capitaliste dans lequel nous vivons. Nous

avons vu que dans le surtravail sont construites deux contradictions (prolétariat / capital ; hommes / femmes). Existe-t-il une hiérarchie entre ces deux contradictions ?

Dans notre conception, il n'y a rien « à côté » du surtravail en ce qui concerne l'appropriation et l'oppression des femmes. La difficulté est de comprendre en quoi et comment le surtravail présuppose l'appropriation des femmes en vue de la reproduction de la « race des travailleurs » et de la détermination du travail nécessaire.

Présupposer n'est pas poser. Ce qui est présupposé c'est le travail libre, l'achat global de la force de travail, le salaire comme prix du travail et simultanément reproduction de la force de travail (rapports de production et rapports de distribution sont les deux faces de la même pièce), l'exploitation salariale et « l'exploitabilité », c'est-à-dire le travail reproductif et domestique, le « care ». Dans chacun de ces termes, l'appropriation des femmes et de leur activité est présupposée mais non posée. Cela pourrait être indifférent dans la mesure où cela n'ajoute rien au niveau le plus général du concept d'exploitation. Cependant, c'est dans la compréhension, le positionnement, la prise en compte des luttes de femmes, des luttes questionnant la reproduction tant physique que quotidienne de la force de travail - et donc la binarité hétérosexuelle hommes / femmes - et dans le repérage de l'effet de ces luttes sur la remise en cause de l'exploitation, que cette distinction (présupposé / posé) ajoute quelque chose.

La spécificité théorique et l'enjeu politique n'est donc pas dans quelque chose se situant en dehors du surtravail, mais dans la compréhension du fait qu'il n'y a pas d'exploitation et de surtravail sans toute une activité sociale de présupposition et d'invisibilisation - de par sa naturalisation - , de la nécessaire prise en charge, de la mise en forme, mise en conformité (« exploitabilité ») de la force de travail masculine et féminine. Prise en charge imposée aux femmes. La séparation du travailleur d'avec toutes ses conditions ne fait pas qu'*ipso facto*, le capitaliste trouve sur le marché cette marchandise si particulière qu'est la force de travail avec sa valeur d'usage conforme à son attente. Cette marchandise est produite par la séparation mais sa valeur d'usage n'est pas une fleur des champs que le capitaliste n'a qu'à cueillir.

Non seulement cette prise en charge détermine le travail nécessaire et donc la valeur d'échange de la force de travail, mais encore elle en *produit* la valeur d'usage. Tous les éléments de cette prise en charge qui semblent exister par eux-mêmes, spontanément, s'ils ne sont pas de la prérogative absolue des femmes leur revient malgré tout à elles comme garantes de cette mise en forme de la force de travail disponible. Il s'agit de toutes ces choses qui concernent « la vie » et qui ne sont qu'un ensemble d'assignations et de contraintes acquises par la pratique et l'imposition quotidienne des rapports sociaux capitalistes. Ces activités de « vie sociale » sont des assignations sociales naturalisées, des dispositions qui supposent l'occultation de leur production sociale.

C'est pour cela que les luttes qui *posent* ce qui est structurellement non posé, c'est-à-dire ce qui est présupposé, sont, à ce titre, centrales quant à la contradiction qu'est

l'exploitation en général. Une telle analyse permet aussi de comprendre comment des luttes de femmes peuvent trouver dans le fait d'être *femme* leur limite et une sorte de contradiction interne. En effet, actuellement, il semble que les luttes et mouvements qui posent ce qui est présupposé le fassent sous une affirmation naturaliste d'être femme, ce qui revient, en fait, à ne pas le poser.

Il n'empêche que seules des attaques à ce niveau remettront réellement en cause en même temps qu'elles mettront à jour l'épaisseur et la densité des pratiques sociales qui, entre autres, rendent possibles la reproduction de l'exploitation capitaliste et ce qu'est ce mode de production dans sa totalité, qui ne se réduit pas à une vision comptable de « la valeur en procès ».

Le mode de production capitaliste est le premier à avoir, dans sa dynamique même, un problème avec le travail et la population, le premier dans lequel, par là, « être femme » devient une contradiction, ne va plus de soi. Si, fondamentalement, dans le surtravail ce sont deux contradictions qui sont toujours à l'œuvre, la contradiction entre les hommes et les femmes constitutive de la population comme force productive, n'est pas subordonnée *dans son cours* à celle entre travail nécessaire et surtravail, car elle la contient non seulement au niveau de la valeur d'échange *et de la valeur d'usage* de la force de travail, mais encore au niveau de la loi de population spécifique de ce mode de production.

« La loi de la décroissance proportionnelle du capital variable et de la diminution correspondante dans la demande de travail relative a donc pour corollaires l'accroissement absolu du capital variable et l'augmentation absolue de la demande de travail suivant une proportion décroissante, et enfin, pour complément, la production d'une surpopulation relative. (...) En produisant l'accumulation du capital, et à mesure qu'elle y réussit, la classe salariée produit donc elle-même les instruments de sa mise en retraite ou de sa métamorphose en surpopulation relative. Voilà la loi de population qui distingue l'époque capitaliste et correspond à son mode de production particulier. En effet, chacun des modes historiques de la production sociale a aussi sa loi de population propre, loi qui ne s'applique qu'à lui, qui passe avec lui et n'a par conséquent qu'une valeur historique » (Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, t.3, p.74).

Si l'appropriation des femmes est substantiellement définie par les déterminations et les contraintes de l'accumulation du capital, le clivage de classes à l'intérieur du groupe femme n'est pas seulement le résultat d'une autre contradiction qui le traverse, mais inscrit dans sa propre définition. En effet, « surpopulation relative », « mise à la retraite », « accroissement absolu de la demande de travail », etc., sont des forces qui en elles-mêmes font entrer l'exploitation et ses clivages dans ce qui définit l'appropriation des femmes. Le sujet femme n'est pas « impur » seulement parce que clivé par *une autre contradiction*, il est d'abord « impur » par cela même qui le définit : la valeur

d'échange et la valeur d'usage de la force de travail et la loi spécifique de population dans le mode de production capitaliste. Les contradictions opposant des classes sont données dans ce qui définit le groupe femme lui-même dans son ensemble et le traverse.

Cela nous conduit à une autre considération qui peut paraître si évidente qu'elle en est aveuglante : *le prolétariat n'est pas masculin*. Entre les femmes et les hommes il existe bien une contradiction spécifique, mais l'exposé logique (conceptuel) des deux contradictions amène si l'on n'y prend pas garde à spontanément présupposer le prolétariat « réellement existant » comme exclusivement masculin. A partir du moment où nous considérons que l'exploitation, de par la loi de population spécifique du capital, est intérieure à la définition des femmes et à leur appropriation, nous considérons alors que la contradiction entre les hommes et les femmes ne vient pas s'ajouter et traverser l'existence d'un prolétariat préexistant mais qu'elle lui est intérieurement et conflictuellement constitutive. Non seulement, si à partir de l'existence de quatre éléments (femmes, hommes, prolétariat, capital) nous pouvons dire qu'il y a deux contradictions, mais une seule dynamique, celle du capital comme contradiction en procès, il nous faut ajouter : *un seul prolétariat*. Si l'ordre logique, conceptuel, distingue à raison deux contradictions, encore une fois il ne faut pas le confondre avec le concret qui est « synthèse de nombreuses déterminations, c'est l'unité de la diversité (...) les notions abstraites permettent de reproduire le concret par la voie de la pensée (...) mais ce n'est en aucune manière, le procès de genèse du concret lui-même » (Marx, *Introduction de 1857*). L'appréhension que nous avons jusqu'à maintenant de l'efficacité des deux contradictions souffrait de cette confusion entre la « reproduction du concret par la voie de la pensée » et « le procès de genèse du concret lui-même ». La proposition banale de tous les gens de bon sens qui dit « mais oui bien sûr il y a des femmes dans le prolétariat » parce que, dans son « bon sens », elle n'est pas passée par la « reproduction du concret », se contente d'*ajouter* les femmes à ce qu'elle croit savoir *par ailleurs* du prolétariat. Or, c'est sur cela qu'il faut insister : il n'y a pas de « par ailleurs ». Le prolétariat n'existe pas sans la population, sans sa reproduction et ses lois capitalistes spécifiques, sans la reproduction de la force de travail : la contradiction entre les hommes et les femmes est toujours déjà là *dans le prolétariat*.

Pour plagier la formule d'une militante du *Black Panther Party* citée précédemment : « personne ne se demande quel est le rôle des hommes dans le prolétariat et l'impact de leur présence ». Il se passe avec le prolétariat présupposé masculin un phénomène analogue à celui qui touche l'analyse historique du racisme dans la formation de la classe ouvrière américaine exposée par David Roediger dans son livre *Le salaire du blanc*. Dès la seconde édition aux Etats-Unis, Roediger reconnaît une erreur centrale de son livre, cette erreur c'est son « acceptation de l'affirmation dominante, la notion *non-interrogée* (souligné par nous) et indéfendable que les mâles blancs sont de fait la classe ouvrière américaine » et attribue cette erreur aux effets de son propre « *White Blindspot* » (cité par Theodor W. Allen dans sa critique du livre, *On Roediger's « Wages of Whiteness »,*

publiée sur le site de *Cultural Logic*, 2002). Dans la préface à la troisième édition, Roediger reconnaît que le même « blindspot » : « l'avait conduit à supposer dans le sous-titre de *The Wages of Whiteness* que l'histoire, même critique, de l'ouvrier blanc telle que présentée pouvait d'une manière ou d'une autre retracer la formation de la "classe ouvrière américaine" en général ».

Que la classe ouvrière américaine se construise elle-même comme blanche ne signifie pas qu'elle était blanche de fait, c'est conflictuellement qu'elle se construisait ainsi. De même que la classe ouvrière en général se construise comme masculine est un conflit et non une situation donnée de fait, un conflit et un système de contradictions qui font que le résultat apparaît comme « de fait ». Un « *blindspot* » qui n'a pas à être interrogé, au point que poser la question relative au « rôle des femmes dans le prolétariat » semble aller de soi.

« Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? », la formule canonique de TC, non seulement peut être conservée mais encore, elle est enrichie et renforcée.

Dans un texte de l'automne 2017, Jacques Guigou de la revue *Temps Critiques* intitule une critique de *Théorie Communiste* : « Quand des communistes colmatent leur barque avec du racialisme. ». Passons sur le terme de « racialisme » qui laisse entendre que nous rechercherions pour « colmater notre barque » à introduire de la distinction et du conflit raciaux dans le prolétariat ; « racisation » qui ne renvoie qu'à une constatation objective de la chose aurait été plus appropriée. Mais oui, M. Guigou, nous « colmatons notre barque » et nous nous en sommes jamais cachés ! TC est un « chantier permanent » (TC 23) et l'on peut ajouter comme le fait l'éditorial de TC 25 : « un bricolage permanent » (p. 9). Encore faut-il produire une théorie suffisamment forte et cohérente pour appeler et produire son propre « colmatage ». C'est le « prix à payer » pour notre critique de tout « normativisme ». Il n'y a que les barques qui restent à quai qui ne prennent pas l'eau, elles pourrissent sur place.

«Un manque conceptuel, non décelé, mais au contraire consacré comme non-manque, et proclamé plein, peut, en certaines circonstances, sérieusement entraver le développement d'une science, ou de certaines de ses branches. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter qu'une science ne progresse, c'est-à-dire ne *vit*, que par une extrême attention à ses points de fragilité théorique. A ce titre, elle tient moins sa vie de ce qu'elle sait que de ce qu'elle *ne sait pas* : sous la condition, absolue, de cerner ce non-su, et de le poser dans la rigueur d'un problème. Or le non-su d'une science n'est pas ce que croit l'idéologie empiriste : son "résidu", ce qu'elle laisse hors de soi, ce qu'elle ne peut concevoir ou résoudre ; mais par excellence ce qu'elle porte en soi-même de fragile, sous les apparences des plus fortes "évidences", certains silences de son discours, certains manques conceptuels, certains blancs de sa rigueur, bref tout ce qui d'elle, à toute écoute

attentive, "sonne creux", en dépit de son plein. C'est de *savoir entendre en elle ce qui "sonne creux"* (souligné par nous) qu'une science progresse et vit. » (Althusser, *Lire le capital*, 1965, p. 25).

L'anti-normativisme inhérent au « système TC » a toujours été le petit maillet qui de façon intérieure indiquait où cela « sonnait creux ».

Guigou suggère malicieusement que nous penserions que les « "racialisés" et les "genrés" sont les nouveaux agents actifs de la communisation ... ». C'est stupide. Oui, nous continuons à dire que les rapports de production sont déterminants et même, *explicitement* avec Althusser⁹⁴, en « dernière instance ». Oui, nous affirmons que « tout est produit socialement », comme avec un petit air condescendant, nous le reproche « l'individu » Guigou qui lui, en est revenu de toutes ces fadaïses « structuralistes ».

Que Guigou se rassure, nous n'avons pas abandonné les rapports de production, l'exploitation et le prolétariat, nous resterons sa référence favorite en la matière.

Les développements que nous avons apportés ne changent ni la validité de « la question fondatrice de TC », ni la réponse positive implicite qu'elle appelle. Ces développements densifient la question et la réponse. Toutes les contradictions et segmentations sont définitoires de la position commune des prolétaires, elles existent de façon interne à l'existence et à la pratique de la classe. Le prolétariat n'existe pas d'abord comme tel et est ensuite traversé par ces contradictions, comme si le prolétariat était blanc et masculin, ce qui est alors implicitement présupposé. Etre une classe n'existant que comme rapport au capital, c'est posséder de façon intérieure toutes les segmentations et contradictions produites par les catégories du mode de production capitaliste.

Les camarades d'*Il lato Cattivo* soulignent de façon critique une tendance actuelle « à déplacer le barycentre primordial et irremplaçable de la théorie elle-même de l'exploitation de classe aux antagonismes englobés, dépourvus de dynamique propre ... » (texte de présentation d'*Il lato cattivo* sur le site web Dndf). Nous avons cherché à montrer tout au long de ce texte que les antagonismes auxquels fait référence *Il lato cattivo* ne sont pas des « antagonismes englobés » dont il faudrait chercher « la dynamique propre », mais que ces déterminations sont tout simplement constitutives de l'exploitation. Comment penser l'exploitation de la force de travail sans la distinction entre les hommes et les femmes ou sans la segmentation raciale, même si nous pensons que cette dernière n'est pas appréhendable au même niveau conceptuel ?

Si'il avait fallu abandonner la « question fondatrice » nous l'aurions fait, non sans expliquer pourquoi. Depuis quarante ans, les remises en cause sont partie prenante de

⁹⁴ Il n'y a pas dans TC d'« althusserisme implicite », mais de références explicites aux textes d'Althusser.

Dans le jardin de Gethsemane : des doutes et des questions

l'histoire de *Théorie Communiste*, parce que, depuis le n°2, nous avons produit un socle théorique qui inclut le caractère « falsifiable » de nos propositions (voir TC16, pp. 84-85).

Pour l'instant nous pouvons conclure :

« Entre la Montée des Accoules et la Grand-Rue, où notre jeunesse s'est si complètement perdue, en buvant quelques verres, on pouvait sentir avec certitude que nous ne ferions jamais rien de mieux. »

SENONEVERO

Une collection des Editions Entremonde

Ligne éditoriale

La collection SENONEVERO s'attache à la publication d'une théorie critique du capitalisme, c'est-à-dire une théorie de son abolition. Une époque est maintenant révolue, celle de la libération du travail, celle du prolétariat s'affirmant comme le pôle absolu de la société : l'époque du socialisme.

La révolution sera l'abolition du mode de production capitaliste et de ses classes - le prolétariat comme la bourgeoisie - et la communisation des rapports sociaux. En deçà, il n'y a aujourd'hui que la promotion de la démocratie, de la citoyenneté, l'apologie de l'alternative. Ces pratiques et ces théories n'ont d'autre horizon que le capitalisme.

De la période actuelle à la révolution, nul ne connaît le chemin à parcourir : il est à faire, donc à comprendre, par des analyses et des critiques diversifiées. Nous en appelons l'élaboration. Lutte contre le capital, lutte à l'intérieur de la classe elle-même, la lutte de classe du prolétariat n'est pas le fait de muets et de décérébrés : elle est théoricienne - ni par automatisme, ni par choix. Comme la production théorique en général, nos publications sont activités. Leur nécessité est leur utilité.

Théorie Communiste participe à la collection SENONEVERO

<https://entremonde.net/>

Déjà paru :

LE TRAVAIL ET SON DEPASSEMENT *Bruno ASTARLAN*

LE DEMOCRATISME RADICAL *Roland SIMON*

FONDEMENTS CRITIQUES D'UNE THEORIE DE LA REVOLUTION *Roland SIMON*

LE MOYEN ORIENT - Histoire d'une lutte de classes 1945-2002 *Théo COSME*

RUPTURE DANS LA THEORIE DE LA REVOLUTION Textes 1965-1973 Collectif
Présentation de François DANEL

A L'ASSAUT DU CIEL Composition de classe et lutte de classe dans le marxisme autonome
italien *Steve WRIGHT*

LES EMEUTES EN GRECE *Théo COSME*

HISTOIRE CRITIQUE DE L'ULTRA GAUCHE *Roland SIMON* Edition préparée par Les
chemins non tracés

OUVRIER CONTRE LE TRAVAIL *Michael SEIDMAN*

DE LA POLITIQUE EN IRAN *Théo COSME*

« **JE LUTTE DES CLASSES** » *Louis MARTIN*

CALIBAN ET LA SORCIERE Femme, corps et accumulation primitive *Sylvia FEDERICI*

HISTOIRE CRITIQUE DE L'ULTRA GAUCHE Nouvelle édition augmentée

« **LA CIGARETTE SANS CRAVATE** » Syriza, la dette, le boutiquier et les luttes de classes en
Grèce *Théo COSME*

L'EMEUTE PRIME *Joshua CLOVER*

A PARAITRE :

LA MATERIELLE *Christian CHARRIER*

DEJA PARUS

- Théorie Communiste n° 1** (Avril 1977) Le Proletariat.
- Théorie Communiste n° 2** (Janvier 1979) La production du Communisme.
- Théorie Communiste n° 3** (Mars 1980) Notes sur la restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital dans la crise actuelle - Les luttes de classes de 67 à 75 - Le développement économique de la crise (1967/1975).
- Théorie Communiste n° 4** (Décembre 1981) Des luttes actuelles à la révolution
- Théorie Communiste n° 5** (Mai 1983) La production de la théorie communiste.
- Théorie Communiste n° 6** (Mai 1985) Théorie Communiste : Synthèse.
- Théorie Communiste n° 7** (juillet 1986) Le nouveau cycle de luttes.
- Théorie Communiste n° 8** (Novembre 1987) La notion de cycle de luttes.
- Théorie Communiste n° 9** (Mai 1989) Le prolétariat et le contenu du communisme.
- Théorie Communiste n° 10** (Décembre 1990) La grève des cheminots de l'hiver 86/87.
- Théorie Communiste n° 11** (Juin 1993) Moyen Orient : Crises, guerres, luttes de classes : de la fondation d'Israël à la guerre du Golfe.
- Théorie Communiste n°12** (Février 1995) La révolution prolétarienne 1848 – 1914. Sur la restructuration
- Théorie Communiste n°13** (Février 97) Des luttes actuelles à la révolution. Décembre 95. La recomposition de la gauche. Etat, démocratie, fascisme. Le démocratism radical.
- Théorie communiste N° 14** (Décembre 97) L'Ultra-Gauche. "Théorie communiste".
- Théorie Communiste n°15** (Février 99) L'objectivisme- La lutte des chômeurs et précaires - "L'alternative".
- Théorie Communiste N° 16** (Mai 2000) La communisation.
- Théorie Communiste N° 17** (Septembre 2001) Le démocratism radical et ses critiques.
- Théorie Communiste N° 18** (février 2003) après Gènes. La seconde Intifada
- Théorie Communiste N° 19** (Juin 2004) Sur la restructuration.
- TC Editeur : Le journal d'un gréviste.** Sur la grève de nov.déc. 95 – Avril 96
- Tract** (en collaboration avec *Alcuni fautori della comunizzazione*) A fair amount of killing.
- Théorie communiste N° 20** (novembre 2005) Théorie de l'écart
- Théorie communiste N° 21** (février 2007) La lutte anti- CPE.Karl Marx et la fin de la philosophie classique allemande
- Théorie communiste N° 22** (février 2009) Du capital restructuré à sa crise – La perspective communiste
- Théorie communiste N° 23** (Mai 2010) Franchir la pas Distinction de genres, programmatisme, communisation
- Théorie Communiste N° 24** (décembre 2012) La conjoncture- Classes et genre
- TC Editeur : Soulèvement arabe, classes / genre** (avril 2014)
- TC Editeur : 68, année théorique..., etc. / de l'Ultragauche à la théorie de la communisation** (janvier 2015)
- Théorie communiste N° 25** (mai 2016) Une séquence particulière