



Université Paris 1 Panthéon Sorbonne,  
UFR d'Arts plastiques et sciences de l'art

Sarah Miloud  
Numéro étudiant : 11521907

Sujet : La dimension symbolique de la réparation dans le champ culturel et artistique

Mémoire de Master 2 Théorie de l'art et de la culture - Recherche

Préparé sous la direction de M. Jacinto LAGEIRA

Juin 2021

## Résumé

Ce mémoire a pour objectif de définir les concepts sous-jacents à la question de la réparation. Je vais tenter d'expliquer l'idée de réparation symbolique comme un mouvement qui existe à travers l'art et la culture dont l'objectif est de réparer la perception de l'Autre et la mémoire. Pour cela, je partirai du principe que si l'étranger est mal perçu, c'est parce que l'Histoire est mal écrite. Dans cette perspective, la mémoire collective et l'altérité sont deux éléments de la vie qui font défaut à la réparation. Si l'étranger est perçu comme un danger, c'est en grande partie, car les échos du récit historique institutionnel le montrent sous un angle qui lui est défavorable. En ce sens, la mémoire est le seul outil qui puisse être travaillé sur ce qui s'est passé pour en réparer les effets. Il s'agit de montrer qu'il existe aujourd'hui dans le monde de l'art, une nouvelle représentation de cet étranger. Ces nouvelles représentations des minorités ethniques soulèvent plusieurs questions culturelles et politiques, celle de la discrimination et du racisme bienveillant et de sa marchandisation. Entre travail de mémoire, qui cherche à valoriser une dimension égalitaire de l'altérité culturelle à travers les époques et une marchandisation des traumas de l'Histoire, il n'y a qu'un pas. Dans cette perspective, nous examinerons dans un premier temps, les notions de race, d'altérité et d'histoire pour essayer d'approfondir les connexions entre le racisme, l'expérience de l'Autre, et l'Histoire. Dans un second temps, j'essaierais de mettre en pratique l'idée que l'art peut réparer le monde à travers l'écriture d'une histoire plus juste envers les minorités et qu'il incombe désormais de s'interroger sur le rôle de l'art et de ses effets. Je tiens à préciser que mon propos se situe dans un contexte européen et français.

Mots-clés

Altérité - Race - Europe  
Mémoire collective - Réparation

# La dimension symbolique de la réparation dans le champ culturel et artistique

## Table des matières

<b>Avant-propos</b>	<b>5</b>
<b>« Note ou soliloque sur la réparation »</b>	<b>14</b>
<b>Introduction</b>	<b>18</b>
<b>I) QUI EST L'AUTRE ? RACE ET ALTÉRITÉ</b>	<b>20</b>
1. La race	20
Approche sociologique de l'idéologie de la race avec Colette Guillaumin	23
2. L'altérité	54
La question sociologique de l'« Autre » chez Christine Delphy	54
<b>II) DÉCENTREMENT ET RACISME BIENVEILLANT DANS LA SPHÈRE INSTITUTIONNELLE CULTURELLE ET ARTISTIQUE EUROPÉENNE</b>	<b>61</b>
1. Décentrement de l'Europe	63
Approfondissement : penser l'Europe avec Dipesh Chakrabarty	64
2. Racisme bienveillant	82
La critique des institutions artistiques européennes de Rasheed Araeen	84
<b>III) L'IDÉE DE RÉPARATION DE LA MÉMOIRE DANS L'ART ET LA LITTÉRATURE</b>	<b>93</b>
1. L'exemple de Kader Attia	93
L'œuvre Réfléchir la mémoire (2016), un cheminement philosophique	93
2. L'exemple de Alice Zeniter	116
L'art de perdre ou comment transmettre l'histoire par le récit littéraire	116
<b>Conclusion</b>	<b>120</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>124</b>

## Avant-propos

Cette question de la réparation des grands traumatismes de l'Histoire invite forcément à s'interroger sur la colonisation, l'esclavage, les génocides. Ne sont-ils pas parmi les maux les plus importants qu'a connus l'humanité ? S'interroger sur ces maux nous renvoie par ricochet aux notions de race, d'identité, d'origines mais aussi de communautarisme, de séparatismes, de cosmopolitisme et d'universalisme. J'admets qu'il s'agit ici d'un vaste programme, que, par ailleurs, je n'ambitionne pas de décrypter intégralement ici, mais qui toutefois retient toute mon attention. De plus, il faut signaler la difficulté d'une telle tâche, comment discuter de tout cela sans prendre parti ? Prenons la question de l'identité, c'est un sujet extrêmement complexe qui peut mener à des conclusions dangereuses. Pourquoi la carte nationale d'identité ne suffit-elle pas à faire Nation ? Je l'ignore. Je suis le simple témoin d'un grand brouhaha médiatique sur la question identitaire. C'est une question brûlante qui rappelle à tous ceux qui ne se sont pas spécialement posés de questions jusque-là, qu'il est temps de faire un choix. Les médias et le politique s'accordent à dire que nous assistons à une montée des communautarismes, des séparatismes, ils s'indignent face aux réunions non-mixtes initiées par l'UNEF, ils contestent la question raciale au sein de l'université et taxent cette dernière de fabricatrice d'islamogauchistes. De manière générale, le mouvement de la pensée décoloniale entraîne avec lui une division de la société française. Mais qu'est-ce que tout cela peut bien vouloir dire ? Peut-on penser des questions politiques indépendamment de son identité ? Pourquoi les générations issues de l'immigration postcoloniale, dont je fais partie, sont, pour la plupart, un jour, ou l'autre, renvoyées à la nécessité de s'interroger sur leur identité en tant qu'enfants de parents étrangers ? Dans quelle mesure ce renvoi aux origines peut-il avoir des vertus réparatrices des maux de l'Histoire ? Comment ce mouvement de la

pensée décoloniale semble jouer un rôle dans la libération de la parole des minorités ? Et dans quelle mesure cette libération de la parole participe-t-elle à l'écriture du « *membre fantôme* » de l'Histoire que décrit Kader Attia ? Par-dessus tout, pourquoi cette libération de la parole est-elle mal reçue ?

### La méthode scientifique et la neutralité axiologique

Dans le *Politique et le Savant*, Max Weber explique le principe de neutralité scientifique<sup>1</sup>. Il nous apprend que le chercheur en sciences sociales doit faire preuve de neutralité axiologique. Les jugements de valeurs de celui qui cherche ne doivent pas interférer, ou du moins, limiter le plus possible, l'interférence avec l'objet de sa recherche, objet qui, comporte lui-même des valeurs. Avant d'entamer ses recherches, la sociologie voudrait donc que le sociologue introduise sa posture d'un point de vue axiologique, de dire d'où il parle. Ce qui permet de donner un indicateur empirique du niveau d'interférence entre le chercheur et son objet d'étude, de jauger s'il est suffisamment objectif pour être scientifique. Mais à quel point le chercheur peut-il limiter, freiner, son jugement ? Que veut dire se positionner ?

S'agit-il de se présenter, de dire qui nous sommes ? Ou bien de dire depuis quel endroit la recherche s'apprête à débiter ? Par exemple, s'agit-il de dire, que je suis issue du monde arabo-musulman et que je veux m'intéresser à la question raciale dans le champ culturel ? Ou bien, s'agit-il de dire, à l'heure où je débute ces recherches, je suis en mesure de dire que le racisme est une question complexe et relativement récurrente dans le débat public qui attire

---

<sup>1</sup> Voir M. Weber, *Le Savant et le politique, La profession et la vocation de savant, La profession et la vocation de politique*, 1917, ed. La Découverte, Paris, 2005

évidemment mon attention (en ignorant mon jugement sur une question qui me concerne directement) ? Pourquoi la question de la race prend-t-elle autant de place dans le débat public au point qu'elle polarise la société française et entraîne avec elle l'impossibilité de voir autre chose. Par conséquent, en tant que préoccupation principale de la société, les disciplines scientifiques et la recherche doivent s'attarder sur la question de la race.

Qu'en est-il de la première proposition ? Si l'axiologie scientifique demande que le chercheur se présente par rapport à l'objet de sa recherche, ne pose-t-elle pas la question de la subjectivité ? Ne met-elle pas à l'épreuve cette objectivité dans son rapport à l'orientation, à l'opinion voire même au militantisme ? Ne met-elle pas en danger l'universalisme ? En tant que femme d'origine algérienne, ne vais-je pas manquer d'objectivité pour parler de race ? Comment objectiver l'expérience subjective qui fait l'objet de cette recherche ?

Mise au point sur la question des néologismes dans les sciences sociales

Ici, il est important d'évoquer la question des néologismes propres au courant de la pensée décoloniale. On sait que ces nouveaux mots, qui visent à désigner des situations, ne font pas l'unanimité. Cette absence de consensus laisse croire que l'expérience de réalité n'est pas la même pour tous, il existe autant de conceptions de la réalité que de réalités. Ne partageant visiblement pas la même réalité qu'une grande partie de l'opinion française, je me demande en effet, pourquoi inventer des mots si ce n'est pour expliquer des phénomènes sociaux ? Il doit bien y avoir une raison qui pousse tout ce monde à utiliser des concepts tels que « racisé », « privilège blanc » ou encore « féminicides ». Je ne vois aucune raison probable à l'usage de mots qui seraient détachés du monde, qui n'auraient aucune relation

avec les expériences multiples du réel. De la même manière, il doit bien exister des raisons de croire en un racisme anti-blanc ? À ce sujet, je souhaite préciser mon rapport à la notion de « blanc ». Il y a un malaise évident et palpable lorsqu'on dit d'un Blanc qu'il est « blanc », ou lorsqu'on évoque le « privilège blanc ». Ce n'est que très mal reçu, et ces termes suscitent l'indignation de certains conservateurs. Mais on le comprend autrement lorsqu'on a toujours été la représentation vivante d'une minorité. On est moins choqués d'entendre « le Rebeu du coin » pour parler de l'épicier du bout de la rue, ou encore « je travaille dur comme un Chinois ». Bien que la discrimination envers les racisés existe, et semble être « normale », je ne crois pas qu'il faille comprendre dans l'usage de « blanc » que les usagers eux-mêmes, c'est-à-dire les racisés, cherchent à normaliser la discrimination envers les blancs. Il est légitime, dans ce cas, de se demander, pourquoi la couleur de peau est-elle déterminante dans les rapports sociaux ? En effet, cette conjoncture entraîne la nécessité de dire « blanc » pour désigner les individus qui ne sont pas, à priori, racisés. Mais il ne faut pas chercher à détourner cet usage. Car si le terme « blanc » crispe, c'est parce qu'il est mal reçu, il ne s'agit pas de dire que tous les Blancs sont responsables de la colonisation et de l'esclavage, il s'agit de mettre en évidence les persistances du racisme hérité de l'époque coloniale et avant. L'écrivaine Chloé Korman, dans une tribune publiée dans le Monde, s'attache à défendre l'usage de ces néologismes, « Ne pas accepter certains mots peut aussi signifier ne pas vouloir entendre ceux qui les ont choisis, ceux qui les prononcent, pour parler de la réalité de ce qu'ils vivent. Et c'est précisément ce refus d'écouter, de croire, auquel il est temps de mettre fin. »<sup>2</sup> Il faudrait donc mettre fin au refus d'écouter. Mais je me demande si le mouvement décolonial n'a pu émerger que dans la mesure où personne n'écoute. Que si le lecteur ou le

---

<sup>2</sup> C. Korman, «Le terme “privilège blanc” désigne un fait social », Tribune Le Monde, Publié le 16 juin 2020, consultée le 22 mars 2021



spectateur croit ou ne croit pas à ces réalités et à ces expériences sociales plurielles, cela change-t-il quelque chose à la capacité de penser et d'agir de celle ou de celui qui produit la réflexion ? Ce refus d'écouter n'est-il pas le moteur de la pensée décoloniale ? Dans quelle mesure accepter d'écouter ferait évoluer les identitaires de France ?

La possibilité d'une pluralité de pistes sur le thème de la réparation

La réparation en matière d'art est une notion qui reste à la libre appréciation de tous. Un peu comme les sentiments de l'amour ou de la haine. Le dictionnaire nous en donne une définition, mais cela n'empêche personne de la discuter. D'autant qu'il est aisé de dire que telle œuvre évoque l'amour, tandis qu'une autre la haine. L'expérience esthétique est le fruit de la perception de chacun, elle est avant tout subjective. De ce fait, la notion de réparation est là aussi le fruit de notre rapport à une œuvre d'art. Des œuvres qui m'évoquent la réparation n'évoqueront pas forcément la même chose pour un autre. Là où certains verront une boîte à jouer pour enfants, il est possible que cela m'évoque contre toute attente, la question de la réparation liée aux traumatismes de l'enfance. On pourrait voir de la réparation dans toutes les œuvres d'art. Cependant, il convient de définir s'il s'agit de prendre la réparation comme un concept, ou comme une notion. En plaquant le concept de réparation sur toutes les œuvres d'art, considérant que l'œuvre d'art est une réparation, que chaque œuvre d'art contient les mêmes caractéristiques que la réparation, on peut dire que la réparation serait elle-même une œuvre d'art. Ce qui laisserait penser que « art » et « réparation » sont la même chose. Cependant, nous ne disposons pas d'outils conceptuels suffisants pour définir la réparation comme un concept. Il s'agit de prendre la réparation comme une notion, ce qui veut dire qu'il

revient à chacun de réunir des éléments de connaissance reprenant l'idée de réparation pour en parler.

### Résonance de la notion de réparation, intimité et histoires

Par exemple, lors de la présentation du livre *La réparation dans l'art*, de Norbert Hillaire à la Sorbonne en 2020, l'auteur a commencé sa conférence en évoquant la pensée juive. Quel est le rapport entre la réparation et la pensée juive ? On retrouve également ce rapprochement au début et à la fin de son livre, en référence, d'une part, à la kabbale, la mystique juive, et d'autre part à l'évocation de la Seconde Guerre mondiale et de la Shoah. C'est là que j'ai compris la résonance directe du thème de la réparation avec le génocide des Juifs d'Europe, et qu'il s'agissait peut-être de questionner la réparation pour mieux comprendre le monde et peut-être, congédier le mal, réparer les blessures, trouver un remède. De surcroît, traiter la réparation avec un minimum de bon sens devrait forcément conduire aux mêmes directions et notamment à la réparation de « l'impensable ». C'est dans cette perspective que la réparation fait directement référence à la question de la transmission.

La réparation est une notion riche de sens qui laisse entendre un acte humanisant, il s'agit de réconcilier les parties d'un Tout, on entend par là, que réconcilier trouve en son sein une vibration presque cosmique, théologique. Dans le même livre, la préface « La réparation silencieuse » de Bruno Pinchard en témoigne lorsqu'il dit « Dieu est le grand réparateur ». De mon point de vue, cette référence à Dieu est très gênante, de quel Dieu parle-t-on ici ? Comment ne pas se sentir exclu d'une culture qui met en avant un Dieu que je ne connais pas, que ce soit dans les textes bibliques ou dans la foi ? Par conséquent, parler de réparation a une

forte résonance avec la croyance divine. Si cette proposition s'avère juste, la résonance de la notion réparation ici, ne me satisfait pas. Pourquoi faire référence à Dieu pour parler de réparation ? Tout se passe comme si l'être humain avait forcément besoin d'un médiateur ou d'une instance supérieure à sa nature pour statuer sur le mal. En réaction à cette insatisfaction, j'aimerais travailler sur la question de la réparation à partir de l'idée de transmission. J'aimerais également introduire l'idée que penser la réparation implique de mesurer la distance qui existe entre la culture dominante (blanche, occidentale et bourgeoise) et celle des minorités. Je tiens donc à revenir sur une lecture critique, en me pensant partie prenante de cette minorité.

Ce sentiment d'étrangeté que j'ai pu ressentir dans ma lecture de Hillaire à propos de la culture judéo-chrétienne me conduit inévitablement à en faire l'expérience. Je dois dire ici qu'à mes yeux, certaines des références que contient ce livre font de ma lecture une expérience d'acculturation à travers laquelle je m'efforce d'appréhender une tradition intellectuelle européenne largement imprégnée par une dimension religieuse qui m'est étrangère. Ce signalement me rappelle que, de manière générale, l'art européen tel qu'il est enseigné dans les écoles et les universités, consiste en une actualisation continue des formes de transmission et de représentation du sacré et du religieux d'influence chrétienne. Il suffit de se référer à la Renaissance pour voir que les œuvres d'art qui en sont issues sont presque toutes des scènes bibliques dont la méconnaissance rendrait l'expérience esthétique moins savante. Finalement, cette période de l'art exige des connaissances bibliques et philosophiques devant lesquelles nous ne sommes pas tous égaux pour la simple et bonne raison que nous n'avons pas tous reçu l'enseignement du catéchisme. Pourtant, on peut difficilement contester que le rôle d'influences extérieures ne soit que très peu mentionné

dans les programmes d'éducation artistique, je pense notamment aux échanges culturels entre l'Europe et les mondes arabe, et asiatique et bien d'autres encore. Cet état des choses, peut-être naïf, désigne néanmoins une distance avec ces références théoriques et m'amène à penser que d'un point de vue purement sociologique, la question de l'égalité face à la culture est une question tout à fait légitime qui mérite d'être rappelée, ce que nous verrons plus tard. En effet, à mon sens, l'accès à la culture, mais surtout au récit Historique est un point important, car il marque une discontinuité culturelle pour les générations issues de l'immigration postcoloniale. De toute évidence, cette absence de continuité, ou alors, cette porosité de la mémoire n'est pas un hasard, « l'histoire de la France et de son empire reste à écrire. C'est en partie parce qu'elle a été mal écrite que nous éprouvons tant de peine à déchiffrer la « nouvelle société française » au sein de laquelle nous vivons, et la puissante demande d'identité qui la travaille. »<sup>3</sup> Pour Mbembe, écrire et connaître l'Histoire jouent un rôle dans le processus d'identité du sujet. Cette idée laisse penser que si l'Histoire est mal écrite, son produit restera incompris. Mais si l'Histoire a été mal écrite, n'est-ce pas parce qu'elle penche nécessairement du côté de ceux qui l'écrivent contre l'ennemi ? Mais dans la mesure où la descendance de « l'ennemi » est désormais présente sur le sol du vainqueur, ne faut-il pas réajuster la balance ? Dans quelle mesure, l'écriture d'une « Histoire juste » peut changer l'ensemble des rapports de force entre les pays, les peuples, et entre les concitoyens eux-mêmes ? Comment l'hypothèse d'une juste Histoire serait-elle en mesure de transformer en profondeur les rapports sociaux, de l'identité du sujet, et de sa perception de l'Autre, de l'étranger ? À la suite de ces réflexions, je peux dire que j'ai essayé de poser les premières questions que je me pose, sur le cosmopolitisme, c'est-à-dire, sur l'idée d'une altérité

---

<sup>3</sup> A. Mbembe, « 15. La République et l'impensé de la « race » », in : Achille Mbembe éd., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2010, p. 205-216.

culturelle au sein de l'unité nationale républicaine. J'ai étayé mes impressions personnelles en tant que sujet de cette altérité culturelle. Je souhaite désormais aller plus loin dans l'étude de la nature de cette altérité. Est-ce la race qui induit l'altérité ou bien l'altérité qui permet la race ? Dans quelle mesure peut-on parler de race ? Quels rapports entretient race et culture ?

## « Note ou soliloque sur la réparation »

Le premier problème qui se pose dans l'écriture de ce mémoire est la délimitation de mon sujet. J'ai à cœur une notion que je dois appréhender. Commencer par une telle difficulté ne donne pas l'impression que ce mémoire ira plus loin que ces quelques lignes. Pourtant, j'ai aussi à cœur l'écriture de ce mémoire. Je n'ai pas d'autre choix que de réconcilier ces deux attachements en une seule croyance : l'écriture de ce mémoire et la question de la réparation. Justement, je veux croire que mon devoir consiste à rétablir la paix entre mon sujet de recherche et l'écriture de ce mémoire, à relever le défi de présenter un travail qui serait le fruit de mon rapport à la notion de réparation.

J'ai fait connaissance avec la notion de réparation lors de mes recherches sur l'artiste Kader Attia, d'origine algérienne. Avant cela, je n'ai pas dû utiliser ce terme plus de dix fois pour exprimer ma volonté de rétablir la fonction d'un objet qui me tenait à cœur. D'ailleurs, on peut noter l'économie de l'usage du mot « réparation » dans ma vie courante, c'est en partie cette économie qui retient toute mon attention. En effet, dans la mesure où la notion de réparation semble très large, je la trouve pour ainsi dire particulièrement passionnante. Toute son ambiguïté réside dans la multiplicité de domaines auxquels elle peut faire référence. La notion de réparation existe dans le champ du droit, de la mécanique ou encore de la chirurgie. Elle est employée dans un large éventail de disciplines pour y remplir un rôle, il me semble, humanisant. Il faut dire qu'il y a un usage particulier de cette notion de réparation qui m'a donné envie de l'approfondir. En effet, l'artiste Kader Attia parle de « réparation symbolique des grands traumatismes de l'Histoire ». En tant qu'artiste, il se dresse également contre un art qui serait réduit à la « décoration de l'esprit ». Il semblerait donc que l'artiste soit

responsable de donner forme aux maux du monde et, par-là, d'exprimer ses souffrances passées, présentes et à venir. Venant d'un artiste contemporain, on aurait tendance à croire que c'est un projet intéressant, mais qui n'aurait pas pour autant de résonance dans le monde d'un point de vue politique. En effet, il est légitime de se demander comment l'art peut être en mesure de réparer symboliquement l'Histoire ? Existe-t-il, dans le champ de l'art, une fonction symbolique de la réparation ?

Face à la complexité de cette idée de réparation, je me suis demandé dans un premier temps s'il était possible de réfléchir sur la question de la réparation de manière isolée de l'objet à réparer. Mais je me suis vite aperçue que les méthodes, les mécanismes et la logique de la réparation dépendent de l'objet à réparer. Ce qui veut dire que malgré l'usage d'un terme identique, les moyens sont différents. La fin diffère des moyens. Cette idée est évidente lorsqu'on passe d'une réparation à une autre, par exemple du droit à la chirurgie, les moyens et les outils diffèrent. Dans le champ de l'art, l'idée qu'un artiste puisse réparer l'Histoire est tout sauf claire. Par quel moyen l'artiste peut-il réparer le monde ? Cette question m'a amené à m'interroger sur la possibilité d'établir une relation de cause à effet entre une œuvre d'art et la réparation des maux psychiques causés par les blessures de l'Histoire. Comment l'expérience esthétique pourrait-elle être en mesure de participer à la réparation psychique et par conséquent à la réparation progressive de l'Histoire ? Ou, plus simplement, quelle est la relation entre l'art et la réparation ?

Dans un second temps, je me suis interrogée sur l'auteur de la réparation indépendamment du champ de l'art. Qui répare ? J'ai pensé à la religion, au politique et au droit. J'ai pensé, par exemple, que s'il s'agissait d'étudier la question de la réparation du

préjudice subi à l'époque coloniale, de l'esclavage dans le champ du droit, ce projet nécessiterait des compétences morales et juridiques afin de savoir s'il existe effectivement une réparation possible et sous quelle forme. Dans mon contexte de recherche en esthétique, il me semble que c'est l'art et la culture qui doivent être au centre de ma recherche sur ce sujet. On pourrait croire à première vue que, sous cet angle, la notion de réparation s'appauvrit en perdant sa dimension politique. En effet, comment poser la question de la réparation des grands traumatismes de l'Histoire sans résonance politique ? Cependant, cette réflexion me pousse à réaliser le potentiel politique de l'art et la manière dont certaines œuvres agissent comme des caisses de résonance dans la vie publique. Je pense toutefois que l'art peut ouvrir le débat sur des questions de société et faire réagir le politique. D'ailleurs, on parle d'artistes qui « utilisent l'art pour soutenir telle cause... ». Il semble plus évident d'exprimer des idées, des opinions politiques ou juste de soulever des problèmes à travers l'art. Mais comment ne pas parler d'instrumentalisation politique de l'art ? De propagande ? Quelle instrumentalisation est bonne, quelle autre est dévoyée ? À ce stade, si l'art est un instrument qui permet d'interroger les maux du monde, l'art consisterait en fait, à élaborer une critique du monde qui tend à le réparer. D'autre part, j'ai envie de rappeler que l'art est une notion large. Qu'est-ce qui est de l'art ? Qu'est-ce qui n'en est pas ? Qui est-ce qui décide d'élever des choses au rang d'œuvres d'art ? Dans la mesure où le concept d'art est discutable, on pourrait penser qu'il suffit de créer quelque chose et de croire que cette chose est artistique pour qu'il s'agisse d'art. Sans évoquer la question de la notoriété et du consensus culturels, l'art existe partout. Ainsi, il suffirait de s'autoproclamer artiste pour l'être. Mais la reconnaissance de l'artiste est déterminante pour la réception de son œuvre. Il semblerait alors que la réception de l'œuvre dépende d'un système et qu'en ce sens, l'émotion que permet l'expérience esthétique fait l'objet d'une étude attentive par les institutions artistiques. En ce



sens, l'émotion a une fonction sociale. Il convient de contrôler ce qui fera l'objet d'une éventuelle émotion.

Cette note me permet de rappeler qu'en matière d'esthétique, ce qui prévaut n'est pas démontrable sur le plan scientifique, cependant, se discute à travers notamment les logiques de l'argumentation. Je comprends ainsi qu'il n'est pas possible de prouver scientifiquement que l'art peut réparer le monde, mais qu'il est possible de chercher à le démontrer par le biais de l'argumentation. Par conséquent, les logiques de l'argumentation ne m'aideront pas à démontrer quoi que ce soit. Finalement, tenir un argumentaire clair permet tout simplement de se faire comprendre, il ne s'agit ni plus, ni moins, que la simple compréhension d'un discours. Enfin, ce rappel essentiel dans mes recherches va tout bonnement, m'aider à me souvenir tout au long de ce mémoire, qu'en matière d'art, seul le consensus culturel fait autorité. J'affirme donc qu'il ne s'agira pas de chercher le consensus culturel, mais simplement d'étayer un discours valable sur le plan de l'argumentation.

## Introduction

À la suite d'une remise au point sur l'objet de ce mémoire et de son rapport à la question de la réparation et des maux de l'Histoire, il convient désormais de mettre en place un plan. En effet, la question de ce mémoire se formule ainsi :

Comment l'art, c'est-à-dire les institutions culturelles et artistiques, traitent l'Autre ? Et comment l'Autre traite l'art, c'est-à-dire comment la création artistique peut être un outil de réparation des mémoires et de la perception de l'altérité pour les minorités ?

1. Aborder cette question ne peut se faire sans d'abord, définir les concepts qu'elle contient dans un premier temps. C'est pour cette raison que je souhaite réserver les premières parties de ce mémoire à la définition des concepts, de race et d'altérité. En s'appuyant sur la pensée de Claude Lévi-Strauss, il s'agira tout d'abord de démontrer que les notions de race et de culture ont en commun la question de l'altérité. Dans la mesure où il est possible d'avancer qu'il existe des races et des cultures différentes, la race et la culture sont des concepts connectés. En ce sens, on entend par altérité la question de l'Autre. Qui est l'autre ? Que faire de l'Autre ? Pourquoi parler de l'Autre, suscite qu'il y ait des « mêmes », c'est-à-dire un groupe homogène qui se distingue de l'Autre ?

2. Dans un second temps, on verra comment l'Europe en tant que centre culturelle et intellectuel du monde est l'ensemble géographique où se cristallise le statut de l'Autre. Sans entrer dans les détails de la crise migratoire et de la gestion de ses flux, il s'agira ici de tenter de définir l'Europe comme le fantasme d'un monde juste et éclairé. Dans la mesure où l'autre

vient d'ailleurs, comment fait-il pour s'intégrer à l'Europe ? Doit-il s'y intégrer ? Que fait-il de sa culture ? Il convient de questionner ce qui fait de lui un Autre, le fait d'être en Europe physiquement ? Ou bien, le fait de véhiculer avec lui, un ailleurs ? Quand est-il de l'artiste européen perçu comme un Autre ? Quel rôle joue la carte d'identité nationale dans l'identification de l'artiste ? Est-il un artiste français ou français d'origine (...) ? Dans quelle mesure l'origine est-elle déterminante dans le processus de création ? Comment les institutions artistiques se comportent-elles à l'égard de ces profils supposés hybrides ? Comment envisager la possibilité d'un racisme bienveillant envers les artistes racisés ?

3. Enfin, la dernière partie nous permettra d'entrer dans le nerf du sujet, soit le traitement de l'art par l'Autre. Comment envisager la création artistique comme un outil de réparation de la mémoire et de la perception de l'Autre ? Pour tenter de répondre à ces questions, j'ai choisi deux artistes qui me plaisent particulièrement, car ils sont pour moi typiquement des artistes réparateurs. Dans un premier temps, il s'agit en effet, de Kader Attia dont j'ai déjà évoqué le travail plus haut, et dans un second, il s'agira de Alice Zeniter, autrice du roman *L'art de perdre* paru en 2017. Comment réparent-ils ? Que réparent-ils ? Pourquoi réparent-ils ? Dans quelle mesure le médium artistique devient-il le support d'une réparation poétique, au sens grec du terme d'une création nouvelle du récit historique et de la mémoire ?

# I) QUI EST L'AUTRE ? RACE ET ALTÉRITÉ

---

## 1. La race

Ainsi, cette première partie consistera principalement à la définition du champ conceptuel de la race et de l'altérité. Je m'appuie ici essentiellement sur les théories sociologiques de Colette Guillaumin et de Christine Delphy qui ont chacune à leur façon traitées les questions de race et d'altérité. Ces deux chercheuses apportent l'essentiel permettant de répondre aux questions posées ici et que les éléments de réponse qu'elles apportent sont pertinents pour discuter du traitement de l'autre par les institutions culturelles et du traitement de l'art par l'autre comme outil de réparation de la mémoire et de la perception de l'autre.

Il est fondamental de revenir sur des termes difficiles à appréhender. Pourquoi les termes tels que *race*, *racisme* ou *racisation* sont-ils de plus en plus présents dans le paysage médiatique et universitaire ? Pourquoi avoir effacé le terme de *race* de la constitution en 2018 si ce concept semble être en mesure d'expliquer une éventuelle cause de nombreuses inégalités sociales ? Quel est le message symbolique de cette révision constitutionnelle ? A-t-elle suffi à effacer l'effet matériel de la race ?

Dans la mesure où ces termes sont déterminants pour comprendre l'écho qu'ils ont aujourd'hui, il faut revenir à une explication historique de la notion de race afin d'en éclairer l'usage et le sens. Dans son ouvrage *Le postcolonialisme*, l'historien Nicolas Bancel propose d'appréhender la construction de cette notion en deux temps. Premièrement, Bancel considère

que, dès le XV<sup>e</sup> siècle, la *race* devient en Europe le motif *sine qua non* de la domination coloniale et la source de la « domination épistémologique ». Il s'agit d'une construction sociale qui a permis selon Bancel, de « structurer le rapport aux 'Autres' des Occidentaux », qu'elles soient sociales, culturelles, économiques ou politiques. Bancel évoque une première *racialis*ation de l'Autre en Espagne. La croyance d'un sang pur permet l'invention de « frontières raciales » excluant notamment les Juifs et les Maures, (les maghrébins d'Afrique du Nord). Dans ce contexte, la *race* est une discrimination qui se fonde sur des éléments dits culturels (religions et idées) qui évolueront par la suite vers des éléments biologiques. Cette première démarcation par rapport aux critères culturels est déterminante dans le contexte des premières conquêtes, elle rend possible la colonisation dans la mesure où les autres religions sont perçues par l'Européen, comme obscurantistes. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les anthropologues, dont Buffon par exemple, cherchent à définir des critères biologiques aux différentes espèces humaines. Plusieurs théories naturalistes émergent et divisent les anthropologues. Les monogénistes comme Buffon, pensent que l'espèce humaine est issue d'une seule et même souche, tandis que les polygénistes comme Linné, pensent qu'il en existerait plusieurs. Dans les deux cas, la *race* est institutionnalisée. En tant que champ d'étude, la *race* introduit l'idée de sa dégénération et pose les prémices de la domination coloniale. On assiste ainsi à tout un tas d'études comme l'anthropométrie, c'est-à-dire la mesure du corps, et notamment à un « transfert limpide des concepts utilisés dans l'élevage des animaux (...) »<sup>4</sup>. Cette hiérarchisation engendre des préjugés déterminants pour la suite pour plusieurs raisons. D'abord, car la hiérarchisation est fondée sur une « légitimité scientifique » ce qui implique une forme d'incontestabilité des croyances sur l'Autre ancrées durablement dans les esprits, comme notamment, l'idée que les Noirs sont fainéants. La

---

<sup>4</sup> Nicolas Bancel, *Le postcolonialisme*, ed. Que sais-je?, Paris, 2019, p. 56

hiérarchisation des *races* dites scientifiques incite une colonisation *à priori* justifiée, mais reposant en réalité sur une conception factice et biaisée de l'Autre. Pour Roland Pfefferkorn, cette conception entraîne une représentation « opposant un monde *blanc*, supposé seul créateur d'historicité et projeté vers l'avenir, et des sociétés *non blanches*, tribales, ou du moins traditionnelles, imaginées comme figées dans la répétition de leur passé. »<sup>5</sup> Il faut noter que cette idée de répétition est fondamentalement opposée à la pensée historiciste, il y a d'un côté du globe, une sorte de boucle temporelle qui s'opère tandis qu'en Europe, le temps se dirige vers le futur, vers le progrès. Déconstruire cette pensée est aujourd'hui un projet central pour certains historiens comme notamment Chakrabarty Dipesh, sur lequel nous reviendrons. Le projet de la pensée décoloniale consiste à mettre en lumière l'idéologie raciste héritée de l'époque coloniale. Tout l'enjeu de leur entreprise reposerait sur l'idée que cette conception racisante de l'Autre serait toujours opérante dans l'ensemble des rapports sociaux. C'est dans cette perspective, qu'il semble fort pertinent de penser ce courant de pensée comme une forme de réparation pratique du monde dans ses rapports humains. Ce qui laisserait entendre que la réparation est un processus auquel plusieurs sphères participeraient simultanément, celle de la création artistique, mais aussi, de l'effort théorique des sciences sociales. Par conséquent, la réparation ne serait possible que par le biais de plusieurs voies, de plusieurs moyens. Avant de discuter de cette question, il est essentiel de compléter notre compréhension de la notion de race.

---

<sup>5</sup> R. Pfefferkorn, « Rapports de racisation, de classe, de sexe... », *Migrations Société*, 2011/1 (N° 133), p. 193-208.

## Approche sociologique de l'idéologie de la race avec Colette Guillaumin

« Chaque groupe humain disposant de pouvoir se considère, ethnocentrisme bien connu, comme le prototype de l'humain ou même comme l'humain en soi »<sup>6</sup>

Dans cette partie, il s'agit d'aller plus loin sur la notion de race telle que la sociologue française Guillaumin l'a mise en lumière dans son ouvrage *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Publié en 1972, cet ouvrage entend revenir sur la généalogie de la notion de race et de l'évolution de son sens au cours de l'histoire, des grandes explorations, aux conquêtes et empires coloniaux, jusqu'au mouvement des décolonisations. Dans un contexte proche des décolonisations des années 1960, cet ouvrage intervient en réponse à une insuffisance réflexive de la part des sciences sociales sur la race pour la sociologue :

« Il est donc urgent de donner une perspective sociologique à ce qui est habituellement abordé comme un phénomène biologique ayant des conséquences sociologiques (ou bien comme la négation de cette 'réalité biologique', ce qui est identique puisque c'est situer le problème au même niveau de réalité. »<sup>7</sup>

Pour Guillaumin, la race pose un problème dans la mesure où il n'existe pas de race du point de vue biologique. Ici, la sociologue souligne le paradoxe qu'implique la notion de race dans le monde de la recherche. En effet, si la race n'existe pas d'un point de vue biologique pourquoi la sociologie observe-t-elle le contraire sur le plan social ? Il s'agirait donc de faire la sociologie de la race afin de démontrer que le racisme précède les *races*. Par ailleurs, il est essentiel de noter que pour comprendre l'étude de la sociologue, il faut partir du postulat que

---

<sup>6</sup> Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, ed. Mouton, Paris, La Haye, 1972, p.6

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 2

certaines concepts psychanalytiques sont opérants et actifs dans le monde social tels que la conscience, ou encore le déni collectif. En effet, pour la sociologue, l'expérience de l'altérité a un impact dans l'esprit du temps et de la société, elle marque les rapports sociaux et la mémoire collective. Déterminant dans la genèse de l'idéologie raciste, l'altérité est un phénomène social qui permet de désigner quelque chose de différent de soi, pour Guillaumin « la notion d' « altérité » désigne en fait deux phénomènes. Dans un cas elle désigne une relation, dans l'autre le *caractère d'un objet autre*. »<sup>8</sup> Dans un sens, on parle d'une relation d'altérité, cela suppose que deux personnes ou deux groupes se distinguent par des critères abstraits ou matériels. Dans le deuxième sens, il s'agit de désigner un objet qui présente des différences par opposition à un objet qui est « même », c'est-à-dire, appartenant par exemple, à une majorité. Dans cette perspective, il convient de noter que le majoritaire exerce une domination sur le minoritaire que la sociologue qualifie d'oppression. De plus, il faut noter le caractère « interchangeable » de ces groupes opprimés, « l'oppression - est accompagnée d'une idéologie qui peut s'enraciner dans des groupes interchangeables (...) Ce qu'étaient au XVII<sup>e</sup> siècle les paysans, les ouvriers le sont devenus au XIX<sup>e</sup> siècle, pour être remplacés dans le cours du XX<sup>e</sup> par les Nord-Africains. »<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 7



## Observation d'un premier glissement sémantique de la notion de race

La notion de race telle que nous la connaissons aujourd'hui n'a pas toujours été instigatrice de haine et d'agressivité. En effet, Guillaumin estime qu'avant le XIX<sup>e</sup> siècle, la race n'était pas centrale et encore moins une obsession.

On voit dans l'exégèse de la sociologue des écrits des explorateurs français et italien, Bougainville et Pigafetta que ces derniers n'étaient pas spécialement obsédés par la race et que par ailleurs, ce mot était utilisé pour situer l'origine ethnique, et non pas l'idée d'un caractère inférieur. Bougainville parlait par exemple de « cultivateurs esclaves nègres » et non pas « de nègres esclaves qui cultivent ». Cette locution est éloquente dans la mesure où l'on peut voir dans l'ordre d'identification de l'individu que la race, c'est-à-dire ici, « nègre » n'est placé qu'après le métier « cultivateur ». Ce qui semble vouloir dire que, spontanément, le métier occupait une place plus importante que la race. Par ailleurs, il est pertinent de se demander si cet ordre d'identification est conscient ou inconscient. Car dans une moindre mesure, si l'on considère que Bougainville n'était pas conscient de cet ordre d'idée dans son processus d'écriture, on peut dire qu'il s'agit en effet, d'un élément inconscient. Cette mise en lumière de l'inconscient est révélatrice du traitement de l'Autre par le « même ».

Dans cette perspective, on peut dire que la race n'occupait pas une place prioritaire dans la perception de l'Autre. De plus, la race n'avait pas le même sens qu'après le XIX<sup>e</sup>, « le terme 'race' lui-même acquiert le sens de groupe humain en quittant le sens plus étroit de lignée. »<sup>10</sup> Dans ce sens, on apprend que, dans un premier temps, la race désignait en tout

---

<sup>10</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 19.

premier lieu la lignée, au sens héréditaire du terme. Ce qui veut dire que la notion de lignée faisait directement référence à la descendance directe d'une personne. De plus, le sens de lignée n'a pas de connotation biologique, il est en fait, plus chargé d'un sens juridique. Dans un deuxième temps, la race entend désigner progressivement un groupe humain n'appartenant donc plus à une même lignée de descendance. Guillaumin, remarque que dès le XIX<sup>e</sup> siècle, certaines idées évoluent vers des sens différents comme le mot sémitique (1836) faisant d'abord référence à la langue (les langues sémites), « sémite » (1845) à la race et « sémitisme » (1862) qui est « le mot de la 'racialisation' d'une race. » On assiste ici au fameux glissement sémantique qui fonde d'abord les discriminations sur des éléments culturels, puis biologiques. Par ailleurs, Guillaumin ajoute que « les études sur l'hérédité fondent la forme actuelle du racisme. »<sup>11</sup> Nous verrons plus tard cette idée de racisme héréditaire en lien avec la question des castes.

Ce premier tournant dans la terminaison des termes est décisif, car il permet d'une part un glissement sémantique de la notion de race, mais il entraîne aussi la *racialisation* d'un groupe humain, c'est-à-dire sa *biologisation*, « L'apparition de la causalité biologique marque la pensée sociale et psychologique du XIX<sup>e</sup> siècle. Les sociétés sont différentes avait remarqué le XVIII<sup>e</sup> siècle, parce qu'elles sont déterminées biologiquement répondra le XIX<sup>e</sup>. »<sup>12</sup> Ce glissement épistémologique dans le domaine du savoir entraîne pour la sociologie une conséquence « irréversible » dans le rapport à l'Autre. Désormais, la colonisation n'a plus le même motif, la mission civilisatrice qui tend à intégrer le reste des hommes dans l'humanité. Dans la mesure où les sociétés sont fermées sur elles-mêmes du fait

---

<sup>11</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> *Ibid.* p 25

de leur race irréversible, leur intégration au reste de l'humanité n'est plus possible. C'est pour Guillaumin, « un facteur nouveau : celui de l'irréversibilité (...) La rigidité des appartenances de groupe, fatalité biologique, est maintenant inamovible, 'intouchable'. »<sup>13</sup>

Racialisation de l'« Autre », un héritage indélébile

« (...) ni nom de peuples, ni nom de batailles, ni nom de personnes (...) Car bien que cette colonisation soit celle du vide, du rien, elle sera pourtant justifiée de s'exercer (...) L'inconscient, aveugle, appelle à son secours la bonne conscience qui rationalise. »<sup>14</sup>

Le XIX<sup>e</sup> siècle marque un tournant que nous avons vu plus haut, celui de « la fatalité biologique » qui s'accompagne de l'absence de l'Autre. Finalement, l'idéologie raciste va obstruer tout ce qui ne fait pas parti du « même ». Pour Guillaumin, le silence dans lequel se déroule la colonisation est « caractéristique », « ce silence se manifeste par la minimisation des faits coloniaux ; elle prend deux visages : celui de l'individualisation de l'aventure coloniale elle-même et celui de l'absence presque totale de l'autre. »<sup>15</sup> Ainsi, cette conquête d'un espace géographique – qui s'apparente bien souvent à un simple voyage lointain – aura rendu l'Autre visible uniquement par le registre de l'imagination et du fantasme, ce que le critique littéraire Edward Saïd mettra en lumière dès 1978 dans son ouvrage *L'Orientalisme*. Cette conquête s'inscrit ainsi dans une logique de confiscation de la parole de l'Autre. En ce sens, l'oppression de l'Autre est rendue possible à cause de son absence, « l'inexistence de l'autre réel, barré par son masque (antisémitisme par exemple) ou son absence (colonisation),

---

<sup>13</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 31

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 30

est l'un des fondements de la conduite raciste. Et de poursuivre, « le gouffre de son absence est comblé par les productions imaginaires du majoritaire »<sup>16</sup>. En effet, Guillaumin entend par imaginaire le moteur d'agissement inconscients. Ces actes motivés et produits dans et par l'inconscient ont pour Freud une forte résonance, bien plus importante que lorsqu'il s'agit d'actes conscients, c'est ce qu'il appelle « une action plastique intense ». La répercussion d'actes inconscients est pour Guillaumin ce que « nous vivons actuellement, ils en sont les conséquences directes. »<sup>17</sup> Par ailleurs, il est important de noter le glissement idéologique qui s'opère à l'issue du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, la sociologue considère que nous passons « d'une causalité externe à l'homme à une causalité interne à l'homme. » Pour schématiser, on peut dire que la cause externe se situait dans les idées et la différence culturelle et que, la cause interne devient biologique et déterminante, c'est le moment de la « radicalisation de la différence »<sup>18</sup>.

Il n'existe pas de définition de la race dans la mesure où, pour Guillaumin le terme de race est posé « de toute évidence » dans les premiers ouvrages théoriques sur le racisme comme notamment *L'essai sur l'inégalité des races humaines* d'Arthur Gobineau. Peut-on dire de cet ouvrage qu'il contribue à faire du racisme une doctrine ? Dans la mesure où la doctrine tire son fondement de l'affirmation comme vrai des principes qu'elle avance, peut-on dire qu'il y ait une relation entre le racisme et le réel ? Pour Guillaumin, « le racisme n'entretient aucun rapport avec la réalité des faits, il ne relève ni de la véracité ni de la fausseté des faits dont il tire nourriture. Car ce ne sont pas les faits réels qui le commandent

---

<sup>16</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 43.

<sup>17</sup> *Ibid* p. 45

<sup>18</sup> *Ibid* p. 45

mais bien l'univers imaginaire dont les existences peuvent s'enraciner dans la vérité au bien que dans l'erreur. »<sup>19</sup> Dans cette perspective, les choses se compliquent, que veut dire race ? Dans quelle mesure le racisme n'entretient aucun rapport avec la réalité des faits ?

Comme nous l'avons vu, Guillaumin retrace de manière très claire l'usage de la notion de race, « simple lignage jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle prendra avec Buffon le sens moderne de 'groupe humain' »<sup>20</sup>. Mais dans ce contexte, un problème se pose à nous, comment définir la race et le racisme ? Pourquoi le sens d'usage de la race semble précéder son sens étymologique ? « La race désigne dans son sens scientifique strict, celui de l'anthropologie physique, un certain nombre de traits physiques qui différencient statistiquement les groupes humains. »<sup>21</sup> Dans ce contexte, on peut comprendre que le poids de la pensée sociale empêche de poser une définition de la race. Cette idée semble logique lorsqu'on voit que la race est posée de toute évidence dans les ouvrages de l'époque et qu'elle fait l'objet de longs débats jusqu'aujourd'hui. En ce sens, on peut se demander si la race n'est pas un terme générique qui recouvre deux catégories de pensées, culturelle et biologique, « catégories somatiques et culturelles sont fondues en une seule désignation de la race », nous dit Guillaumin<sup>22</sup>, ce qui laisse penser que la charge sociale de la notion de race entraîne une forte porosité entre nature et culture. Toutefois, dans cette confusion entre culture et nature, c'est la conception naturaliste qui l'emporte sur la culturaliste. Une telle confusion n'est possible pour Guillaumin que par « la puissance de l'impact biologisant sur notre pensée

---

<sup>19</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 46.

<sup>20</sup> *Ibid* p. 55

<sup>21</sup> *Ibid.* p 58

<sup>22</sup> *Ibid.* p 58

sociale. »<sup>23</sup>. Confusion qui par ailleurs, contamine aussi le terme d'ethnie dans la mesure où il n'échappe pas au sens biologique. Mais pourquoi notre pensée est-elle attachée à l'idée d'une différence biologique ? Pour expliquer cet attachement, il est inévitable de faire référence à une sorte d'inconscient collectif, c'est-à-dire, à l'ignorance des actes commis dans le passé. Pour Guillaumin, « Si on remarque, chez les chercheurs dont l'honnêteté intellectuelle est hors de doute, une forme de pensée qui amalgame la causalité physique et la causalité mentale, c'est-à-dire une forme résolument raciste, ce n'est pas même, pensons-nous, un défaut de la vigilance intellectuel mais la *surgence* d'une organisation mentale inconsciente de la saisie de l'Autre qui est celle de même de notre société. »<sup>24</sup> Guillaumin emploie le terme de *surgence* pour parler de réapparition de quelque chose d'ancien enfoui de manière souterraine. Dans cette perspective, il est intéressant de penser l'opposition entre l'obscurité de l'inconscient et les lumières de la conscience. Comment la lumière a pu avoir lieu dans l'obscurité de l'inconscient ? Par ailleurs, il convient de nuancer notre propos en rappelant que la pensée biologisante n'est pas le seul fait de la société occidentale. En effet, cette « saisie de l'autre » par les moyens d'une « organisation mentale inconsciente » est pour Guillaumin, « un trait profond de notre culture auquel nul d'entre nous n'échappe. »<sup>25</sup> Certes, lorsque la sociologue parle de « notre culture », elle fait référence à l'Occident, mais on peut penser que cette « règle » est aussi valable pour le reste du monde. Si on peut penser la pensée biologisante comme un trait caractéristique de la nature humaine, il est bon de rappeler la dimension ambivalente des formes de colonisations. Pour le chercheur Jean François Bayart, il est essentiel de penser le fait colonial en profondeur et de se demander, qu'est-ce que la

---

<sup>23</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 58.

<sup>24</sup> *Ibid.* p 60

<sup>25</sup> *Ibid.* p 60

colonisation ? Parvenir à définir de quoi il s'agit permet d'interroger des événements historiques comme les Empires Ottomans et Turcs comme des potentiels faits coloniaux à ne pas négliger pour penser le fait colonial, « l'occultation de l'expérience ottomane, par exemple, prive les *postcolonial studies* de questions intéressantes. »<sup>26</sup> Si la pensée biologisante motive la colonisation, qu'en est-il, par exemple, des *white colonies* ? Dans cette mesure où cette « *surgence* de l'Histoire » des rapports de dominations et des oppressions nous concerne tous, il est intéressant d'évoquer la question des racismes intercommunautaires. En effet, prenons par exemple, le racisme entre Noirs et Arabes, notamment documenté dans les situations de participation des Arabes à la traite négrière dans le contexte du commerce triangulaire. Aujourd'hui, la traite humaine moderne dans les pays arabes comme la Lybie rappelle fortement cette époque. Cette hiérarchisation raciste de la domination montre aussi que la colonisation est un fait complexe, tel que le rappelle Bayart, « elle bénéficia de la collaboration de nombre de ses sujets, une collaboration qu'il est politiquement légitime, mais historiquement anachronique, de réduire à une trahison ou à une aliénation. »<sup>27</sup> Par ailleurs, cette idée de collaboration montre aussi que la pensée biologisante n'est pas le monopole de l'Occident et des « Blancs » et que le racisé est à mesure variable, il est désigné par le « puissant » ou le majoritaire à un moment donné. En ce sens, on peut se demander si le racisme n'est pas un héritage culturel européen, mais le motif d'un système de domination universel entre groupes humains. Pour la sociologue, « (...) La causalité raciale 'n'avait aucun sens' : soit que la race n'existe pas au sens que lui donne la croyance commune, soit que les divisions raciales ne recouvrent pas les divisions culturelles. »<sup>28</sup> Si les

---

<sup>26</sup> Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*, ed. Khartala, Paris, 2010, p. 49

<sup>27</sup> JF. Bayart, *op. cit.*, p. 52.

<sup>28</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 63.

racas sont imaginaires, pourquoi posent-elles problème ? Pourquoi l'imagination peut avoir tant d'impact sur le monde (colonisation, génocide, apartheid...) ? « (...) races imaginaires comme races réelles jouent le même rôle dans le processus social et sont donc identiques eu égard à ce fonctionnement : le problème sociologique est précisément là, nous dit Guillaumin »<sup>29</sup> Comment déconstruire ce processus ? Pourquoi le réel et l'imaginaire sont-ils tous les deux les ouvriers du processus social ? S'agit-il de déconstruire la race comme une réalité scientifique et de construire une théorie sociologique de la race ?

« La biologisation de la perception, dès qu'elle est associée à la perception de la différence sociale, forme le nœud de l'organisation raciste. »<sup>30</sup> Le phénomène du racisme, du point de vue social et de l'expérience de l'Autre au sens esthétique du terme, de perception et d'expérience, est entremêlé à une pensée « classante » au sens de classe sociale. « La race est bien présente dans le racisme, elle y est bien 'vraie' et il n'y a même qu'elle, mais c'est une vérité imaginaire et non concrète, cette race imaginaire est une garantie supposée matérielle à une différence ressentie. »<sup>31</sup> Ici, on peut comprendre que la race est une sorte de garantie matérielle qui fonde la différence de l'Autre et par conséquent son traitement. En ce sens, on peut aisément penser que cette différence existe notamment dans les rapports sociaux, qu'ils soient économiques ou culturels.

Qu'est-ce que le racisme ? Peut-on être raciste en ayant un ami racisé ? C'est la question que pose Guillaumin lorsqu'elle explique qu'être raciste ne consiste pas forcément à exclure

---

<sup>29</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 63.

<sup>30</sup> *Ibid.* p 67

<sup>31</sup> *Ibid.* p 67



le racisé, et que ce racisme peut prendre la forme d'une admiration pour l'Autre. Dans quelle mesure le racisme pose la question morale du bien et du mal ? L'idée qu'on peut être raciste et avoir des amis noirs laisse penser qu'il est possible d'être « éthiquement raciste », cela sous-entendrait qu'il est possible de comprendre le racisme autrement que comme quelque chose de mal. Comment envisager une telle question, sommes-nous libres d'être raciste ? On peut très bien penser qu'il s'agit ici de questions maladroites, toutefois, elles sont des interrogations fondées dans la mesure où elles permettent de délimiter le champ conceptuel du racisme. Pour Guillaumin, est raciste celui qui contribue à marquer la différence comme objet de domination. Dans cette perspective, il suffit de savoir s'il est possible d'en faire autant dans ses relations sociales quotidiennes. Mais s'il est possible de contribuer à marquer cette différence comme un objet de domination avec ses amis noirs comment l'identifier ? En effet, il faut bien comprendre le concept de différence dans cette perspective, car c'est « sa différence qui fait de lui un dominé » mais sa différence ne le prive pas d'expérimenter des formes affectives qui elles-mêmes contribuent à préserver la domination exercée sur l'Autre.

Le fait que le racisme puisse prendre des formes affectives et admiratives sans perdre la nature de son existence, « la domination », n'est pas une chose invisible. Dans ce contexte, il apparaît intéressant de citer l'exemple du scandale de Pépita<sup>32</sup>. Animé par Patrice Laffont et assisté par une hôtesse de plateau Pépita, l'émission Pyramide est une émission de divertissement diffusée par France 2 dans les années 1990 et 2000. Dans les séquences qui ont été diffusées par l'émission Quotidien, on voit Pépita, animatrice noire, faire l'objet

---

<sup>32</sup> Scandale médiatique qui a eu lieu en mars 2021 suite à la diffusion de séquences de l'émission Pyramide par Quotidien appartenant par ailleurs, à la même chaîne de télévision.

d'agressions racistes et sexistes à plusieurs reprises dans l'indifférence générale. Par exemple, lorsqu'une participante lui adresse une carte postale sur laquelle figure un singe et lui dit qu'il s'agit d'elle, Pépita ne semble pas spécialement choquée par ces propos. La rediffusion récente de ces images a connu une forte résonance dans le paysage médiatique et de vives critiques. Pour certains activistes, il est fondamental de préciser que cette polémique a été orchestrée par des blancs et qu'elle entraîne une opposition au sein de la communauté noire, celle d'une figure noire allant à l'encontre des antiracistes noirs<sup>33</sup>. En effet, aujourd'hui âgée de 48 ans, Pépita, a répondu elle-même, ne pas s'être sentie agressée. De plus, elle confira lors d'une interview télévisée, être reconnaissante envers ses anciens employeurs. Dans cette perspective, la rédaction du Quotidien n'est pas la première à diffuser des images d'injures racistes, il s'agit même d'une pratique répandue pour de mauvaises raisons, appelée *dominant porn*. Le *dominant porn* est un concept selon lequel il existe un plaisir à voir des personnes noires souffrir et que la représentation des Noirs dans les produits culturels met souvent en avant la souffrance du noir comme quelque chose de banal, il n'est d'ailleurs pas rare de voir dans des films d'action ou d'horreur, le personnage noir mourir le premier dans des circonstances atroces. Cette banalisation de la souffrance des noirs entraîne un détachement du « nous » et par conséquent une déshumanisation de la figure du Noir. Par ailleurs, on voit à travers cet exemple, toute l'ambivalence du caractère affectif et amical que peut prendre le racisme. Il n'est pas « méchant » dans la mesure où il est affectif. C'est d'ailleurs cet état d'esprit qui pousse des racistes eux-mêmes à minimiser le racisme. En effet, tout se passe comme s'il n'avait pas conscience de la nature dominatrice du racisme en tant que tel, et que, minimiser participe de cette domination. Dans le cas de Pépita, et plus largement dans une certaine culture occidentale, on voit bien que ce racisme est moralement « acceptable » et

« valable ». Il aura été possible d'être publiquement raciste sans que cela ne soit perçu comme une attitude condamnable, et même par la personne visée elle-même. Par ailleurs, on voit aussi dans cet exemple une matérialisation de cet imaginaire mentale organisant le racisme, Pépita n'est pas mise en avant pour son identité racisée, c'est-à-dire son « africanité », mais pour ce que son « africanité » véhicule dans l'inconscient collectif. Ce procédé par lequel la perception de l'Autre n'est saisie que par l'intervention de l'inconscient n'est possible que dans la mesure où il existerait des personnes non-racisées. Comment identifie-t-on une personne racisée autrement que par le vecteur physique ?

En effet, « Quel moyen permet de faire la différence souhaitée un blason identifiable, sinon le signe physique, la 'marque' ? » Pour Guillaumin cette idée de marque est active dans le processus de perception de l'Autre. Elle entend par « marque » « les signes matériels, physiques inscrits sur leur propre corps. » En ce sens, le raciste assigne une marque à l'Autre qu'il ne s'assigne pas personnellement. Le marquage de l'Autre n'allant que dans un sens, fait peser le rapport de force dans le sens du raciste et l'emporte dans l'inconscient collectif. En parallèle, on peut se demander pourquoi Pépita n'a pas réagi à ces injures ? Peut-être aurait-elle choisi de se soumettre à ce rapport de force ? Peut-on lutter contre le racisme par la passivité ? On peut se demander si cette passivité ou ce déni, n'est pas tout simplement le résultat de la transaction avec le statut social de célébrité. Mais une amélioration de la position sociale ou une compensation financière sont-elles moralement suffisantes pour compenser le racisme ? N'existe-t-il pas dans le domaine culturel, et commercial, une exploitation capitaliste de la différence physique, de la « marque » ? Il ne s'agit nullement de justifier des agressions racistes, mais de s'interroger sur le fonctionnement d'une exploitation économique de l'altérité dans le champ culturel avec l'assentiment de la victime concernée.

S'agit-il de représentation des minorités, ou bien d'exploitation le sujet racisé comme produit culturel ?

« La race prend son sens de ce qui n'est pas racisé. La signifiante de la notion de race pour ceux qui sont racisés n'apparaît qu'à la lumière du système de signification propre aux dominants. »<sup>34</sup> Dans cette perspective, le dominant, impose et définit la différence de l'Autre : tout ce qui n'est pas comme lui est racisé. Le dominant est ici compris au sens de « majorité », cette majorité est racisante et la minorité racisée. Guillaumin souligne la marque comme un élément « indélébile », c'est une chose que nous ne pouvons pas changer, comme la couleur de la peau ou l'apparence physique générale prise au sens anthropologique, c'est le « signe non changeable. »<sup>35</sup> Ce signe est à la fois l'instrument de la délimitation entre majorité et minorité, mais aussi « un signe de sécurité en ce qui est un signe de permanence. »<sup>36</sup> En ce sens, on pourrait en déduire que cette sécurité implique l'idée d'une domination éternelle de l'Autre par la majorité. Selon Guillaumin, il existerait des formes positives et des formes négatives dans l'idéologie raciste. Cette idée renvoie à la question morale du racisme : peut-il parfois être positif ? En effet, la forme négative du racisme renvoie à l'ensemble des manifestations obscures de la pensée biologisante comme l'hostilité et l'agressivité. La forme positive fait référence au « sentiment admiratif et à la fascination ». Cette coexistence des valeurs du bien et du mal sont de la même nature dans ce contexte. Il n'existerait donc pas de bon racisme dans la mesure où « le racisme est défini en ce qu'il s'applique à l'étranger, l'étrange, l'autre, l'hétérogène, en opposition à l'homogène, l'habituel, le moi. Laudation ou

---

<sup>34</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 63.

<sup>35</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 77.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 77

mépris, admiration ou persécution sont les deux faces de la même médaille. »<sup>37</sup> Dans cette perspective, on comprend qu'il existe un brouillage des valeurs morales ; qu'il soit négatif ou positif, le racisme reste un système de domination. Mais dans ce cas, comment se comporter vis-à-vis d'une culture étrangère ? Comment s'assurer de ne pas agir en fonction de ce système de domination qui renvoie l'Autre à sa différence ? Comment jauger son admiration pour une culture étrangère ? Comment sortir du racisme s'il est posé comme un trait de notre culture ?

Les réflexions précédentes sur la nature du racisme et son rapport à la morale, permettent de poser la question suivante : comment déconstruire la conduite raciste ? Comment l'essentialisation de l'Autre conduit-elle au racisme ? Pour la sociologue, « la croyance en l'hétérogénéité de l'autre (...) tend à conserver la différence de l'autre en tant que groupe niant la surgence de l'individu au sein de ce groupe. »<sup>38</sup> Ici, la négation de l'Autre au sein du groupe est constitutive de l'expérience vécue par Pépita, elle n'est pas perçue comme un membre naturel du groupe auquel elle appartient, mais est renvoyée à un ailleurs, c'est-à-dire à l'appartenance d'un autre groupe. Mais, dans la mesure où cette croyance en l'hétérogénéité absolue de l'Autre est de l'ordre de l'imaginaire, on peut se demander si, sur le plan de la réalité, Pépita fait effectivement partie du groupe. Dans cette perspective, on affirmerait donc qu'il n'existe pas de problème. Mais cela reviendrait à nier les effets de l'imaginaire dans les rapports sociaux et par conséquent, à ignorer la relation dominant/dominé dans leur dimension concrète. En effet, on entend par forme paroxystique du racisme, le meurtre, dans la mesure où les formes dites « moins graves » comme les agressions racistes

---

<sup>37</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 79.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 79

les plus répandues et le racisme affectueux, ne sont pas suffisamment prises au sérieux. Pour Guillaumin, « on reconnaît le racisme pour tel lorsqu'il devient meurtre (...) de l'opinion justifiable à l'acte sans retour. »<sup>39</sup> En effet, « à trop vouloir négliger l'organisation mentale qui sous-tend les manifestations matérielles du racisme on a maintenu la scotomisation de l'acte raciste. »<sup>40</sup> Par scotomisation, il faut comprendre le « rejet dans l'inconscient et hors du champ de la conscience une réalité pénible », ce phénomène s'apparente au déni de la réalité.

Le passage à l'acte est un moment charnière pour Guillaumin. C'est le moment où l'idéologie raciste se donne à voir, le meurtre en est son vrai sens, « l'idéologie de la différence biologique » a su prouver son danger avec notamment le génocide nazi. Dans ce contexte, la conscience européenne aura changé de paradigme à l'égard de l'antisémitisme dès la fin de la Seconde Guerre mondiale. Ce qui pour Guillaumin n'aura pas d'équivalent concernant les décolonisations, « si l'antisémitisme est un mécanisme interne géographiquement, la colonisation, est une réalité lointaine, extérieure, ce qui rend la violence exercée contre l'autre éliminante symboliquement (...) »<sup>41</sup> En effet, l'absence de « contact concret » avec cette violence ne semble pas attirer la même attention, « la violence est assourdie par la distance, qu'elle soit matérielle ou culturelle. »<sup>42</sup> Ainsi, « l'entrée dans la conscience occidentale » n'aura pas été la connaissance de cette violence selon Guillaumin mais la « lutte pour imposer leur existence »<sup>43</sup> De plus, la lutte contre le colonialisme est un fait plus ancien que les décolonisations, elle prend racine dès le début des grandes conquêtes

---

<sup>39</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 101.

<sup>40</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 101.

<sup>41</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 102.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 102

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 102

de manière sporadique et discontinue jusque-là concrétisation du mouvement de décolonisation dans l'Entre-deux-guerres. C'est un point intéressant dans la mesure où seules les décolonisations sont connues du grand public. Si on considère la lutte comme une prise de parole, elle aura toujours existé, mais le son qui en émane ne semblait pas avoir suffisamment de volume pour faire « raisonner la conscience de l'Europe ». Le mouvement des décolonisations permet ce qu'appelle Guillaumin, « l'irruption du minoritaire dans la conscience majoritaire (...), son existence oppose une résistance nouvelle aux constructions imaginaires qui seules le définissaient jusque-là dans l'esprit du majoritaire. »<sup>44</sup> Dans cette perspective, le majoritaire se retrouve face à de nouveaux dilemmes contraignants, car comme le précise la sociologue, avant que le minoritaire ne soit dans un fait nouveau de « prise de réalité », le majoritaire avait le choix entre deux options « tuer ou bien dévorer, c'est-à-dire assimiler. »<sup>45</sup>

Sur la question de l'assimilation au lendemain des décolonisations

Dans ce contexte colonial, l'assimilation recouvre un sens particulièrement raciste dans la mesure où elle s'appuie sur les configurations de catégorisations raciales. « Mais l'existence même d'un tri entre les assimilations 'possibles' ou 'impossibles' signifie que l'assimilation est en fait un aspect du maintien des catégories racisées. »<sup>46</sup> Cette notion d'assimilation est opérante dès l'époque coloniale et continue de faire débat à l'heure actuelle avec notamment le projet de loi du gouvernement français sur le séparatisme. Cette question

---

<sup>44</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 106.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 106

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 106

de l'assimilation est problématique dans la mesure où elle implique l'idée de « tri ». Trier aurait donc une fonction dans le processus de décision politique, mais quelle est la différence avec le projet d'assimilation coloniale ? « Ces questions sont des questions de majorité et que tout se joue encore sur une absence fondamentale de l'autre. »<sup>47</sup> Il est intéressant de voir que le caractère fondateur de la colonisation, c'est-à-dire celui du déni de l'Autre, du refus de son existence, et par conséquent de son absence est un facteur toujours opérationnel dans le processus de décisionnel politique.

Enfin, ces remarques laissent penser qu'il existerait une sorte de lexique spécial pour décrire la condition des minorités « anciennement » colonisées. Parmi les mots de ce lexique, on retient le plus récurrent, « absence », qui tend vers des termes tels que le silence ou la discrétion que nous discuterons plus tard. Pour revenir à l'exemple sur la loi contre le séparatisme, examinée sous cette législature, on voit que l'absence de l'Autre est une dimension toujours opérante dans la prise de décision politique, dans la mesure où il n'existe que peu de représentation des principaux concernés au Parlement. Dans cette perspective coloniale, le statut d'existant tel que l'entend Guillaumin, fait l'objet d'une domination pour le pouvoir, « non seulement le statut d'existant est ainsi lié indissolublement au pouvoir de fait et lui est soumis, mais plus encore ; c'est celui qui parle qui distribue l'existence ; l'existence des groupes et des individus est ordonnée, dans un contexte culturel donné, à l'organisation sémantique.»<sup>48</sup> Cette organisation sémantique renvoie forcément à la domination épistémologique occidentale, dans la mesure où la vocation universelle de la tradition philosophique européenne semble s'arrêter à l'entrée des pays colonisés. En effet, la

---

<sup>47</sup> C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 107.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 107



différence de traitement du colonisé et de l'Européen par le pouvoir montre clairement que les droits universels de l'homme ne sont pas systématiquement universel. Par ailleurs, les valeurs universalistes comme le progrès et le développement font l'objet d'une critique très pertinente par l'historien Dipesh Chakrabarty. C'est notamment ce que nous verrons plus loin dans sa critique de l'historicisme. Dans quelle mesure l'existence de l'ancien colonisé est-elle prédéterminée ? Existe-t-il un lien entre la classe et la race ? Comment les mécanismes de la race et de la classe s'articulent entre-elles ?

Eclairage sociologique, race et classe

Les sociologues Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron mettent en relief dans *Les héritiers, les étudiants et la culture* la différence de facilité d'accès à la culture chez les étudiants. Cette étude montre également que la provenance de la classe sociale joue un rôle dans la prédisposition à la connaissance et la culture et que, ces prédispositions dépendent justement de la classe sociale d'où on est issu et que nous ne choisissons pas. Les sociologues nous rappellent au début de leur études portant sur le devenir scolaire des élèves que :

« L'expérience de l'avenir scolaire ne peut être la même pour un fils de cadre supérieur qui, ayant *plus d'une chance sur deux* d'aller en faculté, rencontre nécessairement autour de lui, et même dans sa famille, les études supérieures comme un destin banal et quotidien, et pour le fils d'ouvrier qui ayant *moins de deux chances sur cent* d'y accéder, ne connaît les études et les étudiants que par personnes ou par milieux interposés. »<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, ed. Les éditions de minuit, 1964, Paris, p.12.

Issus de leur étude sociologique sur un groupe d'étudiants en lettres, *Les héritiers* met en lumière la différence d'égalité des chances entre l'enfant de cadre et celui d'un ouvrier. Toutefois, il est utile de signaler que cette étude sociologique se concentre principalement sur un groupe d'étudiants en lettres et qu'il me paraît fort probable que ce dernier soit exempt d'élèves racisés. En effet, d'un point de vue historique, la chronologie des faits ne permet pas de dire qu'il existait dans ce groupe des individus racisés issus de l'immigration postcoloniale. Si l'on en croit les dires de la sociologue française Christine Delphy, l'immigration de travail qui avait lieu avant la décolonisation était organisée pour que l'homme ouvrier originaire de l'Empire colonial quitte la métropole quand il ne travaillait plus. Par conséquent, sachant que l'étude est réalisée en 1964 et que la première génération issue de l'immigration née en métropole est apparue dans les années 1970, il semble, en effet, peu probable que ces mêmes ouvriers immigrés aient pu avoir des enfants qui soient scolarisés en France à ce moment. Par soucis de précision, je tiens à signaler que j'ai bien conscience de l'histoire plus complexe que représente celle de l'Algérie, de l'immigration des Kabyles en France dans les années 1930 mais aussi au moment de l'indépendance en 1962. Toutefois, je tiens à parler des enfants d'immigrés qui sont arrivés notamment par le biais de la loi sur le regroupement familial de 1976<sup>50</sup>, ou tout simplement les enfants nés en France avec le bénéfice de la nationalité française. Dans l'hypothèse où ce groupe d'étudiants ne pouvait pas inclure d'étudiants racisés, on pourrait penser que *Les héritiers* se limite à révéler le caractère fermé de la culture dominante qui se transmet d'abord dans la cellule familiale avant de se poursuivre dans les études supérieures sans aborder le problème de la race. Cette asymétrie de savoir chez les étudiants selon leur classe sociale contribue à forger chez

---

<sup>50</sup> MINISTERE DU TRAVAIL Décret n° 76-383 du 29 avril 1976 relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à résider en France. Consultée le 18 mai 2021

Bourdieu et Jean-Claude Passeron le concept de « capital culturel », c'est-à-dire l'ensemble des ressources culturelles dont dispose un individu le prédisposant à la réussite dans le cadre des études supérieures, et de la mobilité sociale ensuite. Ainsi, les sociologues posent les prémices de la « violence symbolique » dans les rapports sociaux mais ne mentionnent pas le vecteur de la race comme un problème déterminant sur le plan social. Mais si on évoque le problème de la réussite scolaire des descendants d'immigré(s) et des discriminations qu'ils subissent dues à leurs origines sociales et raciales, un double problème se pose ici. Dans ce contexte, l'étude sociologique collective, « Trajectoires et Origines, Enquête sur la diversité des populations en France »<sup>51</sup> publiée par l'INSEE en 2010, met en lumière ce problème intersectionnalité qui recoupe la race et la classe sociale dans la trajectoire des descendants d'immigré(s) en se concentrant sur la complexité des flux migratoires diverses. En effet, c'est ce point qui m'intéresse, dans la mesure où j'estime être sujette à ce double handicap. En 2011, la sociologue Christine Delphy considérait déjà que l'effort théorique et scientifique n'était pas suffisamment pour décrire le vécu de ces existences complexes issues de l'immigration sur le sol français. Dans ce contexte, elle estime que la société française a longtemps considéré cet état des choses comme quelque chose de normal et de naturel qui ne mérite pas l'attention des sociologues et historiens :

Lors d'un passage à la télévision, Emmanuel Todd soutenait cette position : selon lui, le problème des « jeunes de banlieue » est un problème de classe, bref, Noirs et Blancs sont pareillement opprimés par le capitalisme. Et quelques minutes plus tard, il ajoutait : « Et bien entendu, les Noirs et les Arabes se retrouvent en bas ». Mais est-ce un phénomène spontané ? Ces gens tombent-ils, d'une façon quasiment physique, au fond de la classe, comme s'ils avaient une densité corporelle supérieure ? Le fait que ce soient toujours des gens « de couleur » — et des femmes — qui sont au bas des classes déjà

---

<sup>51</sup> INED, Institut national d'études démographiques, « Trajectoires et Origines, Enquête sur la diversité des populations en France », Octobre 2010, consultée le 18 mai 2021

inférieures ne requiert-il pas d'explication sociologique ? Ne s'agit-il pas d'un phénomène social ? Or, s'il n'est pas social, alors c'est un phénomène naturel ; ces gens posséderaient des caractéristiques qui les prédisposeraient à "tomber", à être en bas. Et évidemment, ces intellectuels ne se demandent pas plus pourquoi les Blancs et les hommes surnagent sur les strates supérieures de chaque classe sociale. Pourquoi ont-ils un tel avantage ? Par hasard, n'en seraient-ils pas les organisateurs ? Bref, n'existerait-il pas un autre système qui se combine avec le système de classes ? On est donc confronté à des présupposés naturalistes qui sont si ancrés, y compris chez les intellectuels, qu'ils ne sont pas exprimés. Emmanuel Todd, par exemple, n'a même pas eu conscience de se contredire à deux minutes d'intervalle : d'abord les racisés n'avaient « pas de problème spécifique », et deux minutes plus tard ils 'tombaient bien entendu au fond'.<sup>52</sup>

En effet, il est intéressant de s'interroger sur le rapport entre la domination capitaliste et la classe sociale, mais pourquoi décide-t-il de faire abstraction de la question de la race dans ce rapport ? Dans ce sens, il s'agirait d'attribuer la question de la race au simple hasard. Mais comme le signale Delphy, observer la trajectoire de ces personnes racisées permet de voir qu'elles sont toutes assignées à la même place dans la société et subissent la même géopolitique du corps de ségrégation, c'est-à-dire parkés dans les banlieues. Il s'agit d'un phénomène social nous dit Delphy, comme tout phénomène social, il mérite d'être étudié, conceptualisé et théorisé. Par ailleurs, une telle démarche participerait à déculpabiliser une partie de la population française, et notamment les jeunes de banlieues à qui l'on explique que les études ne sont pas faites pour eux, mais qu'on badine tout de même avec la fameuse expression « quand on veut, on peut ». Cette rhétorique utilisée par le pouvoir a deux fonctions, d'abord, elle vise à occulter le problème de fond qui corrobore la dimension indélébile de la marque du corps, c'est-à-dire le racisme. Deuxièmement, elle consiste à

---

<sup>52</sup> Entretien avec Christine Delphy, propos recueillis par Daniel Bertaux, Catherine Delcroix et Roland Pfefferkorn, « LA FABRICATION DE L'«AUTRE» PAR LE POUVOIR » Centre d'information et d'études sur les migrations internationales | « Migrations Société » 2011/1 N° 133 | pages 55 à 78

dissimuler la question du déterminisme social derrière celle de la seule volonté comme outil de réussite. Tout se passe comme si les Maghrébins et les Noirs étaient systématiquement assignés au bas des classes populaires, sans devoir s'en plaindre et sans considérer qu'il existe un problème d'inégalité des chances. Comment donc appréhender rationnellement un problème qui se situe à l'intersection entre race et classe sociale ?

Le racisme subi par les populations noires et maghrébines est très différent de celui qu'ont pu vivre les travailleurs immigrés de différents pays européens en France au XXe siècle, comme les Italiens ou les Polonais. Pour la sociologue Christine Delphy, cette frange de la population subit un racisme particulier qui serait héréditaire :

« Ce n'est que pour cette population-là, française ou autre, celle dont les parents ou grands-parents sont venus des anciennes colonies, que le statut d'immigré devient héréditaire, ce qui est, il faut le souligner, totalement absurde, puisque, par définition, un immigré n'est pas né en France. Or, avec cette immigration postcoloniale, le statut de colonisé ou d'ancien colonisé contamine la génération des enfants, mais aussi celle des petits-enfants. Et c'est pour cette raison que je soutiens que nous nous trouvons aujourd'hui devant une situation et des problèmes qui sont des situations et des problèmes de castes, des castes qui sont ici, comme aux États-Unis, vécues et rationalisées sur un mode racial. »<sup>53</sup>

Le problème qui se situe à l'intersection de la race et de la classe sociale rencontre celui de la caste. Quelle est la différence entre la classe sociale et la caste ? Pour le sociologue de la mobilité sociale Daniel Bertaux, « Les classes "en soi" sont fondées sur des places dans une structure qui les relie entre elles : place du capital, place du travail salarié, place de cadre

---

<sup>53</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 72.

dans l'entreprise, place de fonctionnaire... »<sup>54</sup> On peut dire que les classes sociales sont inhérentes au système capitaliste qui organise « la production et la répartition du pouvoir »<sup>55</sup>. Quant à la caste, il s'agit d'autre chose, j'aurais tendance à évoquer le système de caste indiens, car il est familier de tous. Cette idée collective selon laquelle la caste est une place dans la société prédéterminée et attribuée dès la naissance de l'individu. « Ce sont, nous dit Bertaux, des personnes qui sont assignées, à vie et héréditairement, à des catégories créées de toutes pièces ; des catégories de perception collective, plus ou moins durables. »<sup>56</sup> Mais comment peut-il exister en France un système de caste qui découle d'une perception collective de l'Autre ? Pourquoi cette idée de castes françaises remet en question les valeurs de la République comme la méritocratie ?

L'idée de la méritocratie consiste à penser que l'on peut s'émanciper de sa classe sociale et accéder à la mobilité sociale par le mérite. L'idée paraît alléchante, avant de se rendre compte assez rapidement que les descendants d'immigré(s) sont statistiquement confrontés à des discriminations systémiques. Il paraît dès lors légitime de se demander si cette promesse d'ascension sociale ne serait pas en fait, qu'un mirage qui assurerait la perpétuation d'un ordre social à l'avantage des populations dominantes. Si le fait de « bien » étudier permet de se défaire de sa classe sociale initiale, quand est-il de la race ? Faut-il se défaire de sa race pour réussir en France ? Dans la mesure où la culture académique et officielle est la culture dominante, bourgeoise, ne s'agit-il pas, par conséquent, d'encourager implicitement l'ignorance ou le refus, de la culture de l'Autre ? Cela n'explique-t-il pas ce

---

<sup>54</sup> D. Bertaux, *op. cit.*, p. 73.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 73

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 73

sentiment d'étrangeté du racisé envers la culture dominante ? Culture où rien ne ressemble à ce que ses parents lui ont transmis. Par conséquent, n'est-il pas légitime de se poser des questions identitaires ? Pourquoi la classe dominante est-elle méfiante de la dimension multiculturelle de la France ?

Témoignage d'un rapport aigu entre classe sociale et race

Pour compléter ce questionnement sur ce qui se rapporte finalement à la notion d'identité, j'aimerais évoquer une conversation très enrichissante qui a eu lieu dans le cadre du podcast « Kiffe ta Race », animé par les journalistes Rokhaya Diallo et Grace Ly. Il serait intéressant, par ailleurs, de discuter du rôle joué par ce podcast dans le processus de compréhension du concept de racisé dans une société réfractaire à ce néologisme. Je me contenterais ici d'évoquer l'épisode intitulé La race n'efface pas la classe<sup>57</sup> qui interroge le rapport entre la classe sociale et la race et sur une possible corrélation entre ces deux facteurs. Une des premières choses que l'on remarque à l'écoute de ce podcast est la place qui est faite à la représentation. Les animatrices demandent à ce que leurs invités se situent d'un point de vue racial, en tant qu'Asiatique, Noir ou Arabe (...) Dans l'épisode sur la race et la classe, Isabelle Boni-Claverie est l'invitée. Réalisatrice du documentaire, de *Trop Noire pour être Française* sorti en 2015, elle réagit à l'idée illusoire d'égalité des chances promise par la République française. Les trois femmes exposent ainsi que la race et la classe ne peuvent être perçues de manière isolée, puisque ce sont des phénomènes qui fonctionnent ensemble. La race et la classe doivent « constamment être pensées comme étant en interaction permanente ». Diplômée de la FEMIS, actrice et réalisatrice, Isabelle Boni-Claverie se situe

---

<sup>57</sup>R. Diallo et L. Grace, « Kiff ta race », épisode 64, « La race n'efface pas la classe » mis en ligne le 16 mars 2021, consultée le 22 mars 2021

comme une femme française noire d'origine ivoirienne. Son histoire est pertinente pour penser cette articulation entre la race et la classe. Ayant grandi dans un milieu bourgeois, elle considère que le fait d'être issue d'une classe supérieure ne l'a pas épargnée du racisme. Pour elle, la reconnaissance sociale se fait avant tout par la classe, dont les mécanismes reposent sur des codes de la bourgeoisie blanche traditionnelle « allant de soi, comme un universalisme ». Elle se demande s'il y a de la place pour son africanité dans cette bourgeoisie très codifiée. Selon ses termes, « la race fait la classe », ce qui veut dire que le statut économique n'a pas d'incidence sur la perception de la personne racisée, la « blancheité », c'est-à-dire le fait d'être blanc confère, selon elle, une certaine autorité. Ce qui veut dire qu'on peut être riche, instruit et souffrir de racisme. Cela peut sembler béat, mais il est en réalité important de considérer la dominance de la bourgeoisie blanche sur l'ensemble de la société, qui implique forcément un manque de mixité et un défaut de représentation des minorités.

Par ailleurs, il est mis en évidence la question de la « franceité » des personnes issues d'anciennes colonies françaises. La question repose sur le fait qu'à l'époque coloniale, sous le code de l'indigénat, les indigènes qui accédaient à la nationalité française n'étaient cependant pas des Français de plein droit, ils n'accédaient pas, par exemple, aux mêmes droits électoraux. Il s'agit là d'un exemple pour montrer que la citoyenneté n'était pas pleine pour beaucoup d'indigènes de l'Empire français. Dans ce podcast, Isabelle Boni-Claverie, relate son histoire personnelle, du fait que son grand-père faisait partie du corps militaire français, qu'il était magistrat et marié à une femme blanche française. Son mariage mixte, a été du côté français, considéré comme une trahison de sa grand-mère, tandis, que du côté africain, cela était plutôt célébré comme un signe de réussite. Pour elle, le racisme envers son grand-père



avait quelque chose de « comique » dans la mesure où, en tant qu'homme noir, il lui arrivait de mettre des personnes blanches en prison et qu'en ce sens, la race fait aussi la classe. Par ailleurs, elle réagit notamment aux propos racistes de Jean-Paul Guerlain lors d'une interview télévisée (2010, journal de 13 h de France 2 avec Elise Lucet) où il déclare au sujet d'une commande de parfum : « Pour la première fois, je me suis mis à travailler comme un Nègre, je ne sais pas si les Nègres ont toujours tellement travaillé, mais enfin bon (...)»<sup>58</sup> ». Cette intervention de Jean-Paul Guerlain a été excusée assez facilement par une partie de l'opinion publique considérant qu'il avait fait un trait d'humour maladroit pour amuser la journaliste en justifiant le caractère imparfait de la nature humaine. On assiste à une véritable forme d'arrogance de l'élite blanche, de dé-dramatisation de l'injure raciste qui s'inscrit dans le racisme affectueux moralement accepté que nous avons évoqués plus haut. Ancienne étudiante de la FEMIS, elle témoigne être la seule étudiante noire. Selon elle, des mesures politiques doivent être prises, elle croit notamment en une espèce d'efficacité du quota de discrimination positive pour encourager une mixité ethnique dans les grandes écoles françaises. Le témoignage d'Isabelle Bonni-Claverie nous apprend plusieurs choses sur la promiscuité de la race et de classe. D'abord, elle montre clairement qu'appartenir à une classe sociale élevée ne rend pas imperméable au racisme. Ensuite, elle met en évidence la minorité raciale dans le cadre de ses études supérieures dans une grande école. Enfin, elle analyse la manière dont son « africanité » devient accessoire dans le contexte des codes de la culture bourgeoise française.

Il convient de noter que si je me posais la question plus haut de l'ignorance, c'est en partie parce que je me demande aussi pourquoi l'étranger doit s'assimiler au risque de renoncer à sa culture, tandis que le colonisateur doit, quant à lui, tout du moins, s'enrichir ? J'entends par enrichissement l'idée d'être dans une démarche de découverte unilatérale. Ce privilège dont jouit le dominant lui permet ainsi de se rendre où il veut sans avoir peur de perdre son identité profonde, ses pratiques et croyances. Comme le dit Christine Delphy, « les dominants ont le droit d'aller partout et de se sentir à l'aise partout<sup>59</sup> ». Cette aisance pousse aussi le dominant à s'exprimer à la place de l'Autre. Cet accaparement de la parole relève de la violence symbolique pour plusieurs raisons. D'abord, car il rend invisible l'Autre, c'est-à-dire l'individu racisé, et rejoue les mimiques de la colonisation consistant à nier son existence. Dans un deuxième temps, en lui prenant son droit à la parole, le racisé est infantilisé, il est représenté par une personne blanche, auprès d'une société blanche. Par exemple, l'association antiraciste « Touche pas à mon pote » est caractéristique de cet accaparement de la parole. Pour la sociologue Delphy, son instrumentalisation politique par le Parti socialiste a complètement exclu les principaux concernés par le débat. Le mouvement des Indigènes de la République naît justement de ce constat. Puisqu'ils sont rejetés, ils décident de prendre la parole et de s'organiser avec leurs propres moyens et sans intermédiaire. Pour Delphy, « ils sont rejetés. Ils en ont pris acte et ils comparent leur situation non pas à celle de leurs parents, mais à celle de leurs grands-parents qui étaient soumis au code de l'indigénat »<sup>60</sup> Le mouvement des Indigènes de la République s'est donc référé au système colonial français.

---

<sup>59</sup> C. Delphy, « Qui sont les Autres ? », France Culture, épisode 5, Consultée le 14 mars 202

<sup>60</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 74.

Tout se passe comme si cette colonisation n'était pas terminée. Pourquoi la nationalité française ne met-elle pas un terme au racisme envers les nationaux français d'origines maghrébines ? Pour l'historien Nicolas Bancel, « la colonisation fixe en effet, et pour longtemps, les représentations des populations colonisées. L'indépendance politique des colonies françaises ne modifie pas en profondeur ces représentations, si bien qu'il est possible là aussi de travailler sur celles-ci en franchissant la « coupure » entre périodes coloniale et postcoloniale. »<sup>61</sup> Ce problème de représentation est clairement mis en avant dans ce rejet d'être représenté par le dominant, car il reproduit les mêmes logiques de domination coloniale.

En fait, pour expliquer ce système de caste que le mouvement Indigènes de la République cherche à mettre en lumière, un éclaircissement historique s'impose. En effet, l'historien français Benjamin Stora explique parfaitement cette ambiguïté, que l'Algérien subit entre cadre légal et injonctions sociétales. Il explique comment l'Algérien doit abandonner son titre religieux de musulman pour obtenir la nationalité française et en même temps rester un Arabe avec tout ce que cela comporte de racismes et de fantasmes pour cette même société française. Dans le contexte de l'Algérie française, nous dit Stora « les 'indigènes' ne peuvent accéder à la citoyenneté française qu'en renonçant à leur statut personnel musulman. En d'autres termes, c'est l'assimilation radicale ou le rejet. En ce sens, se naturaliser revenait à renier sa condition (religieuse) d'origine. »<sup>62</sup> Ce qui pose un problème aujourd'hui n'est plus la question de l'assimilation puisque la liberté de culte est garantie par la Constitution, mais celle de l'intégration. À cette époque, l'assimilation exigeait

---

<sup>61</sup> Nicolas Bancel, *Le postcolonialisme*, ed. Que sais-je ?, Paris, 2019, p.47

<sup>62</sup> Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie*, ed. La Découverte, Poche, 1998, Paris, p. 23

un rejet total des croyances religieuses de l'indigène, ce qui laisse sous-entendre que pour devenir français, il ne fallait surtout pas être musulman. Aujourd'hui, l'injonction sociale appelle à l'intégration. Mais pourquoi demander à des Français qui sont nés en France et qui ont grandi en France de s'intégrer ? Si l'intégration implique de pouvoir garder les traits de sa culture mais aussi de sa religion, elle ne semble pas avoir la même résonance dans la société civile. Tout se passe comme si l'injonction à l'intégration n'était qu'un prétexte pour continuer de réclamer aux racisés une « assimilation radicale ».

Aparté sur l'expérience inverse de l'intégration :

Il est curieux de se figurer la non-réciprocité de l'intégration de l'Européen dans le Tiers-monde ? J'ai pu remarquer lors de mon dernier voyage en Jordanie qu'en rencontrant un groupe de jeunes expatriés envoyés par des organisations non-gouvernementales à Amman (notamment pour répondre à la Crise Syrienne sur le sol jordanien) que, dans ce sens, l'injonction à l'intégration n'existe pas. En effet, les circonstances ne sont pas les mêmes, mais j'étais tout de même interpellée par le fait que, dans un pays qui n'est pas le leur, ils ne vivent qu'en communauté et leur niveau de vie est nettement plus élevé que celui des nationaux. Je tiens à faire ce bref aparté, car je trouve cela particulièrement gênant que des Blancs soient favoriser même en dehors de leurs propres territoires d'origine. Par ailleurs, j'ai également été interpellé par la dénomination de leur activité, en « mission humanitaire », qui n'est pas sans évoquer une certaine continuité avec la « mission coloniale civilisatrice ». La pertinence de la présence d'ONG des pays du Nord dans les pays du Sud et l'efficacité de leurs missions sont une autre question. Toutefois, cette observation me laisse penser que, dans

ce cas de figure, être originaire d'un pays occidental est finalement un privilège mondial qui n'oblige à aucun effort d'intégration et encore moins d'assimilation.

---

## 2. L'altérité

### La question sociologique de l'« Autre » chez Christine Delphy

« Comment se fabrique l'altérité ? », c'est la question posée dans la première partie de l'entretien avec la sociologue et féministe française, Christine Delphy. Dans cette première partie, on entend par son titre qu'il s'agit bien d'une fabrication, en ce sens, d'une construction sociale de l'altérité. Par conséquent, il s'agit dans cet entretien de comprendre à la lumière de la sociologie pourquoi le dominant parle-t-il à la place de l'Autre ? Et qu'est-ce que cela veut bien vouloir dire ? Quels enjeux existent derrière cette rhétorique de la différence dans la bouche du dominant ? Par ailleurs, je tiens à informer le lecteur que la sociologue orthographie l'« Autre » avec une majuscule et des guillemets.

« Tout le monde semble savoir qui est l' 'Autre', et donc qui est le 'même'. »<sup>63</sup>

Tout d'abord, pour illustrer cette locution, la sociologue choisie la femme comme exemple. La femme, étant elle-même une femme, elle se considère être une « Autre », celle « qu'on ne peut pas comprendre », nous dit Delphy. Et d'ajouter « Mais qui est ce 'on' ? » qui ne peut pas la comprendre ? Or, la femme n'est pas une « Autre ». Pour qui donc la femme est-elle une « Autre » ? Pour la sociologue, « l' 'Autre' est celui qui n'a pas le droit à la parole. » Ainsi, la sociologue a nommé les « Uns » comme étant ceux qui parlent pour les « Autres ». Ce sont ceux qui ont le pouvoir de désigner qui est « Autre ». Il y a des « Autres », car il y a des « Uns ».

---

<sup>63</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 57.

Comme dominants, les « Uns », sont responsables de qui est « Autre » et en ce sens, ils sont ceux qui créent cet « Autre ». Pour la sociologue, « il n’y pas de mystère là-dedans : ils parlent à la place des ‘Autres’ tout simplement parce qu’ils ont *fait* les ‘Autres’. Ils n’arrêtent pas de raconter la ‘différence’ des ‘Autres’, et donc de se recréer eux-mêmes sans arrêt comme ‘Uns’. »<sup>64</sup> Ce qui est intéressant dans ce que soulève la sociologue, c’est de voir que cette désignation, faite par les puissants pour désigner les « Autres », fait écho au concept de politique de l’invisibilisation de Françoise Vergès. L’impossibilité pour les femmes racisées de se désigner elles-mêmes rend possible l’accaparement par les « Uns » de leur désignation. Mais je me demande ici, quelle est la cause et quel est l’effet ? Est-ce le pouvoir des « Uns » qui empêche les femmes racisées de s’exprimer ou le silence de ces dernières qui permet aux « Uns » de le faire à leur place ? En effet, ne pas pouvoir se nommer soi-même implique une passivité du sujet, et par conséquent sa soumission ou bien sa révolte.

À ce stade de l’entretien, Christine Delphy s’exprime sur la question de l’oppression des femmes et de l’immigration postcoloniale Nord-Africaine en France. La sociologue s’oppose à l’idée reçue selon laquelle la présence de l’immigrée en France est à l’origine du sexisme en France. Il s’agit d’une idée qui naît dans la pensée de certaines féministes, parfois appelée elles-mêmes anti-féministes comme notamment Elizabeth Badinter. Pour cette dernière, l’homme immigré et en l’occurrence, arabe, doit être tenu pour seul responsable de sexisme dans la société française. Car en effet, comme l’avance la philosophe Elizabeth Badinter, « chez les français de souche, que ce soit dans le judaïsme ou le catholicisme, on ne peut pas dire qu’il y ait une oppression des femmes. »<sup>65</sup> Elle ajoute également que « la

---

<sup>64</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 58.

<sup>65</sup> E. Badinter, “La victimisation est aujourd’hui un outil politique et idéologique”, *L’Arche*, n° 549-550, novembre-décembre 2003.

victimisation est aujourd'hui un outil politique et idéologique »<sup>66</sup>. Si pour Badinter, ce sont les immigrés qui ont importé avec eux le sexisme qui régnerait dans « leur culture », ce n'est pas l'avis de Christine Delphy, fondatrice et contributrice incontournable des nouvelles questions féministes en France dans les années 1970. En effet, pour la sociologue, lors de la création du Mouvement de libération des femmes, l'immigré et le sexisme n'était pas connecté puisqu'il s'agissait de dénoncer l'oppression des femmes dans la société française sans prendre en compte la présence de l'immigré dans cette dénonciation. « On pensait au sexisme de nos pères, de nos frères, de nos copains. Et voilà que tout d'un coup on apprend qu'il n'y a pas d'oppression des femmes « chez les français de souche ! »<sup>67</sup> Il faut bien noter que le point de vue de la sociologue découle d'un travail de terrain, il s'agissait bien de dénoncer une oppression des femmes par des hommes blancs, de quoi largement s'étonner des propos de Badinter. Son discours raciste sert à servir une rhétorique de domination coloniale perpétuant la croyance que l'immigré est un indigène violent par nature. Dans ce contexte, on est forcément en présence d'une pensée biologisante et donc fondamentalement raciste. Cette rhétorique raciste accuse une culture au détriment d'un comportement pathologique. Quand bien même l'oppression des femmes n'est pas l'apanage d'une race, preuve rendue tangible par la sociologie, Badinter semble accrocher à cette croyance triviale que le problème lui-même aurait une race, elle se montre particulièrement amène avec l'homme arabe sans argument valable. En effet, « Une Gofrane ou une Shérazade morte aux mains d'un type qui s'appelle Ahmed ou Sofiance est-elle plus morte qu'une Monique ou une Marie morte aux mains d'un type qui s'appelle Pierre ou Bertrand, s'interroge la sociologue ? »<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> E. Badinter, *Op cit.*, p. 59.

<sup>67</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 59.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 59.



Arabes et noirs, seuls fautifs de sexisme, conséquences politiques et culturelles

Cette croyance populaire selon laquelle l'homme racisé d'Afrique est le seul oppresseur des femmes et le malheur de la France a de réelles conséquences dans la société française. On peut d'ailleurs signaler très brièvement que cette croyance englobe désormais les réfugiés dans leur ensemble. Personne n'a l'air de prendre au sérieux la dangerosité d'une telle croyance, c'est ce qui entraîne pour la sociologue Christine Delphy, deux conséquences très fâcheuses.

D'abord, cette croyance vient contredire qu'il est également nécessaire de faire cesser la discrimination faite aux arabes et aux noirs. En effet, la société française les perçoit comme des potentiels agresseurs, mais dénonce en même temps les discriminations qu'ils subissent notamment à l'embauche ou pour le logement.

« On accuse les victimes de discriminations racistes d'avoir 'la rage' et on dit en sommes, que 'ces gens' ne sont pas méritants : ce sont des sexistes, des antisémites, des homophobes. Alors, sont-ils dignes d'être défendu contre les discriminations ou au contraire, méritent-ils qu'on se méfie d'eux et qu'on leur refuse emploi, logement, promotions ? La coexistence de ces discours ne peut durer sans que l'un des deux gagne. Et on voit bien lequel gagne. Donc le racisme gagne. »<sup>69</sup>

Tout cela est fort contradictoire, la société alimente des croyances sur l'« Autre » tout en voulant libérer ce même « Autre » de la discrimination dont il est victime. Tout se passe comme si la force de la croyance était plus intense que la gravité du statut de victime. La

---

<sup>69</sup> C. Delphy, *op. cit.*, p. 60.

victime de discrimination n'est pas autant prise au sérieux que la croyance que la société a de lui.

La seconde conséquence est celle de la victoire du sexisme. Cette victoire tient au discours de certaines féministes qui entendent libérer les femmes de leurs oppresseurs arabes et noirs. D'une part, elles minimisent le sexisme des hommes blancs et d'autre part, stigmatisent les femmes musulmanes en prétendant notamment « que le foulard ou le voile sont les seuls symboles patriarcaux » oubliant de mentionner « les talons hauts, le maquillage et la chirurgie esthétique » ce qui pour Christine Delphy constitue un « pseudo-féminisme ». Les vêtements féminins sont de manière générale conçue pour rendre la femme vulnérable. La sociologue donne l'exemple des talons aiguilles qui empêchent de courir et qui, par conséquent, rendent la femme vulnérable, idem pour la jupe. En ce sens, elle reproche à ces pseudo-féministes de soutenir et de défendre les politiques menées contre le voile alors même que les vêtements occidentaux « sexy » sont aussi signifiant sur le plan de la domination masculine.

Finalement la thèse de la sociologue consiste à dire que le racisme s'amplifie tandis que le sexisme des blancs, a quant à lui, disparu derrière celui des arabes et des noires. Par ailleurs, on peut dire que le traitement médiatique des discriminations faites aux femmes repose presque toujours sur une rhétorique raciste partagée notamment par Elizabeth Badinter, selon laquelle les discriminations commises par l'homme blanc est un problème qui repose sur la question de la psychologie individuelle. Tandis, que les discriminations commises par un homme de « couleur » reposent sur une culture étrangère importée. C'est également la

thèse de Letti Volp, *Quand on rend la culture responsable*<sup>70</sup> dans laquelle elle expose l'asymétrie de traitement des mariages chez des jeunes personnes par l'appareil médiatique.

Sur la laïcité et la conscience religieuse en politique, le problème de l'Islam

Il y a dans les prises de décisions politiques envers le foulard et le voile en France, une volonté de donner l'exemple aux autres pays notamment en brandissant l'argument récurrent que des femmes iraniennes militent contre le port obligatoire et qu'il est en ce sens régressif et antirépublicain de laisser les femmes se voiler en France. Pour Christine Delphy, cette vision ethno-centrée contribue à la croyance que la France est un modèle universel immuable.

Nous savons que les affaires religieuses ne sont pas traitées par l'Etat conformément à la loi de 1905 proclamant la séparation de l'Etat et de l'Église et garantissant la liberté de conscience. Pour autant, les convictions religieuses ne sont pas forcément absentes dans le moteur politique, puisqu'il existe des partis qui, en vertu de leurs croyances religieuses, cherchent à réformer la société. Je pense notamment à l'organisation politique catholique Civitas fermement opposée à l'avortement. Cela montre, que même s'il existe une séparation de l'Etat et de l'Église, la croyance religieuse peut néanmoins rester influente dans le domaine politique. Pour la sociologue Christine Delphy, les politiciens issus de parties traditionnelles comme le Parti socialiste ou Les républicains ne sont pas exempts de cette liberté de conscience dans le domaine politique, même s'ils « se déclarent opposés à tout esprit religieux et partisans d'une séparation absolue entre le domaine politique et la religion », la

---

<sup>70</sup> L. Volpp, « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006/3 (Vol. 25), p. 14-31.

loi de 1905 ne les empêchent pas d'avoir leurs propres convictions, qui pour Delphy, « informent leur morale et leur politique ». Cette participation de la conviction qui puisse parfois son essence dans le religieux n'est possible que dans la mesure où les éléments de la religion chrétienne sont devenus culture. Delphy note qu'en effet, cet état des choses ne concerne pas la religion musulmane, c'est en cela que le musulman est redouté, car au même titre que les politiciens français ouvertement catholiques « ils n'auraient aucune raison de laisser leurs croyances à la porte (du parlement) (...) c'est en cela que consiste la liberté de conscience garantie par nos Constitutions et nos Conventions Internationales, nous dit Delphy. Les églises sont exclues du fonctionnement politique, pas les consciences. »

## II) DÉCENTREMENT ET RACISME BIENVEILLANT DANS LA SPHÈRE INSTITUTIONNELLE CULTURELLE ET ARTISTIQUE EUROPÉENNE

Traiter la question de la décolonisation à travers celle de la réparation implique forcément de penser l'Europe. En effet, la littérature décoloniale place la question de l'Europe au centre de l'attention, comme le fait par exemple, le philosophe et psychanalyste hongrois Slavoj Žižek dans son ouvrage *Bienvenue dans le désert du réel*, où il s'interroge sur ce que signifie être européen à l'heure de la mondialisation. Dans cet ouvrage, l'auteur décrit l'effet de miroir entre l'idéologie dominante de la démocratie néolibérale, et la menace intégriste. Dans ce contexte, le philosophe cherche à montrer une perception purement occidentale qui s'acharne à vouloir maintenir le monde dans une polarisation politique avec d'un côté un Occident éclairé, et de l'autre, le reste du monde encore obscur. Cette image renvoie à l'idée d'un monde cassé en deux dont l'entreprise de réparation consiste à identifier les débris. À mon sens, Slavoj Žižek cherche à tisser une théorie de la réparation en invitant le sujet européen à penser son européanité dans un contexte de mondialisation et de crise migratoire. En tant que descendante de colonisés, il faut créer des ponts entre le politique et la culture pour comprendre cette Europe dans laquelle je vis. À travers son discours sur la question de l'altérité culturelle entre l'Europe et les pays anciennement colonisés, le travail artistique de l'artiste Kader Attia participe à éclairer cette question. Il montre que l'Europe n'est pas une entité monolithique inébranlable, mais qu'elle est un processus actif qui se nourrit de l'Autre.

En effet, cette friction entre l'Europe et les pays non-occidentaux est central chez l'artiste. Il est évident que l'essor des *postcolonial studies* contribuent grandement à cette remise en question de l'eurocentrisme dans le domaine de la connaissance et de la culture. Par

ailleurs, il est important de noter que ce courant d'origine anglo-saxonne aura mis du temps avant d'arriver en France notamment, car les ouvrages issus de la pensée postcoloniale auront mis du temps avant d'être traduits en français, puis étudiés. Comme nous l'indique le petit ouvrage, court mais complet, *Le postcolonialisme*, la France s'est d'abord montrée réticente à étudier les théories postcoloniales, contrairement à leur introduction rapide en Inde, aux Etats-Unis et au Royaume-Uni. Pourquoi une telle timidité de la part de la France ? C'est notamment l'une des questions à laquelle j'essaierais de répondre en m'appuyant sur la pensée de l'historien Dipesh Chakrabarty sans perdre de vue le problème spécifiquement français de l'altérité.

---

## 1. Décentrement de l'Europe

Dans le monde anglo-saxon, l'historien Dipesh Chakrabarty est l'un des auteurs les plus commentés de la pensée décoloniale. En effet, l'Histoire est une matière centrale pour penser les enjeux de la postcolonialité. Il s'agit de penser à la lumière de la *Provincialisation de l'Europe*, que l'Histoire comme pratique n'est pas immuable et dont les méthodes et catégories découlent notamment d'une logique essentiellement européenne que la pensée postcoloniale cherche à déconstruire. Son travail d'historien consiste à remettre en question le point de vue euro-centré sur le monde et à en étudier la temporalité historique. En ce sens, il introduit l'idée d'une provincialisation de l'Europe. Il expose sa thèse en s'appuyant sur une lecture analytique du marxisme dans *La provincialisation de l'Europe*. On assiste ici à un décentrement du point de vue euro-centré. Que veut dire provincialiser l'Europe des Lumières ? Que devient le rôle de la philosophie européenne dans un contexte de décentrement ? Dans cette partie, il s'agira de faire un lien entre la pensée de l'historien et la question de l'altérité en France. Je m'interrogerais sur le concept de « jeu de vérité » de l'histoire que propose l'historien pour le mettre en parallèle avec les questions actuellement soulevées par le politique comme notamment celle de l'islamogauchisme. Cette question a selon moi la particularité de poser le problème de l'altérité, qui semble être un problème culturel et politique spécifiquement aigu en France. Pourquoi les études postcoloniales font-elles polémique, et en quoi ses chercheurs seraient des islamogauchistes ?<sup>71</sup>

## Approfondissement : penser l'Europe avec Dipesh Chakrabarty

Faire Histoire, écrire l'histoire, le rôle des subalternes

Dans un premier temps, il convient de faire le point sur la notion de « pensée critique ». Pour Dipesh Chakrabarty, la « pensée critique » est à la fois le lieu de la discorde mais aussi, en tant que lieu de discorde, le lieu d'où elle provient, qui vraisemblablement participe à sa « formulation ». L'historien nous dit à ce sujet, « L'une des plus grandes thèses développées dans PE (provincialiser l'Europe) est que la pensée critique combat les préjugés tout en véhiculant elle-même des préjugés, car elle reste à mon sens liée à des lieux (aussi ténue que cette relation puisse paraître). »<sup>72</sup> L'historien pose dès le départ les notions de pensée critique et de préjugé et affirme qu'on ne peut pas produire de pensée critique sans préjugé. De la même manière, on ne peut pas formuler de préjugé sans que ce dernier soit le produit d'un lieu. En ce sens, le lieu détermine le préjugé, il existe donc un lien entre la pensée et l'espace géographique. Par conséquent, le préjugé est inévitable dans la production de savoir, qu'il s'agisse des thèses produites par l'Europe ou en dehors. Mais dans ce cas, que penser de la domination épistémologique qu'implique la colonisation ? Dans quelle mesure un lieu colonisé par l'Europe est-il européen ? En ce sens, l'historien développe l'idée selon laquelle les préjugés ont une vie, et aussi paradoxale que cela puisse paraître, ils voyagent. Paradoxale, car nous venons de voir que le préjugé est le produit d'un lieu dans l'espace mais, l'historien propose d'en questionner la « vivance » :

« Les colonisateurs européens ont-ils, dans quelque pays que ce soit, jamais perdu leur langage en migrant ? Non. Or, pour les indigènes, c'est le plus souvent le cas. De la même façon, ceux qui, à

---

<sup>72</sup>D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, ed. Amsterdam, Paris, 2009, (trad. fr de Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes p. 25).



l'heure actuelle, migrent vers des pays colonisateurs ou européens craignent que leurs enfants ne subissent la même perte. L'activisme culturel qu'ils pratiquent au niveau local vise en grande partie à empêcher que pareille chose ne se reproduise. »<sup>73</sup>

En partant du principe que la pensée critique est inhérente au lieu d'où t'elle provient, on assiste avec Dipesh Chakrabarty, au renversement de cette logique du lieu comme condition de possibilité d'existence du préjugé et par ricochet de pensée critique. En effet, l'auteur ajoute « La proposition selon laquelle la pensée est liée à des lieux occupe une place centrale dans mon projet de provincialiser l'Europe. (...) En résumé PE est un produit de la mondialisation. La mondialisation en est la condition de possibilité. »<sup>74</sup> Ici, c'est la mondialisation qui renverse la notion de lieu comme un lieu particulier, la mondialisation évoque le « partout » en un « seul » lieu. C'est ce seul et unique lieu partout qui rend possible la thèse de la « provincialisation de l'Europe » comme changement de paradigme du lieu et de ce fait de la pensée critique.

Par ailleurs, l'auteur explique comment le « lieu » condition de possibilité de l'existence du préjugé et donc de la pensée critique joue un rôle dans la production de savoir. Il dit :

« Le phénomène de la « modernité politique » - à savoir la domination de ces institutions modernes que sont l'Etat, sa bureaucratie et l'entreprise capitaliste - est tout simplement impensable où que ce

---

<sup>73</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 27.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 27

soit, sans un certain nombre de catégories et de concepts profondément enracinés dans la tradition intellectuelle, voire théologique de l'Europe . »<sup>75</sup>

Dans un premier temps, il est judicieux de souligner ce que l'auteur n'entend pas « modernité politique ». Il décrit cette « modernité politique » précisément comme « la domination de ces institutions modernes » telle que Max Weber la traduit en ses termes « la violence légitime ». Violence qui, en extrapolant le concept weberien, existe notamment dans le champ du Savoir à l'égard du monde extra-européen. De ce fait, l'historien fait savoir que les manières de parler d'histoires que sont les concepts et catégories de l'histoire n'existent que par l'Europe. Pour l'historien, le fait que la domination épistémologique homogénéise et universalise la méthode empêche en réalité l'Autre d'écrire son histoire. Il y a d'un côté, l'impossibilité d'ignorer ces catégories scientifiques, et d'un autre, l'existence du préjugé qui domine la pensée critique à l'origine de tout Savoir. À ce sujet, Chakrabarty ajoute :

« Aussi regrettable que ce soit, la domination coloniale de l'Europe en Asie du Sud a eu pour effet de transformer des traditions intellectuelles sanskrites, persanes ou arabe, jadis ininterrompues et bel et bien vivantes, en simples objets de recherche pour la plupart, sinon pour tous les historiens modernes de la région, qui traitent désormais ces traditions comme véritablement mortes, comme de l'histoire ancienne. » <sup>76</sup>

Si ces traditions intellectuelles sont devenues des objets de recherches pour les chercheurs européens traitées comme des traditions intellectuelles mortes, c'est, pour prendre un raccourci, l'affaire d'une conception historique bien ancrée dans la tradition intellectuelle

---

<sup>75</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 33.

<sup>76</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 36.

européenne. Finalement, cette pensée critique que formule Chakrabarty permet de penser la notion d'historicisme et par projection de mondialisation. Dans cette entrée en matière sur la question de l'historicisme, l'historien propose de relire le philosophe britannique John Stuart Mill. Dipesh :

« Prenons les classiques libéraux mais historicistes que sont les essais de John Stuart Mill, « De la liberté » et « Du gouvernement représentatif » qui tous deux font de l'autodétermination la forme suprême de gouvernement, tout en niant qu'il fallait l'accorder aux Indiens ou aux Africains pour des raisons pour le moins historicistes : les Indiens ou les Africains n'étaient pas encore assez civilisés pour pouvoir se gouverner eux-mêmes. Il fallait que tu temps historique s'écoule, il fallait qu'ils puissent se développer et se civiliser (ou, pour être plus précis, il fallait qu'ils subissent la domination et l'éducation coloniales) afin d'être considérés comme prêts à affronter cette tâche. »<sup>77</sup>

Cet exemple montre en quelque sorte les conséquences pratiques de la théorie historiciste dans l'Histoire. D'une certaine façon, tout se passe comme si l'historicisme aurait permis d'envisager le monde uniquement sous un rapport de domination considérant que le temps était aussi une question d'espace et qu'en s'éloignant de l'Europe, il s'agissait de remonter dans le temps. Par conséquent, Chakrabarty ajoute « (...) -l' « histoire » en tant que discours produit dans le site institutionnel qu'est l'université-, l' « Europe » demeure le sujet théorique souverain de toutes les histoires. »<sup>78</sup> D'une certaine manière, cette observation de la part de l'historien évoque l'Europe comme le centre névralgique du monde, par lequel toutes les histoires s'écrivent, et en un sens, donnent lieu à l'Histoire au sens noble du terme. Par conséquent, on pourrait dire que l'Histoire est un discours essentiellement européen. Lorsque

---

<sup>77</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 37.

<sup>78</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 67.

l'auteur dit que « l' 'Europe' demeure le sujet théorique souverain de toutes les histoires. », on pourrait penser ici qu'il s'agit de dire que tous sujet extra-européen se trouvant donc géographiquement en dehors de l'Europe, ne peut que se rapporter à l'Europe même et que dans un sens s'il existe une histoire des Indiens ou des Chinois, c'est parce qu'il y a Europe.

La nécessité de l'Europe comme condition de possibilité d'existence des histoires extra-européennes est un point tout à fait intéressant pour penser la notion de *Subaltern Studies*. Groupe d'étude initialement indien auquel l'historien participe et qui vise essentiellement à remettre en question le rôle des élites indiennes dans la lutte pour l'Indépendance en Inde. En ce sens, il pose la question de la *poiésis* de l'Histoire au sens politique du terme, qui écrit l'Histoire ? Qui a véritablement obtenu l'Indépendance, les élites qui sont le produit du modèle anglais ou bien, le peuple ? Schématiquement, ce domaine d'étude renvoie à l'idée que les minorités anciennement colonisées sont aujourd'hui « en mesure » de se représenter dans l'Histoire et de la réécrire. Pour autant, bien que Chakrabarty soit indien, il écrit, « En adoptant une telle approche, j'ai bien conscience de m'exposer à l'accusation d'indigénisme, de nationalisme - pire encore, de me rendre coupable du pire des péchés : la nostalgie. »<sup>79</sup> Dans ce contexte, il est pertinent de se demander pourquoi prendre des pincettes comme s'il ne voulait pas heurter une sorte de sensibilité ou de politiquement correct universitaire ? Ce triste aparté est en réalité symptomatique du regard de l'institution universitaire vis-à-vis de la pensée décoloniale.

L'idée que les historiens subalternes cherchent à se représenter dans l'Histoire pose un problème dans la mesure où, pour Chakrabarty, « l'histoire indienne » se trouve elle-même

---

<sup>79</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 68.

dans une position de subalternité. »<sup>80</sup> Il y aurait pour l'auteur, impossibilité de faire Histoire sans être par « essence » une sous-histoire subjuguée à celle de l'Europe. De plus, il convient de noter ici que cet état des choses ne semblerait fonctionner que dans un sens. En effet, l'Europe ne saurait être une histoire subalterne. Par conséquent, Dipesh signale que « Les historiens du Tiers-monde éprouvent le besoin de se référer à des travaux d'histoire européenne ; les historiens de l'Europe ne se sentent nullement obligés de leur rendre la pareille. »<sup>81</sup> Et d'ajouter :

« Les « grands », les modèles de l'entreprise historique, sont toujours « européens », ne serait- que culturellement. « Ils » produisent leur œuvre dans une ignorance relative des histoires non occidentales, ce qui ne semble aucunement affecter la qualité de leur travail. Toutefois, ce geste, « nous » ne pouvons le reproduire. »<sup>82</sup>

On peut voir dans cette rhétorique une image historiciste de l'Histoire, il y aurait une sorte de continuité historique de la souveraineté de la tradition intellectuelle européenne sur le reste du monde. Dans la mesure où les historiens subalternes ne peuvent pas ignorer cette « souveraineté intellectuelle », ils se montreraient par conséquent, forcément moins historicistes que les premiers. L'historien affirme que « Nous ne pouvons même pas nous permettre une égalité ou une symétrie d'ignorance à ce niveau sans courir le risque de paraître 'démodés' ou 'dépassés' »<sup>83</sup>. J'entends par là, que s'il s'agissait pour les historiens subalternes de se comporter de la même manière que les historiens européens (dont la majorité sont

---

<sup>80</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 68.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 68

<sup>82</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 69.

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 69

anglais dans les références de l'auteur, comme par exemple, Robert Darnton ou Edward Thompson), c'est-à-dire sans prêter attention aux travaux d'historiens qui ne sont pas occidentaux, alors il s'agirait d'être en « retard » par rapport à l'Europe. J'entends bien que l'historien s'interroge sur une évidente utilité des théories issues de la tradition intellectuelle européenne dans la compréhension des sociétés non-occidentales. Cette question fait également écho à celle que je pose un peu plus haut sur un prétendu « retard » des historiens subalternes, ou pour reprendre les mots de l'auteur avec précaution, du « problème d'ignorance asymétrique »<sup>84</sup>.

Pour Dipesh Chakrabarty, la philosophie peut-être en mesure d'apporter une réponse à cette question. Pour cela, il fait référence à une conférence tenue par Husserl à Vienne en 1935, qui met en évidence la relation et la différence entre la théorie, *theoria* (la science universelle) qui est l'objet de la philosophie gréco-européenne, et les « philosophies orientales » dont la dimension « pratico-universelle » nous dit l'auteur, « se tourne vers le monde sur un mode « naïf » et « direct » tandis que, pour la *theoria*, le monde se présente comme une « thématique », donc comme la possibilité d'une praxis ' dont le but est d'élever l'humanité par la raison scientifique universelle ' .»<sup>85</sup> A travers le terme « d'élévation », on comprend une sorte de continuité, de but à atteindre, cette fameuse raison scientifique universelle. C'est cette logique de la pensée européenne qui est certainement à l'origine de la locution « pré-capital ». Dipesh nous dit « Le préfixe 'pré-' signifie ici un double rapport, à la fois chronologique et théorique. »<sup>86</sup> A travers ces éléments théoriques, cette idée d'échelle

---

<sup>84</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 69.

<sup>85</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 70.

<sup>86</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 71

dans le temps devient récurrente pour penser l'Histoire. Les termes comme le préfixe « pré », permettent justement de décrire sa chronologie téléologique.

La référence à une « salle d'attente » pour parler du reste du monde est liée au développement économique et à l'essor du capitalisme. Dipesh explique que « Pour Thompson, le capitalisme constitue bien une force qui rencontre la différence historique, mais celle-ci demeure extérieure à sa structure. Une lutte s'ensuit, au cours de laquelle le capital finit par annuler ou neutraliser les différences contingentes entre histoires spécifiques. »<sup>87</sup> La relation du capitalisme à la « différence historique », laisse penser que la force du capital entraînerait nécessairement avec elle une mondialisation qui effacerait ou remettrait en cause l'idée même d'historicisme. L'auteur ajoute sur la notion de « travail abstrait » que cette dernière a permis à Marx « d'expliquer comment le mode de production capitaliste est parvenu à extraire de peuples et d'histoires différents une unité commune et homogène permettant de mesurer l'activité humaine. »<sup>88</sup> En ce sens, on peut penser que la lutte et le mouvement de décolonisation de l'après-guerre découle de cette « unité homogène » et que par conséquent, le marxisme serait intimement lié à la pensée postcoloniale. En effet, pour l'historien Dipesh, il n'est pas possible de s'interroger sur la colonisation sans se pencher sur la théorie marxiste du capital. Je me demande ici si l'idée de « différence historique » ne pourrait pas s'illustrer par le fait qu'il est désormais possible de déguster un plat indien en France ou partout ailleurs dans le monde sans être en Inde. Cette image permet de penser cette « différence historique ». Elle entretient un lien particulier avec le concept d'historisme, cette conception graduelle du temps dont le but serait téléologique, cette logique qui consiste à croire en l'Histoire comme un

---

<sup>87</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 97

<sup>88</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 100

progrès vers le développement. Pour Dipesh Chakrabarty, il s'agit bien de questionner et de mettre à l'épreuve cette conception du temps afin de mettre en relief la possibilité d'une autre conception du temps dont les contours se dessineraient dans la pensée postcoloniale. Cette conception du temps historique serait alors en quelque sorte hybride. C'est ce que Dipesh illustre en s'appuyant sur l'exemple de la société indienne et de certains comportements sociaux, qui manifestement déjouent la logique capitaliste et historiciste. L'auteur affirme que « dans un endroit comme l'Inde, on a l'impression que différentes périodes historiques se télescopent dans un instant unique et profondément déconcertant. »<sup>89</sup> On voit bien à travers cet exemple que l'historicisme est mis à mal, si l'expérience de l'Inde est hybride à travers les époques, en effet, elle ne répond pas à une logique historiciste et capitaliste. Il s'agit d'une autre expérience du temps que celle qui a pu se vivre du côté de l'Europe.

Dans le passage de la seconde sous-partie, « Lire le 'manque' autrement » de la première partie de l'ouvrage, Dipesh aborde le sujet de la construction de la mémoire à travers l'exemple autobiographique de Nirad Chaudhuri. Dans un contexte de recherche sur la réparation, cette idée de construction de la mémoire est centrale. On parle d'ailleurs de construction d'une mémoire, mais il peut également s'agir d'une réparation dans la mesure où cette construction se fait pièce par pièce au travers des récits qu'elle convoque. Dans la lignée de concepts que convoque l'historien, on trouve notamment pour évoquer la mémoire et pour reprendre le titre de cette partie, « le manque » dans le contexte des histoires subalternes, l'idée de « conscience antihistorique »<sup>90</sup> qu'il explique comme « des positions subjectives et des configurations mémorielles qui défient et minent les fondements du sujet parlant au nom

---

<sup>89</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 98

<sup>90</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 81



de l'histoire. »<sup>91</sup> Cette idée de conscience antihistorique voudrait-elle dire que des auteurs comme Chaudhuri sont réduits à une sorte de primitivisme colonial ? Ou bien, s'agit-il de dire que les histoires bourgeoises, comme celle de Chaudhuri, ne peuvent pas participer à écrire l'Histoire de l'Inde dans la mesure où en tant qu'être colonisé, il n'est pas en mesure de se représenter *son* histoire étant déjà largement imprégnée et conditionnée par l'entreprise coloniale, ne saurait-il écrire en s'affranchissant de tout ce que l'entreprise coloniale apporte comme références culturelles extérieures à sa propre culture ? Mais dans quelle mesure écrire dans la langue du colonisateur dessert la cause du colonisé ? Pour Dipesh, « 'L'histoire' est précisément le lieu où se joue, au nom du moderne (mon Europe hyper-réelle), la lutte pour l'appropriation de ces autres agencements mémoriels. »<sup>92</sup> Il parle d'une Europe et d'une Inde qu'il considère comme étant hyper-réelles, terme qu'il emprunte à Baudrillard, et qu'il définit à sa manière pour parler de « référents géographiques conservant une part d'indétermination »<sup>93</sup> se rapportent néanmoins à des « figures imaginaires contestables »<sup>94</sup>. Je pense que le « manque » évoqué par Chakrabarty plus haut est le produit de la *mimésis* du colon par le colonisé. Le colonisé se représente le colon à travers des récits d'une « Europe hyper-réelle » rapportés par le colon, et dans lesquels le colonisé trouve ses modes de représentations de l'Europe. Dipesh dit au sujet de l'histoire indienne qu'elle « demeure l'imitation d'un certain sujet « moderne » de l'histoire « européenne » ; elle est vouée à représenter une figure malheureuse caractérisée par le manque et l'échec. Le récit de

---

<sup>91</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 81.

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 81

<sup>93</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 68.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 68

transition demeurera à jamais « ‘tristement incomplet’ »<sup>95</sup>. Cette transition dont l’écriture est contrainte de rester incomplète reste à mon sens, une trace qui intervient dans un contexte d’interruption des traditions intellectuelles extra-européennes et qui en demeurent les seuls témoins. En ce sens, cette incomplétude est aussi le signe d’une interruption qui joue un rôle dans l’Histoire, elle n’est pas un espace vide, elle participe en quelque sorte à son écriture.

La question du « Jeu de vérité » dans le récit historique, une résonance française

« Les Etats-nations ont la capacité d’imposer l’application de leurs jeux de vérité et, en dépit de toute leur distance critique, les universités font partie de la batterie d’institutions complices de ce processus. »<sup>96</sup>

L’enseignement de l’Histoire dans la « modernité politique », nous dit l’historien n’est pas négociable. Il s’agit d’une matière inévitable dans le cadre de l’école telle que le politique l’a choisi. Par conséquent, le politique occupe une place non-négligeable dans le système d’enseignement de l’Histoire et de son « contrôle » en ce qu’il comprend le programme de ce dernier. L’historien avance que ce « contrôle » permet à l’Etat-nation et donc au politique d’imposer une version, c’est-à-dire un « jeu de vérité » qui le satisfait. Ce que je trouve intéressant ici, c’est la résonance directe que semble avoir cet état des choses avec l’actualité en France. On voit par exemple, comment les forces conservatrices attaquent aujourd’hui la recherche universitaire et plus précisément à la communauté de chercheurs qui s’intéressent à la temporalité décoloniale. Cela, ne montre-t-il pas qu’il y a une volonté de garder le contrôle

---

<sup>95</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 85

<sup>96</sup> D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 86

sur la *poiésis* de l'Histoire ? Que le « jeu de vérité » institué par l'Etat-nation est aujourd'hui menacé par la voix de ceux qui en ont longtemps été absents ? Cela, ne montre-t-il pas ce que le Pouvoir craint pour l'éducation historique des générations futures, que ces dernières soient face à une Histoire qui leur dise que la France a commis des crimes contre l'humanité comme la torture des Algériens, l'utilisation de produits chimiques cancérigènes dans les champs agricoles vietnamiens et de ses colonies loin de l'Hexagone, mais plus largement que les descendants de cette histoire ont le droit de prendre la parole et de s'inclure dans cette histoire ?

Janvier 2020, alors que le pays traverse une crise sanitaire et sociale sans précédent, la Ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, Frédéric Vidal, juge nécessaire de commander une « étude scientifique » au Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) sur l' « islamo-gauchisme » une mouvance qui selon ses mots « gangrène la société dans son ensemble » et dont « l'université n'est pas imperméable », il s'agirait pour la Ministre de distinguer le militantisme politique de la recherche. Très présente dans les débats publics sur les plateaux télévisés, la notion d' « islamo-gauchisme » est décrite comme une « menace » pour la laïcité et l'universalisme. En réaction à ce fort engouement médiatique, et face à son instrumentalisation politique systématique, Le Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) n'aura pas manqué de rappeler dans un communiqué rendu public le 17 février 2021 que, « L' « islamo-gauchisme » n'est pas une réalité scientifique » et de poursuivre :

« L'islamo-gauchisme », slogan politique utilisé dans le débat public, ne correspond à aucune réalité scientifique. Ce terme aux contours mal définis, fait l'objet de nombreuses prises de positions

publiques, tribunes ou pétitions, souvent passionnées. Le CNRS condamne avec fermeté celles et ceux qui tentent d'en profiter pour remettre en cause la liberté académique, indispensable à la démarche scientifique et à l'avancée des connaissances, ou stigmatiser certaines communautés scientifiques. Le CNRS condamne, en particulier, les tentatives de délégitimation de différents champs de la recherche, comme les études postcoloniales, les études intersectionnelles ou les travaux sur le terme de « race », ou tout autre champ de la connaissance. »<sup>97</sup>

Il en résulte de ce communiqué, un message fort de désolidarisation avec la Ministre en condamnant toute instrumentalisation politique, et appelle à préserver la liberté académique. Par ailleurs, il rappelle notamment que l'instrumentalisation de l'« islamogauchisme » permet la stigmatisation de plusieurs communautés scientifiques et plus précisément de celle des études postcoloniales. Si Frédéric Vidal ne semble pas connaître l'importance de ce courant de recherche pour les étudiants et les chercheurs universitaires, dans la mesure où il participe à l'éclaircissement des « parts sombres » de l'Histoire française notamment de l'empire colonial français. À mon sens, cette atteinte à la liberté académique apporte une tangibilité à la proposition de l'historien Chakrabarty quant « aux jeux de vérité » que l'Etat-nation impose à l'université. Dans cette mesure, cette mise en danger du « jeu de vérité » et sa remise en question s'apparente à une sorte de bataille entre d'une part ceux qui s'opposent à sa remise en question comme le gouvernement et, d'autre part, ceux qui cherchent à interroger les versions proposées par cet Etat-nation, comme les étudiants et les chercheurs. Cela mérite d'aller un peu plus loin. Il convient de s'interroger sur l'origine de ce slogan, Que veut-il dire ? Pourquoi le mot Islam ? En quoi les études sur la temporalité décoloniale et coloniale se résumeraient-elles à l'Islam ? Après tout, les colonies n'étaient pas toutes musulmanes. Alors, est-ce que ce terme cherche-t-il à stigmatiser les musulmans de

---

<sup>97</sup> Communiqué de presse du CNRS datant du 17 février 2021, consulté le 4 mars 2021

France plutôt que la vaste communauté de recherche universitaire qui s'intéresse au champ colonial et décolonial ?

Dans l'émission France Culture, « L'invité des matins », l'épisode « Islamo-gauchisme : entre opportunisme politique et débat scientifique »<sup>98</sup>, l'historien Alain Policar définit l'« islamo-gauchisme » comme un « signifiant flottant » dont l'histoire commencerait en 1994 avec la sortie du texte *Le prophète et le prolétariat* du militant britannique trotskiste, Chris Harman évoquant une possibilité d'alliance entre les musulmans et la gauche. Pourquoi l'idée d'une telle alliance ? Harman voit en l'Islam une forme de combat contre l'hégémonie économique de l'Europe, en tant que militant trotskiste, il voit dans la population musulmane discriminée, la possibilité de remettre en question l'ordre capitaliste. Mais n'existe-t-il pas des musulmans ultracapitalistes ? Prenons pour exemple parmi d'autres, l'émirat du Qatar qui, accueillant prochainement la coupe du monde de football, n'hésite pas à exploiter des travailleurs migrants dans des conditions qui font polémique. Un pays qui autorise un chantier dangereux dans lequel des hommes et de femmes risquent leur vie pour une compétition sportive principalement basée sur la publicité et la marchandisation, n'est-il pas ultracapitaliste ? Il existe donc une pluralité politique dans le monde musulman et la foi musulmane n'est pas en soi pro ou anticapitaliste. Ensuite, il convient de s'interroger sur les terminaisons du terme Islam, que veut dire le préfixe « isme » ? Pour Policar, cette extension permet d'indiquer que l'on parle de terrorisme et non pas de la religion. Mais alors, quel est le sens du « isme » dans l'islamo-gauchisme ? Un musulman de gauche ? Un gauchiste islamophile ? Un terroriste intellectuel ?

---

<sup>98</sup> G. Elner, « Islamo-gauchisme : entre opportunisme politique et débat scientifique. Avec Alain Policar et Sylvain Bourmeau. », France Culture, diffusé le 23/02/2021 et consultée le 22 mars 2021

Pour le journaliste Sylvain Bourmeau, le regard du militant Harman n'est pas si important en ce qu'il est purement analytique, c'est l'usage du terme qui doit être interrogé, comment et par qui est-il utilisé ? Il évoque le travail effectué, dit-il « en urgence » par le mathématicien et chercheur au CNRS, David Chavalarias sur l'usage du terme « islamogauchisme » sur les réseaux sociaux. L'utilisation de terme qui ne recouvre aucune réalité scientifique inquiète la communauté scientifique. Le chercheur mathématicien Chavalarias décide d'enquêter sur l'usage de ce terme sur internet en utilisant pour cela, le Politoscope<sup>99</sup>. Cet outil, révèle selon le chercheur qu'entre le 1er août 2017 et le 30 décembre 2020, 230 millions de tweets comportent le terme « islamogauchisme » ou ses variants, « nous sommes donc, nous dit Chavalarias, sur une terminologie, et *a priori* une catégorisation des groupes sociaux, très marginales. »<sup>100</sup> Ce qui est important, c'est qu'il s'agit là d'une dénomination d'un groupe social. La twittosphère telle qu'elle est analysée par le Politoscope montre que ceux qui utilisent ce terme cherchent à qualifier un groupe social. Pour le chercheur, il s'agit d'un « instrument de lutte idéologique »<sup>101</sup>, cette dénomination telle qu'elle est comprise par les sciences sociales « est l'instrument d'une démarcation entre le groupe social qui l'emploie et le groupe social réel ou fantasmé qu'elle est censée désigner. »<sup>102</sup> On notera qu'il s'agit bien d'une lutte politique qui consiste à faire adhérer le plus grand nombre à une idée politique, le chercheur l'explique parfaitement bien lorsqu'il dit « ce type de dénomination

---

<sup>99</sup> Le politoscope est un instrument développé par le CNRS à l'Institut des Systèmes Complexes de Paris pour l'étude du militantisme en ligne.

<sup>100</sup> D.Chavalarias, « ISLAMOGAUCHISME » : LE PIÈGE DE L'ALT-RIGHT SE REFERME SUR LA MACRONIE » Politoscope, publié le 21 février 2021, consultée le 23 mars 2021

<sup>101</sup> D.Chavalarias, *art. cit.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

émergente indique la volonté de créer une nouvelle catégorie dans l’imaginaire collectif, passage obligé pour faire accepter de nouveaux récits de référence et pour façonner de manière durable de nouvelles représentations, croyances et valeurs. »<sup>103</sup> En utilisant ce terme, il s’agit de faire accepter, de préparer l’opinion à de « nouveaux récits » comme par exemple, le grand remplacement qui apparaît en tout premier lieu dans des fictions comme le roman *Soumission* de Michel Houellebecq ou encore *Le grand remplacement* de Renaud Camus. Mais qu’est-ce que cela vient bien vouloir dire ? Qu’il s’agisse d’une lutte idéologique dans la twittosphère pourquoi pas, mais pourquoi exploiter politiquement un terme qui ne désigne aucune réalité scientifique ? Pour lui, les islamogauchistes sont avant tout des personnes qui se veulent critique envers le discours dominant, tantôt, il s’agit de désigner les « indigénistes » comme la militante Houria Bouteldja, ou encore des personnalités publiques comme Rhokhaya Diallo, tantôt des politiciens de la France insoumise comme Jean Luc Mélenchon. Pour l’actuel ministre de l’Intérieur, il s’agirait même de « complices intellectuel »<sup>104</sup> de l’assassinat de l’enseignant Samuel Paty le 16 octobre 2020. Comment associer ce crime à une partie pensante de la société ? Comment peut-il y avoir de la pensée critique derrière ce crime ? D’où émanerait-elle si elle provenait de cette mouvance islamo-gauchiste qui semble désigner des intellectuels qui condamnent le crime de Samuel Paty ? Tout se passe comme si le terme d’ « islamo-gauchisme » était une arme de diabolisation massive de tout un pan de la gauche française. Mais pourquoi cette diabolisation ?

---

<sup>103</sup> D.Chavalarias, *art. cit.*

<sup>104</sup> L. Guedj, « Ce que veut dire le terme "islamo-gauchisme" pour ceux qui l'emploient... et pour ceux qu'il vise », France Inter, publié le 23 octobre 2020, consultée le 23 mars 2021

« L'islamo-gauchisme ? Et s'il nous en fallait davantage ? »<sup>105</sup> Cette question, qui fait office de titre à l'article du politologue François Burgat, semble vouloir mettre en cause et renverser la logique de diabolisation du terme islamo-gauchistes. Pourquoi devrait-il y en avoir davantage ? Pour Burgat, il s'agit de voir dans les études raciales, une possibilité de soigner les plaies du passé colonial, « Les descendants des colonisés ont fini par acquérir les ressources intellectuelles, sociales et politiques permettant de faire ce dont leurs parents ont été si longtemps privés : participer à l'écriture de leur histoire et réclamer les droits qui leur ont été si longtemps déniés »<sup>106</sup>. Il met en avant une nouvelle conjoncture dans le monde européen, par laquelle les descendants de colonisés sont aujourd'hui en mesure de participer à l'écriture de leurs histoires, du passé de leurs parents et de s'inclure dans la société comme une partie prenante de cette dernière. Ils ont désormais une voix et participent au débat au sein de la société civile. Bien que cela dérange, l'islamo-gauchisme ne décrit aucune réalité, mais soulève plutôt la remise en cause de ces Voix qui cherchent à « combler les trous de l'Histoire ».

Préserver un jeu de vérité suscite l'idée que quelqu'un ou quelque chose veuille y porter atteinte. Pourquoi le jeu de vérité n'est-il pas consensuel ? Dans cette perspective, il est pertinent de noter qu'une dissymétrie se trace entre le jeu de vérité institué et sa remise en question par les nouvelles générations. Par ailleurs, si ce jeu de vérité est fondamentalement complexe, c'est en partie, car l'idée de frontières physiques et mentales s'entrechoque entre elles. En ce sens, la pensée de Chakrabarty est déterminante dans la mesure où elle nous

---

<sup>105</sup> F. Burgat, « L'islamo-gauchisme ? Et s'il nous en fallait davantage ? », blog Mediapart, mis en ligne le 18 mars 2021, consultée le 28 mars 2021

<sup>106</sup> F. Burgat, *art. cit.*



apprend que l'altérité est le fruit d'une porosité de ces frontières, celles d'une Europe physique et mentale.

---

## 2. Racisme bienveillant

Dans la partie précédente, j'ai pris pour appui la pensée de Dipesh Chakrabarty sur l'Europe pour montrer sa résonance avec la question de l'altérité culturelle en France à travers la question de l'islamo-gauchisme. En filigrane avec ces préoccupations, il s'agit ici de poser la question du racisme bienveillant dans le contexte de l'art contemporain. En effet, il n'est pas anodin d'avoir entendu parler d'art contemporain d'Outre-Mer, d'Asie ou d'Afrique comme d'un art exotique :

« Cet Autre, nous dit Olivier Barlet, que l'on réduit à être 'l'immigré', mais on n'intègre pas son expression artistique, dont on souhaite au contraire repérer clairement la spécificité non occidentale, une expression artistique forcément dépaysante, voire exotique. »<sup>107</sup>

Dans quelle mesure les propositions artistiques d'artistes racisés sont sujettes à une lecture qui consiste à « repérer les spécificités non-occidentales » ? Et en quoi cette lecture culturaliste est-elle raciste ? Dans cette partie, je propose de faire l'analyse de la pensée de l'artiste et critique d'art sculpteur Rasheed Araeen. D'origine pakistanaise, Rasheed Araeen vit à Londres et participe, en tant qu'artiste, à la formation d'une critique d'un système marchand qui pose, selon lui, un problème culturel irrésolu<sup>108</sup>. Fondateur de la revue *ThirdText*, Araeen se dit héritier de l'art minimaliste et insiste pour ne pas être identifié comme un artiste musulman. Pour lui, tout le problème repose sur la question de savoir s'il

---

<sup>107</sup> O. Barlet « 13. Quel espace de création pour ces « étrangers de l'intérieur » ? », dans : Achille Mbembe éd., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2010, p. 187-195.

<sup>108</sup> J.L. Amselle, « Le retournement du monde. Ou les enjeux d'une déconstruction de l'Occident », *Lignes*, 2004/3 (n° 15), p. 155-170.

s'agit d'inclure dans l'art contemporain les productions extra-européennes sans nommer leur provenance d'origine. En ce sens, l'art contemporain se présente comme le lieu de l'altérité culturelle, le lieu où les cultures se croisent, mais pour Araeen ce monde de l'art est encore colonisé du point de vue conceptuel. Le plus surprenant dans sa proposition est l'idée que les commissaires d'expositions et les artistes racisés, qui se définissent comme décoloniaux, répondent eux-mêmes à une logique coloniale. Sa critique se formule à la suite d'un constat selon lequel, depuis les années 2000, un courant se voulant décoloniale dans le champ de l'art contemporain multiplie les initiatives de décentrement de l'Europe et de mise au point sur un art africain comme l'exposition « Unpacking Europe », qui a eu lieu à Rotterdam en 2001. Pour lui, cette dynamique cache des enjeux politiques et économiques. Comme l'explique Jean-Loup Amselle, chez Araeen,

« Les notions de diaspora, d'hybridité et de multiculturalisme ne sont que des masques du néolibéralisme, ces artistes ou ces commissaires entendent utiliser à leur profit le pathos de l'exil, pour mieux se dissimuler derrière leurs compatriotes restés dans le Sud et prétendre leur servir de porte-parole. »<sup>109</sup>

Dans cette perspective, le thème de la décolonisation dans le milieu de l'art contemporain, est un produit commercial rentable. En ce sens, la décolonisation devient un thème alors que pour Araeen, elle devrait être un acte. Dans ce contexte, faire acte de décolonisation consisterait plutôt à prendre sur un pied d'égalité les productions artistiques contemporaines, les passer au crible du même système d'appréciation esthétique d'après un « réseau unifiant ». Araeen amorce une critique d'un « establishment artistique labellisé postcolonial - composé de 'fonctionnaires ethniques' - qui fonctionne en symbiose avec les

---

<sup>109</sup> JL. Amselle, *art. cit.*

décideurs du monde. »<sup>110</sup> Il est intéressant qu'il utilise le terme labellisé qui indique l'autorisation a priori d'une instance supérieure. L'étiquette « bio » s'obtient après une procédure réglementée, il faut présenter un dossier qui puisse démontrer l'application des réglementations en vigueur. Dans ce contexte, on pourrait presque dire qu'il s'agit de faire la même chose. Pour Araeen, les acteurs racisés du monde de l'art se préoccupent plus d'obtenir le « label postcolonial » que de chercher à réclamer un traitement homogène des productions artistiques. Jean-Loup Amselle, explique très bien tout l'enjeu que cela représente pour Araeen dans la mesure où la vraie lutte consiste à « identifier au sein de l'art contemporain des réseaux unissant, au sein d'une même modernité, les artistes du Sud et du Nord. »<sup>111</sup> Pourquoi la modernité artistique européenne serait-elle placée sur un piédestal par rapport à l'activité artistique extra-européenne ?

## La critique des institutions artistiques européennes de Rasheed Araeen

Avant tout, il faut poser la définition que l'artiste a choisi de donner au rôle des institutions artistiques. Elles consistent pour lui à maintenir l'ordre en contrôlant l'activité par le biais de ce que le sociologue, Zygmunt Bauman appelle « *legitimate coercion* »<sup>112</sup>, c'est-à-dire l'usage légitime de la force. Précisons qu'on entend ici par force le pouvoir des institutions et non le concept weberien de violence légitime de l'Etat. Les institutions artistiques sont contraignantes sans que personne n'ose remettre en cause leur pouvoir. Dans cette perspective, Rasheed Araeen propose d'analyser les institutions artistiques et de critiquer leur pouvoir. Dans la mesure où il est la garantie de l'établissement d'un discours servant

---

<sup>110</sup> JL. Amselle, *art. cit.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> R. Araeen, (2000) *The art of benevolent racism*, *Third Text*, 14:51, 57-64, p. 57.

leurs intérêts, il est fondamental pour Rasheed Araeen de ne pas négliger l'apport de la critique qui contribue à distinguer les pratiques et conceptions au sein d'un système. Comment analyser le discours des institutions artistiques ? Quels sont les intérêts que ce discours cherche à préserver ?

Pour reprendre les termes de Araeen, « art institutions can do whatever they like ; celebrate what is in their interest and ignore what may pose a threat to the established order »<sup>113</sup>. En d'autres termes, les institutions sont là pour préserver un ordre, pour le légitimer par le discours et pour ignorer tout ce qui risque de lui porter atteinte. Si un discours artistique va à l'encontre du discours dominant, il est ignoré ou dénigré par les institutions. Pour Araeen, cette ignorance a plusieurs conséquences dans la vie publique. Premièrement, elle limite le droit d'expression des individus en empêchant que le discours dominant soit influencé par le bas. Deuxièmement, elle ne valorise qu'un seul point de vue, servant au public une réflexion monolithique, elle entraîne un appauvrissement de la pensée du public. Dans la mesure où ce sont les institutions qui contrôlent et régulent la diffusion des œuvres d'arts, c'est-à-dire ce que l'on montre au musée, il est « vital » pour l'artiste d'être validé par ces institutions, elles sont garantes de sa réussite et de sa carrière artistique. Mais pour Araeen, cette validation a un prix. Il faut en quelque sorte montrer « patte blanche » pour que l'artiste soit accueilli au sein des institutions. Il doit montrer qu'il n'est pas un danger, une menace pour l'ordre et le maintien du discours dominant. Il doit pour cela adhérer, ou faire semblant d'adhérer au discours officiel, ou au minimum, ne pas remettre en question de manière trop virulente le discours officiel qu'il ne faut pas confondre avec une critique de la société ou du monde. Dans la mesure où une critique de la société ou du système politique

---

<sup>113</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 57.

n'est pas une remise en question trop violente du discours officiel. Les institutions soutiennent la liberté d'expression, mais ne tolèrent pas que son discours soit mis en danger. Tel semble être le rôle des institutions artistiques : gardien du discours dominant. Mais quel est ce discours dominant si précieux ?

Il est un problème, nous dit Araeen. Ce discours est un problème dans la mesure où il se situerait dans la continuité d'une vision coloniale du monde.

*« However, my concern here is about a specific aspect of art institutional power, which still follow the linear trajectoire that began under colonialism and incorporate racial views about the colonised, and how it affects the reception, recognition and evaluation of the contemporary artwork of those who are today no longer colonial subject »<sup>114</sup>.*

Pour l'artiste, la perception de l'artiste racisé en tant qu'Autre affecterait l'évaluation même de son travail artistique. En ce sens, le regard sur l'Autre est toujours colonisé. Dans un contexte, « post » colonial, les logiques de domination continuent d'opérer dans la sphère institutionnelle artistique. Mais comment se manifeste ce « néocolonialisme » au sein des institutions ? Quand bien même la décolonisation a bien eu lieu d'un point de vue historique, le traitement de l'artiste racisé n'est toujours pas traité comme l'égal du Blanc. Pour Araeen, *« what has changed is not the fundamental perception of the « others », but these « others » are now being defined and treated with benevolence. »<sup>115</sup>* Le problème dans cette bienveillance pour Araeen, c'est qu'elle n'est pas innocente. Il existerait un enjeu politique à l'idée de traiter l'Autre avec bienveillance. Quels sont ces enjeux ?

---

<sup>114</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 57.

<sup>115</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 58.

Continuité du discours colonial dans le discours dominant :

Le discours dominant des institutions artistiques consiste à définir la pratique de l'artiste racisé comme étant la continuité logique de ce qu'il est « un être racisé ». Il s'agit pour elles, de définir la pratique artistique d'un artiste racisé comme étant en lien avec sa culture d'origine. Il ne peut pas vraiment, d'un point de vue institutionnel, prétendre à une autre fonction que celle qui le renvoie au passé colonial. Pour Araeen, « *Those who accept these roles are rewarded and celebrate, not only because they pose no threat to, but because they actually protect the neocolonial institutional structures.* »<sup>116</sup> Il s'agit selon les mots de l'artiste de « jouer à l'Autre » comme s'il s'agissait de fermer les yeux sur les véritables enjeux qui se jouent et se réduire à satisfaire le désir des institutions qui cherchent à maintenir l'ascendance sur les artistes racisés. N'étant plus opprimé et étant « libéré » de l'oppression coloniale, les artistes racisés sont désormais une menace à l'ordre établi qui repose selon Araeen sur l'homme blanc européen. La dernière solution qui se profile dans ce rapport de force est de maintenir l'artiste racisé dans sa place d'Autre. Mais quelles conséquences entraîne cette assignation mentale et institutionnelle forcée de l'Autre ?

Tout d'abord, cette assignation a un incident sur le caractère moral du succès de l'artiste. Le succès que rencontrent ces artistes ne repose pas uniquement sur un jugement « pur » dépourvu de tout résidu colonial « (...) *is this success not of a specific kind, based on their « ethnic » identities ? I would say, in fact, argue that this is success is not success of the artists but the triumph of the system.* »<sup>117</sup>. En effet, pour Rasheed Araeen, l'artiste n'est pas le seul à connaître

---

<sup>116</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 58.

<sup>117</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 58.

le succès, car il fait en même temps gagner le système dans la lutte symbolique des rapports de force culturels et politiques. En définitive, l'idéologie eurocentrique réussie à dominer sur le monde de l'art sans que personne ne se soucie de cet inquiétant état des choses.

Toutefois, il faut bien préciser que Araeen ne cherche pas à culpabiliser les artistes de jouer le jeu du système et de s'y plier. Ce qu'il déplore, c'est le renferment qu'entraîne cette domination. En leur faisant jouer le rôle de l'Autre, le système limite leur droit de liberté d'expression. Ils ne peuvent pas jouir de leur liberté d'expression puisqu'ils ne sont validés que sous certaines conditions implicites. Ce racisme bienveillant participe à priver les artistes racisés de leur liberté d'expression. Mais comment le racisme peut être bienveillant ? Comment expliquer un tel paradoxe ? D'où vient cette idée qu'une discrimination, concept péjoratif puisse devenir positif. Comment une discrimination peut-elle être positive ? Dans la mesure où, la discrimination par définition implique l'exclusion d'une personne pour ce qu'elle est, que ce soit pour son orientation sexuelle, son origine ou sa religion, comment un tel geste peut être bien reçu ?

En fait, la notion « positive » vient renverser l'idée d'exclusion à l'extérieur d'un groupe. Il ne s'agit plus de discriminer pour exclure du groupe, mais de discriminer au sein du groupe, c'est-à-dire, au sein des institutions. Il s'agit d'avancer « tu n'es pas comme nous, mais nous devons cependant t'accepter ». L'artiste racisé doit se contenter d'être accepté pour ses origines extra-européennes et non pas pour d'autres raisons relatives à ses ambitions artistiques. Par conséquent, il n'est pas vraiment accepté, il s'agit en fait d'une illusion. Pour Araeen, la notion « positive » est en fait raciste, il l'a définie comme la mise en valeur d'un stéréotype.



« (...) the 'positive' stereotype is especially put in advantageous position to be admired and celebrate, which benefits and gives him/her a sense of (false) achievement. 'Positive' stereotyping is based on a fascination for the difference of those who are considered to be outsiders : 'they are not like us ; they cannot therefore do what we do. But we must admire and value what they do within their own cultures since they are part of our society. »<sup>118</sup>

On a presque l'impression que les artistes racisés sont acceptés par dépit, par charité envers des individus qui vivent une autre culture, ce qui rappelle cette idée de racisme positif chez Guillaumin. C'est un racisme affectueux qui ne serait à priori pas dangereux. Le problème est que les institutions artistiques agissent de manière raciste en entretenant l'idée que la personne racisée a forcément une autre culture. C'est le danger que peut poser une conception ontologique de la culture. De croire que la culture est une essence héréditaire qui se transmet de génération en génération et qu'un individu d'origine africaine aura toujours une culture africaine même s'il est né et a grandi en Angleterre et qu'il n'a jamais vu l'Afrique. Les institutions artistiques attendent que l'artiste racisé joue le jeu de l'Autre, de l'Africain qui connaît l'Afrique et ses coutumes et qui souhaite les traduire dans son œuvre. C'est pour cette raison, nous dit Araeen, qu'il y a une forte tendance chez les étudiants racisés en école d'art à se rendre dans leur pays d'origine, pour répondre à cette injonction que les institutions lui imposent, celle de servir le discours dominant. On peut se dire qu'il s'agit là de la volonté de l'artiste, qu'il a décidé de renouer avec ses origines pour des raisons qui lui incombent et qu'il est en droit de faire cette investigation personnelle. Mais pour Araeen, il y a un malaise, il se demande s'il n'y a pas une force extérieure qui pousse ces jeunes artistes vers les origines de leurs parents ? Araeen exprime le constat suivant :

---

<sup>118</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 59.

« *Both with and 'black' artists are the products of the same British culture. Both go to the same art school, and are taught by the same teachers. Why then do 'black' artists have to run - literally or mentally - to Africa or Asia after they finish their art education, and return here holding in their hands their African or Asian cultural ID cards to pursue their career as artists ?* »<sup>119</sup>

Selon lui, une grande majorité d'étudiants racisés sont pressés de renouer avec une culture d'origine pour continuer leur carrière, ils reviennent de ce cheminement qu'il soit physique ou mental, avec une sorte de « cultural ID », qui potentiellement participerait à forger leur style et leur identité culturelle. On peut tout de même objecter qu'en vérité, il n'est pas possible de savoir si ces artistes sont poussés par une force extérieure à leur volonté. Mais pour Rasheed Araeen, c'est typiquement le résultat d'un système d'oppression raciste. Pour lui, le discours colonial est responsable de cette précipitation, il est cette force extérieure. En fait, ce discours tend à faire croire qu'un artiste américain racisé ne peut pas s'inscrire dans une pratique artistique sans qu'elle soit systématiquement renvoyée à sa culture d'origine. Ce discours est profondément ancré dans la logique raciste bienveillante des institutions artistiques. Cet artiste n'est pas en mesure de faire autre chose que ce qu'il connaît comme étant sa culture d'origine, comme le constate Rasheed Araeen, « *It is still commonly believed today that the 'other' does not poses an autonomes status free from the constraints and limits of his/her cultural origines (...) They cannot thus claim a place in the history of modernism.* »

Finalement, se pose la question de savoir pourquoi l'histoire de la modernité artistique n'inclut pas les artistes racisés et ne concerne que les artistes blancs européens ? Pour Rasheed Araeen, le déterminisme racial dans le champ artistique, « *should have no validity or*

---

<sup>119</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 59.

*place in a postcolonial society (...)*<sup>120</sup> ». La réflexion de Rasheed Araeen, pousse à nous interroger sur la place des artistes racisés dans le champ de l'art contemporain et d'analyser les conditions d'attributions de leurs mérites par les institutions artistiques. Comment des artistes racisés, peuvent-ils se réclamer de l'héritage historique de l'art moderne européen ? C'est pour Araeen, la question que pose secrètement le système aux « idiosyncrasiques » convaincus que l'art du racisé ne peut qu'être exotique. Cette pensée contribue à nourrir l'idéologie raciste positif qui consiste à admirer une culture étrangère et qui attends de l'artiste racisé la production d'un art « africain » ou « asiatique ». Cette idéologie entend l'Autre comme « ontologiquement » lié à ses propres racines culturelles, comme un arbre. Pour Araeen, « Racism is racism, even when the object of racism is its beneficiary. »<sup>121</sup>, on ne peut pas justifier le racisme par l'argent. Enfin, on peut considérer que le système capitaliste peut avoir un effet relativement immoral dans cet état des choses, puisqu'il incombe à l'artiste de choisir entre l'éthique et l'argent.

Pour finir, on peut se demander comment envisager la question du racisme bienveillant dans le champ du cinéma français, considérant aussi bien les acteurs que les réalisateurs. On voit actuellement dans le monde du cinéma, des films accueillis avec beaucoup de succès et très médiatisés. Je pense notamment au premier long-métrage de Maimouna Doucouré, *Mignonnes* (2020) qui raconte l'histoire d'une collégienne issue d'une famille sénégalaise musulmane partagée entre son désir de s'émanciper à travers la danse et les coutumes de sa famille. Le film a reçu de vives critiques notamment, car la plateforme Netflix a présenté le film sur le marché américain en choisissant des images de séquences des

---

<sup>120</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 61.

<sup>121</sup> R. Araeen, *art, cit.* p. 64.

adolescentes en petites tenues. Dans ce contexte, la question de l'hypersexualisation des petites filles racisées se pose, montrer ces jeunes filles à la limite de l'acte sexuel mimé, n'est-ce pas là une condition industrielle pour le succès du film ?

### III) L'IDÉE DE RÉPARATION DE LA MÉMOIRE DANS L'ART ET LA LITTÉRATURE

---

#### 1. L'exemple de Kader Attia

##### L'œuvre *Réfléchir la mémoire* (2016), un cheminement philosophique

Cette partie est consacrée à la lecture conceptuelle de l'œuvre *Réfléchir la mémoire* réalisée par l'artiste plasticien Kader Attia. Prix Marcel Duchamp (2016), l'œuvre *Réfléchir la mémoire* est une œuvre particulièrement éloquente. Elle ouvre tout un champ de réflexion autour de la question de la mémoire collective et de la réparation. D'une durée de 45 minutes, le documentaire se présente comme un entretien autour de la question du « *membre fantôme* ». Pour cela, l'artiste fait appel à un certain nombre d'intervenants, des professionnels de santé, psychologues, médecins, des intellectuels, historiens et journalistes, mais aussi des artistes, danseurs et musiciens. L'enjeu principal de cette œuvre est de mettre en lumière la question de la mémoire et de l'oubli. Il s'agit d'analyser le phénomène psychique du *membre fantôme* que rencontrent les personnes amputées et de l'élargir à une problématique collective, celle des grands traumatismes de l'Histoire, comme les génocides, la colonisation et l'esclavage. Transposant ainsi le membre amputé à une partie manquante de la société, l'artiste évoque l'idée d'un « monde amnésique ». Le documentaire se compose de deux temps distincts, il s'agit d'une part, des entretiens et d'autre part, de séquences plus intimes, mettant en scène des individus amputés dans différents lieux comme un café ou une forêt. Dans ces séquences, l'artiste utilise un miroir pour donner l'illusion du membre absent, confrontant visuellement le spectateur à la question du manque. Cette œuvre met le spectateur dans une situation d'inconfort en ce qu'elle soulève plusieurs problèmes. D'abord, celui du

membre fantôme, qui constitue une réalité qui dérange qui suscite un sentiment d'étrangeté chez le spectateur qui n'a pas l'habitude de voir des personnes amputées. Ensuite, elle propose de tirer un parallèle métaphorique entre le membre amputé et société incomplète. Il s'agit d'examiner la question symbolique du membre fantôme. Pourquoi la société est-elle amnésique aux yeux de l'artiste ? Qu'a-t-elle oublié ? Pourquoi oublie-t-elle ? En quoi sa mémoire est-elle défaillante ?

Dans un premier temps, il convient de définir la mémoire non pas d'un pas point de vue des sciences dures, qui consisterait à parler de connexions de neurones ou qui consisterait à déterminer où se trouve la mémoire dans le cerveau humain, mais plutôt de chercher à comprendre la mémoire comme une question philosophique et sociologique. Qu'est-ce que la mémoire ? Pourquoi occupe-t-elle une place importante dans l'Histoire ? On parle de « devoir de mémoire », mais qui choisit ce qui doit faire mémoire et pourquoi y a-t-il des « oubliettes », sont-elles volontaires ? Qu'est-ce que la « dette de mémoire » ? Une définition sommaire, toutefois élémentaire de la mémoire nous dit que la mémoire est avant tout, « une représentation de notre passé »<sup>122</sup> mais elle est aussi la possibilité de se souvenir, c'est-à-dire la faculté de retenir des éléments de son existence. Il s'agira de retenir une poésie, de la conserver dans sa mémoire ou de se souvenir, en tant qu'être social, d'un événement. Dans les deux cas, la mémoire est une sorte d'espace mental dans lequel nous stockons des informations. Par conséquent, comment se repérer dans cet espace de stockage ?

---

<sup>122</sup> F. Eustache, « Mémoire », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 24 mars 2021.

## Approche sociologique du concept de mémoire

Le sociologue français Maurice Halbwach (1877-1945) est un théoricien de la question sociale de la mémoire. Son travail de sociologie de la mémoire s'inscrit dans la continuité des précurseurs de la psychologie tels que les philosophes Théodule Ribot (1839-1916) et Henri Bergson (1859-1941). En effet, Ribot a su mettre en lumière les « points de repères » de la mémoire, qu'il entend comme des événements vécus en tant qu'être social. Pour lui, la mémoire comporte forcément des points de repères, on peut penser ces points de repères comme des panneaux signalétiques qui nous permettraient de nous retrouver dans cet espace de stockage qu'est la mémoire. C'est l'élément décisif de la sociologie de Halbwach. En partant du présupposé qu'il existe dans la société, une conscience collective, Halbwach développe le concept de mémoire collective dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, en 1925. Bien que son œuvre sociologique soit étroitement liée aux rêves et à leurs articulations aux souvenirs et aux sensations, je me concentrerais sur cette idée de mémoire collective indépendamment de la profondeur de l'ouvrage, car ce qui m'intéresse est d'un point de vue schématique, sa définition de la mémoire collective.

On peut dire que pour le sociologue, la mémoire collective est la formation d'une représentation consensuelle du passé. C'est-à-dire qu'il s'agirait d'une représentation partagée par le reste du groupe comme celui de la famille. Son importance est telle qu'elle permet de sauvegarder le lien social, elle repose fondamentalement sur une construction, en ce sens, on peut dire qu'elle est sujette à une sorte de formation/déformation. En partant du principe que la société a besoin d'unité, Halbwach explique que pour ce faire, la société façonne sa mémoire en fonction d'événements communs. En fait, on peut dire que la mémoire

individuelle s'ajuste à celle du collectif. À titre d'exemple, on pourrait dire qu'on se souvient « tous » de ce que nous faisons le jour de la coupe du monde, nous avons chacun vécu ce moment de manière individuelle, mais cet événement sera pourtant inscrit dans la mémoire collective. En effet, dans son besoin d'unité, la société ne peut résister à la pluralité des mémoire individuelle de ses sous-groupes sociaux (classes, familles, religions...). C'est en ce sens que cette pluralité des mémoire individuelle façonne le devenir de la mémoire collective. Par ailleurs, si la mémoire individuelle ne peut mener à l'unité sociale, elle doit d'abord passer par un processus de formation, c'est la conscience collective qui opère une sélection ou un éclairage de certains souvenirs et d'histoires et qui forme la mémoire collective. Mais on ne peut pas dire que la mémoire collective est l'Histoire en tant que telle.

En effet, nous dit Pierre Ansart, « les mémoires collectives ne sauraient être confondues avec celles que l'historien cherche à reconstituer et qui peuvent être qualifiées de 'mémoires historiques'. »<sup>123</sup> La mémoire collective et les mémoires historiques ne sont pas la même chose, il faut alors différencier le travail de l'historien, de celui de la société. On pourrait dire qu'il y a d'une part l'historien qui cherche à révéler ce qui s'est effectivement passé dans une temporalité antérieure, il agit dans une démarche dite scientifique, il « cherche à découvrir les grandes périodes marquant la vie des sociétés et leurs mutations. »<sup>124</sup>, nous dit Ansart. Il y a d'autre part, le travail de la société, je veux dire par travail, que la société est aussi en activité. En effet, elle n'est pas passive, elle cherche bien quelque chose à faire pour son unité, mais pas pour les mêmes raisons que l'historien. C'est en cela qu'il est possible de faire société, par la possibilité de se représenter en accord avec les repères que le cadre social

---

<sup>123</sup> P. Ansart, « Mémoire collective », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 24 mars 2021.

<sup>124</sup> P. Ansart, *art. cit.*



fournit. En effet, cette mémoire a une autre vocation, mais aussi, une autre méthode de production, c'est pourquoi, il faut la différencier de la mémoire historique ou des mémoires historiques. Tel que le souligne Pierre Ansart, la spécificité de la mémoire collective découle d'une pluralité de mémoires qui sont-elles même issues d'expériences personnelles, fâcheuses ou heureuses, « Les mémoires collectives (...), nous dit Ansart, sont faites de mémoires individuelles et de leurs relations, elles ne se constituent pas à partir de l'histoire apprise, mais à partir des expériences vécues. »<sup>125</sup> C'est bien parce qu'elle découle d'une expérience passée, d'un souvenir individuel que la mémoire collective se forme et non pas à partir de l'Histoire. Dans la mesure, où il existe plusieurs groupes dans une même société comme les partis politiques, on peut dire que les différentes expériences vécues entretiennent des relations qui peuvent s'opposer.

En fait, cette opposition est pensée en rapport à un contexte historique particulier, celui de la Seconde Guerre mondiale. Pierre Ansart explique qu'il y a une sorte de rivalité entre les mémoires historiques et les mémoires collectives, découlant directement de contingences historiques relatives à Libération de France et à la « reconstruction du passé » donnant lieu, entre autres, à une polarisation politique due aux différentes conceptions et volontés de se représenter le passé. En fait, il peut exister une confrontation des mémoires. Pour Pierre Ansart, prises aux plurielles, les mémoires collectives peuvent être conflictuelles. L'exemple de l'Algérie est particulièrement éclairant, comme le précise Ansart, alors qu'une guerre impliquerait qu'il y ait des perdants et des gagnants. C'est en ce sens, nous dit Ansart, que « les groupes engagés dans les affrontements sont portés à interpréter les faits et leurs actions dans un sens favorable à leur cause, et à dénoncer les comportements des groupes

---

<sup>125</sup> P. Ansart, *art. cit.*

adverses. »<sup>126</sup>. Étant donné, cette volonté de faire valoir sa version des faits, on assiste inévitablement, à un affrontement de mémoires collectives, « Le retour à la paix laissait en présence plusieurs mémoires collectives différentes et essentiellement incompatibles. »<sup>127</sup> , nous dit Ansart. Ces mémoires incompatibles sont celles des « pieds-noirs », des « harkis » et des Algériens qui ont combattu aux côtés de la France avec celles des indépendantistes. Il s'agit de groupes sociaux qui ont traversé une histoire commune, mais qui ne se représentent pas l'Histoire de la même manière, chaque groupe a sa propre mémoire et ses propres perceptions, c'est la dualité des mémoires collectives. Ansart ajoute que « l'expression « guerre des mémoires » qui évoque métaphoriquement la violence extrême est une allusion à cette intensité émotionnelle qui accompagne les affrontements des mémoires collectives. »<sup>128</sup>

Le caractère symbolique de la mémoire collective et de ses conflits est aussi un véritable enjeu politique, il permet de façonner des identités et orientations politiques. « Ils participent à la construction des identités, au système de représentation du « nous » et des « eux » ; ils interviennent dans les débats concernant les enseignements de l'histoire, ils influencent les productions et les politiques culturelles. »<sup>129</sup> C'est typiquement cette représentation du « nous » et des « eux » qui va nous intéresser dans l'œuvre de Kader Attia. S'il y a amnésie, c'est parce qu'il y a une « guerre de mémoire ». Mais l'œuvre de Kader Attia pose aussi la question de la mémoire de manière universelle. Comment envisager la mémoire collective du monde ? On est tenté de dire que la mémoire collective est une sorte de « fractale » au sens où elle se démultiplie en même temps qu'on s'en éloigne. Ce qui fonde leur différence, et par

---

<sup>126</sup> P. Ansart, *art. cit.*

<sup>127</sup> *Ibid*

<sup>128</sup> *Ibid*

<sup>129</sup> *Ibid*

conséquent, le conflit ou la tension politique, c'est principalement le rôle que joue les grandes lignes idéologiques directrices du temps, celles qui édictent les rapports de pouvoirs entre les groupes. Finalement, l'enjeu serait de savoir s'il existe un consensus de la mémoire collective à l'échelle mondiale qui serait en mesure de dépasser les contingences particulières de l'expérience.

Par ailleurs, si les repères de la mémoire permettent de se localiser dans la représentation mentale du passé, comment ses repères régissent-ils à l'exil ? Pour le professeur Ansart, « les souvenirs qui ne trouvent plus de signification dans le présent sont effacés. »<sup>130</sup>. Par conséquent, la mémoire opérerait une sorte de mise à jour, de *reset*. La mémoire et l'oubli fonctionneraient ensemble, il n'y aurait pas de mémoire sans oubli. Sans l'oubli, nous serions amenés à nous souvenir de tout dans le moindre détail et sans la mémoire, à oublier toutes expériences et événements vécus. Mais alors comment se fait l'alchimie des deux ? Quels sont les enjeux de l'oubli ? Comment équilibrer la dose de mémoire à celle de l'oubli ? Pourquoi l'artiste considère la société comme étant amnésique ? Est-ce pathologique ou a-t-elle « trop oublié » ?

Une brève approche philosophique de l'oubli :

Tout se passe comme si l'oubli était inséparable de la mémoire. À la question y a-il de bonnes raisons d'oublier ? Le philosophe contemporain Emmanuel Kattan, nous dirait qu'il s'agirait d'un besoin. En effet, il parle de « besoin d'oublier »<sup>131</sup> et cette approche prend plus

---

<sup>130</sup> P. Ansart, *art. cit.*

<sup>131</sup> E. Kattan, « 5. Les vertus de l'oubli », in : , *Penser le devoir de mémoire*. Paris, ed. Presses Universitaires de France, « Questions d'éthique », 2002, p. 85-104.

de sens à lumière du philosophe Nietzsche, pour qui « Toute action exige l'oubli »<sup>132</sup>. Cela m'amène à penser que pour chaque action, un souvenir est créé et un autre effacé. Comme si, pour le philosophe allemand, l'idée de se souvenir de tout, entraînerait une sorte de saturation invivable :

« Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique, nous dit Nietzsche, ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments : *'il a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation.'* »<sup>133</sup>

On comprend ici, l'hypermnésie historique volontaire comme une malédiction. Bien que le dictionnaire définit l'oubli comme une défaillance de la mémoire, ce qui suppose un problème, il faut comprendre ici que pour le philosophe allemand, il s'agit en réalité d'une fonction de la faculté de la mémoire. Si pour Nietzsche, la mémoire consiste aussi à oublier au sens positif du terme, ce qui veut dire qu'il peut être bénéfique d'oublier, on peut se demander s'il ne s'agirait pas de réduire la « guerre des mémoires » à un ruminant ? Il faudrait savoir de quoi est fait l'objet de rumination d'un homme. S'agit-il d'un événement qui a marqué l'ensemble d'un peuple ou d'une civilisation comme l'esclavage ? Dans ce cas, n'est-elle pas essentielle au peuple et à la civilisation ? Quelle place doit prendre l'oubli dans le processus de mémoire ? Pourquoi est-elle essentielle ?

---

<sup>132</sup> E. Kattan, *art. cit.*

<sup>133</sup> E. Kattan, *art. cit.*, propos de F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, § 1, p. 97. propos soulignés par Kattan

Pour parler d'oubli, il serait vain de ne pas citer le philosophe Paul Ricoeur (1913-2005) dont l'un des travaux les plus importants consiste justement à discuter de l'oubli. C'est à juste titre que le philosophe entame sa partie sur l'oubli avec quelques précisions :

« C'est d'abord et massivement comme une atteinte à la fiabilité de la mémoire que l'oubli est ressenti. Une atteinte, une faiblesse, une lacune. La mémoire, à cet égard, se définit elle-même, du moins en première instance, comme lutte contre l'oubli. »<sup>134</sup>

Le philosophe présente l'oubli comme une « faiblesse », au premier abord, elle ne semble pas en accord avec la conception de l'oubli de Nietzsche, il faudrait plutôt avoir honte d'oublier. On dirait plutôt que l'oubli renvoie à cette amnésie honteuse que l'artiste Kader Attia soulève dans son œuvre. Mais quand est-il véritablement de l'oubli ?

Il faut d'abord revenir à la mémoire pour comprendre l'oubli. Si elle est une image mentale du passé, une image au sens platonicien (*eikon*), elle est pour Platon « étroitement comparable à l'empreinte d'un sceau dans la cire »<sup>135</sup>. Pour comprendre, il faut supposer qu'il y ait en nos âmes une cire, un substrat qui se verrait marqué des traces. L'oubli est le résultat de l'effacement de l'empreinte (*tupos*). C'est là que l'oubli est envisagé comme l'éventuel effacement de ces traces. La notion d'oubli occupe une place importante dans les entretiens du film documentaire *Réfléchir la mémoire*. Les neurologues expliquent que le cerveau d'un individu est d'autant plus complexe lorsque celui-ci est amputé d'un membre. En effet, il arrive aux personnes amputées de continuer de ressentir la présence du membre manquant. Il existe donc une dualité entre sensations et oubli. On peut tenter d'illustrer ce phénomène avec

---

<sup>134</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, édition du Seuil, Paris, 2000, p. 537

<sup>135</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 8

la métaphore du morceau de cire. La sensation du membre amputé serait relative à l'inscription de l'anneau dans la cire. La profondeur de la trace dans la cire fait que l'individu ne peut pas oublier la trace de ce membre au point que le cerveau crée des sensations comme pour signaler sa présence, c'est précisément la problématique que souligne Ricoeur, celle de l'absence/présence. Par ailleurs, l'oubli chez Ricoeur n'est pas qu'une défaillance de la mémoire, elle peut aussi guider à une « mémoire heureuse » au sens où l'oubli constitue l'étape qui précède celle du pardon. Cette question du pardon est éminemment liée à celle du deuil. Finalement, il existerait pour Ricoeur une bonne raison d'oublier, celle du pardon. Pour revenir au discours de l'artiste Kader Attia sur la société amnésique, est-elle amnésique, ou amputée d'une partie d'elle-même comme le veut son parallèle du *membre fantôme* ? En fait, dans notre contexte, il faudrait voir l'amnésie comme la manifestation d'une partie amputée. Mais quel est le lien entre la partie amputée d'une société et l'oubli ?

La question du fantôme culturel :

Le *membre fantôme* est à la fois absence et présence, il se situe entre absence physique et présence psychique. Pour transposer cette idée à la société, Kader Attia considère qu'il s'agit de « comparer un phénomène traumatique individuel à une société qui a vécu un traumatisme ». C'est ce parallèle qui l'amène à penser l'idée de réparation. Comment réparer la mémoire d'une société amnésique ? Mais tout d'abord, il faut bien mettre en avant ce que l'artiste dénonce et qui participe grandement à cette amnésie généralisée de la société. En effet, Kader Attia soulève l'un des enjeux du problème d'altérité culturelle : on oublierait d'où viennent les choses qui ont forgé notre regard sur le monde. Il avance que :

« Notre psyché a été influencée tellement profondément depuis le XXe siècle par les esthétiques brutalistes, des arts africains anciens, que même lorsqu'on voit un objet contemporain de consommation courante, mis sous un certain angle, cela pourrait être d'un Völkerkundemuseum [musée ethnologique, ndlr] de Munich, de Dahlem à Berlin ou du musée du Quai Branly à Paris. »<sup>136</sup>

Dans cette interview, l'artiste fait référence à son œuvre *l'Empreinte de l'Autre*<sup>137</sup> qui consiste en des boîtes d'œufs agencés de manière à suggérer des masques africains. Ce qui est troublant dans cette œuvre, c'est la vitesse à laquelle se fourvoie le spectateur, elle montre aussi à quel point nous sommes sûrs de nous-même lorsque l'on se trompe. C'est aussi une caractéristique qui contribue à la critique de l'artiste, cette espèce d'aliénation dans laquelle notre société est prise au piège. Pour Attia, nous ne sommes même pas conscients de vivre dans un monde fantomatique, « la contemporanéité avec toutes ses dérives nous empêche de voir cela. »<sup>138</sup> Comment envisager les dérives qu'évoque l'artiste ? Par ailleurs, l'artiste ajoute au sujet de l'œuvre *L'empreinte de l'Autre* :

*« L'installation nous place devant une vérité qui est en nous mais que le déni fait que nous ne voyons pas. Depuis trois ou quatre décennies, il persiste une tendance que j'appelle l'amnésie des sociétés consuméristes. Elles ne vivent que dans l'instant et considèrent que tout est une sorte d'état des choses qui existent comme cela. On oublie très vite que les arts premiers ont influencé considérablement les arts modernes et en particulier le cubisme, et nous faisons comme si cela n'était pas important. »*

---

<sup>136</sup> S. Forster, « Kader Attia, lauréat du prix Marcel Duchamp: «Le monde est fait de fantômes», RTI Culture, Publié le 18/10/2016, consultée le 25 mars 2021.

<sup>137</sup> K. Attia, *L'Empreinte de l'Autre*, 2016, emballages d'objet manufacturés en papier mâché, socles. Courtesy Kader Attia

<sup>138</sup> S. Forster, *art. cit.*

Oublier que les arts modernes se sont nourris des cultures africaines rappelle le racisme bienveillant évoqué plus haut à l'encontre des artistes racisés. D'un côté, il s'agirait d'encourager une pratique artistique qui soit relative à leurs origines, et d'un autre côté, d'oublier que leurs origines sont déjà présentes dans l'art européen dont ils cherchent à préserver la pureté. Les catégories historiques de l'art sont ébranlées dans la mesure où les arts premiers sont les arts modernes réactualisés. Dans cette perspective, je tiens à souligner dans le travail de l'artiste Kader Attia, une sorte de potentiel réparateur de la mémoire à travers l'art. En ce sens, on peut considérer que son œuvre contribue à un premier glissement de la finalité sans fin de l'œuvre d'art. L'œuvre n'est plus inutile est réservée à la contemplation mais active dans le processus de représentation politique de l'Autre.

#### L'immigration en photographie, une réparation de la mémoire collective

Ici, j'ai choisi de m'appuyer principalement sur les sources théoriques du catalogue de l'exposition de l'artiste Kader Attia, « Les racines poussent aussi dans le béton ». J'ai choisi cette exposition pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'elle aborde sans filtre la question de l'immigration, à travers notamment la série de photographies personnelle de l'artiste<sup>139</sup>, mais aussi pour son titre très éloquent qui laisse entendre la condition même de l'immigré, des racines et du béton, deux éléments contraires qui semblent vouloir trouver un « terrain » d'entente ou ouvrir le dialogue par le biais même de l'exposition.

---

<sup>139</sup> Photographies de rue prises par l'artiste entre Belleville et Barbès (Paris), dans les années 1990 et 2000, p. 30-195 du catalogue, Courtesy Kader Attia.



Par ailleurs, il est pertinent de noter que cette exposition s'est tenu au MAC VAL, le musée départemental d'art contemporain en Val-de-Marne en 2018. La localisation du musée est importante, car elle se trouve en dehors de Paris, c'est-à-dire, en dehors de la capitale culturelle. Elle se situe en banlieue, précisément de la périphérie parisienne d'où l'artiste est issu. La présence de ce musée d'art contemporain tient un rôle politique, celui de favoriser l'accès à la culture pour des populations qui ne sont pas forcément accoutumées à l'art. Comme l'indique le catalogue dans son préambule, il s'agit de « confronter la population avec l'art de son temps ». Il y a bien une volonté de diversifier le public généralement issu de milieux bourgeois. C'est précisément dans cette dynamique que se situe l'artiste, celle de s'adresser aux catégories sociales qui n'ont pas l'habitude de se rendre au musée. À mes yeux, cette volonté de s'adresser aux minorités augmente les chances pour qu'un individu issu de milieu populaire puisse s'identifier à l'œuvre de l'artiste et méditer sur sa place dans la société où la culture bourgeoise est largement dominante.

Dans un contexte post-colonial, une question tout à fait fascinante m'occupe l'esprit, celle du corps de l'immigré et de sa visibilité dans la société française. La série de photographies de Kader Attia témoignent d'une époque « proche » du début de l'immigration postcoloniale maghrébine, on parle ici du début des années 1990. En effet, si on considère que le début de l'immigration se situe dans les années 1970, ces photographies ont eu lieu vingt années plus tard, deux générations se sont alors écoulées entre temps. Mais à ma connaissance, Kader Attia est l'un des premiers artistes algériens à « documenter » par la photographie cette population d'immigrés en étant lui-même issu de cette population. Je trouve ce détail particulièrement décisif concernant la question de la transmission de la mémoire « subalterne » dans la mesure où le transmetteur est cet « Autre » et non pas, pour

reprenant le terme de la sociologue française Delphy, les « Uns ». Ce sont précisément ces « Autres » que l'on voit dans cette série, il s'agit d'individus racisés, vraisemblablement issus de quartiers populaires de Paris, en l'occurrence, de Belleville et Barbès. Dans une première partie du catalogue, il s'agit principalement de femmes racisées marchant dans les rues d'un Paris mixte et pluriel. Dans cette partie, la place de la femme et de sa visibilité dans l'espace public est examinée à la lumière de Françoise Vergès. Une autre partie théorique est dédiée au travail du psychiatre d'origine marocaine Jalil Bennani qui met en lumière la question de l'homme immigré, de ce corps, dit-il, « suspect ». Par ailleurs, j'aimerais noter la lecture institutionnelle qui a été faite de cette série de photographies. A priori, il s'agit d'une seule et même série, ce sont toutes les photographies ou du moins, une bonne partie de la collection de l'artiste qui est présente dans ce catalogue, on y voit des gens, femmes et hommes, pour la plupart âgés. Mais on remarque un découpage genré dans la façon dont les textes théoriques ont été distribués et assignés à ces photographies, avec d'une part les hommes, et d'autre part les femmes. Ce que je trouve intéressant ici, c'est qu'il n'aurait pas été possible d'opérer une intervention intellectuelle sur ces photographies sans donner la parole à des intellectuelles racisées femme et homme. Par ailleurs, il n'est pas possible ici de regarder l'histoire des femmes et des hommes immigrés sous le même prisme social. Tout d'abord, car ils n'ont pas eu le même rôle dans l'Histoire, l'homme était par exemple ouvrier tandis que la femme très souvent reléguée aux tâches ménagères, au travail domestique. Par conséquent, je trouve que ce point est important, il montre que la question de la femme est aussi présente dans le travail de l'artiste avec en plus, une vision rétrospective sur une époque non trop lointaine mais toutefois vague dans les souvenirs de certains. La question du souvenir participe également à poser le problème de la transmission, s'il n'y a pas de représentation des minorités racisées à portée de main pour ce même public racisé, il n'y a pas non plus, de fabrication de mémoire

collective. Tout se passe comme si l'œuvre de Kader Attia s'adressait en tout premier lieu à ce public racisé trop longtemps exclu des milieux culturels bourgeois et absent de la sphère sociale. C'est d'ailleurs, tout ce que son œuvre photographique se propose d'examiner.

La question du « corps suspect » de Jalil Bennani

Cet éclairage de la part du psychiatre participe à la théorisation de l'œuvre de Kader Attia sur la question postcoloniale. Ces extraits font placent dans un contexte d' « illustration théorique » des photographies de l'artiste<sup>140</sup>. Photographies, qui nous montrent des corps immigrés dans l'espace public, ou, pour reprendre les termes de l'artiste, des chibanis, ce qui veut dire vieux, âgé, en arabe. Afin de mieux situer cette série dans le temps, rien de plus juste ne semble pouvoir les contextualiser que l'artiste lui-même :

« Après l'indépendance, tout comme mon père, deux de mes oncles avaient décidé de partir travailler en France, pour nourrir leur famille restée dans des régions dévastées et appauvries par la colonisation. Ils vivaient à Paris avec deux autres travailleurs immigrés, sous une mansarde à Ménilmontant qu'ils partageaient à quatre. »<sup>141</sup>

Il se pourrait que le rôle de la psychiatrie dans ce contexte permît de mieux comprendre le maghrébin. « Corps suspect » nous dit le psychiatre. Qu'est-ce qu'un corps suspect ? Pourquoi le maghrébin est pourvu d'un corps suspect ? Pour qui est-il suspect ? Parmi les extraits choisis par l'auteur, on trouve la question du corps de l'immigré, il dit à ce sujet :

---

<sup>141</sup> J. Bennani, « Le corps suspect » in « Les racines poussent aussi dans le béton », Catalogue Musée du MAC VAL, 2018, p. 168

« Le corps du migrant maghrébin est rencontre et aussi trace. Trace d'un passé et d'un présent. Un passé où le sujet est très valorisé par son corps. Un présent où il s'inscrit dans le social grâce à ce même corps. Ce corps là, il est lié à une condition sociale, celle de l'ouvrier au chantier ou à l'usine. Cette condition finit de confiner le sujet dans son corps, car, en outre, il s'y ajoute l'interdit du désir et l'exclusion de la parole. Il ne lui reste plus qu'à intérioriser sa souffrance jusqu'au moment de l'accident ou de l'éclosion de la maladie. Ce cours s'exprimera alors, 'somatisera intimement' dit-on, et viendra s'adresser au corps médical. »<sup>142</sup>

À la lumière du psychiatre, le corps de l'immigré est un sujet complexe et lourd de sens. Il est une sorte d'entre deux, entre passé et présent, souffrance et résilience. Par ailleurs, le vocabulaire dont fait l'usage le psychiatre est pertinent en matière d'art, il appartient à la fois au registre médical et à celui de la poésie. En effet, il s'agit à mon sens de jolis mots, de mots qui désignent des choses qui ont un sens profond, on parle de « trace », de « passé », de « présent », d' « exclusion » et d' « éclosion ». Ces mots, tels qu'ils sont employés par Bennani, permettent en quelque sorte de déchiffrer le corps de l'immigré maghrébin. Par déchiffrer, on entend bien que ce corps est une sorte d'énigme qui n'a pas été résolue, qui contient un code vraisemblablement étranger au corps social par la structure même de sa condition. Bien que son corps soit objectivé, il permet toutefois de mettre de la lumière sur un fait social trop souvent ignoré et qui explique justement son exclusion. Par conséquent, l'univers ouvrier dans lequel évolue l'immigré, nous explique le psychiatre entraîne une forme d'exclusion sociale. Ce dernier souffre en silence, il souffre pour plusieurs raisons entremêlées, d'abord par le biais de son identité blessée, arrachée à son milieu de vie, et aussi par sa nouvelle condamnation, celui du système capitaliste dans lequel il est voué à exister.

---

<sup>142</sup> J. Bennani, *op. cit.*, p. 168

Réduit à sa seule force de travail, l'immigré n'existe en France qu'en tant que force ouvrière. Cet état des choses assigne l'immigré à l'exclusion sociale, et c'est précisément dans cet enchevêtrement des choses qu'il est condamné à se « confiner dans son corps ». Ce confinement du sujet dans son corps, nous dit le psychiatre implique une suppression du désir et de la parole. Ce confinement est lourd de conséquences, le sujet privé de vie sociale pourrait-on dire, va finir par « intérioriser sa souffrance » le conduisant à « l'éclosion de la maladie ». Finalement, il est possible de dire, et même légitime, que le système auquel l'immigré se retrouve confronté, l'assigne à une condition sociale qui, à terme, le rend malade. Le psychiatre ajoute, « Tous ceux qui ont un contact proche ou lointain avec les Maghrébins connaissent l'abondance des lettres, des convocations, des ordonnances, des radiographies... qui les accompagnent. »<sup>143</sup> Cette « abondance » de documents médicaux montre bien que la prescription médicale joue un rôle important au cours de son existence. En effet, le médecin fini par être la seule personne qui soit en mesure d'écouter ses souffrances. Mais pourquoi le médecin est-il le seul à faire valoir par son écoute, une sorte de reconnaissance « factice » qui consiste à faire croire à l'immigré qu'il dispose d'une oreille pour l'écouter ? « Factice » dans la mesure où le médecin ne peut pas être, et ne doit pas être l'interlocuteur d'une conversation sur un problème qui tire son origine ailleurs. Il finit par être la seule option à un problème qui découle comme l'indique le psychiatre d'une souffrance institutionnalisée dans tous les pans de la société.

---

<sup>143</sup> J. Bennani, *op. cit.*, p. 168

## Le racisme envers le racisé entre invisibilité et visibilité

Le corps maghrébin, nous dit le psychiatre est « dans sa trajectoire quotidienne (...) vecteur de racisme »<sup>144</sup>. Bien que l'immigré soit exclu de la sphère sociale et dépourvu de toute parole, « Le corps actif est celui qui parle, le corps passif, celui qui se donne et qui subit »<sup>145</sup>, nous dit le psychiatre. Sa passivité est néanmoins attractive aux yeux du raciste. Le raciste, celui qui porte le regard, c'est-à-dire le dominant qui ne sait pas voir l'Autre autrement que par le biais de sa pensée biologisante va faire peser sur l'immigré une charge mentale supplémentaire à gérer au quotidien, celle de sa marque indélébile d'étranger. En effet, le psychiatre nous dit, « le migrant est identifié par son corps, par son type de physique ; de ce fait le corps supporte un investissement supplémentaire, celui du regard d'autrui. »<sup>146</sup> Ces regards n'ont rien d'innocents, ils sont précisément chargés d'un imaginaire hérité du fantasme colonial français et qui se traduisent selon le psychiatre en pulsions. Ces pulsions, projetées sur l'immigré, nous dit Bennani sont « sadiques, agressives, homosexuelles, bestiales »<sup>147</sup> Cible de pulsions racistes, réduit à n'être qu'un « corps-machine », finalement l'immigré ne vit qu'à l'intérieur de lui-même, « dès lors, nous dit le psychiatre, la demande ultime de reconnaissance viendra s'exprimer par ce corps, par la maladie. Mais même au sein des instances médicales, ce corps pourra être réduit à n'être qu'un corps suspect. »<sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> J. Bennani, *op. cit.*, p. 168

<sup>145</sup> *Ibid* p. 168

<sup>146</sup> *Ibid* p. 168

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 168

<sup>148</sup> *Ibid.* p. 168

Françoise Vergès est une figure emblématique de la lutte féministe contemporaine. En 2019, elle publie aux éditions de La Fabrique, *Un féminisme décolonial* contribuant grandement à la théorisation de la condition des femmes racisées. Elle y en dénonce l'absence de l'inscription des femmes racisées de France dans la tradition féministe française et l'urgence d'inclure ces femmes qui sont la preuve d'une décolonisation incomplète. Pour Vergès, le féminisme français hérité des années 1970 avec notamment la création du Mouvement de libération des femmes, ne prends pas en compte les femmes qui sont issues de l'immigration. C'est un féminisme conçu par des femmes blanches destiné à faire entendre des femmes blanches. Sans doute, quelque chose empêchait ces femmes blanches de voir ces autres femmes comme autant de victimes de l'oppression patriarcale. Constatant ce silence, d'une part émanant des femmes blanches et d'autre part, de ces femmes racisées qui n'ont pas le droit à la parole, Vergès théorise le concept de « politique de l'invisible » qui participe à cette invisibilisation des femmes racisées. Par conséquent, elle contribue au catalogue d'exposition en s'appuyant sur cette théorie et analyse de manière brève la ville de Paris comme un espace garni de résidus coloniaux où les femmes racisées invisibles, cherchent à « s'appropriier la ville en décolonisant son espace » .

Dans son introduction, Françoise Vergès évoque les conditions de modernisation de la ville de Paris. Elle explique notamment comment, et pourquoi la ville de Paris a été construite « par des hommes, pour des hommes »<sup>149</sup>. En effet, les théoriciens et architectes qui participent à la modernisation de Paris au début du XIXe siècle, sont comme Haussmann, des

---

<sup>149</sup> F. Vergès, *op. cit.*, p. 111

hommes. C'est pour cette raison qu'ils ont en tout premier lieu penser la modernisation de la ville de manière à permettre aux armées de la traverser plus aisément. Par conséquent, pour Vergès, « une femme 'bien' ne doit pas marcher librement dans la rue »<sup>150</sup>, c'est une ville qui n'est en rien conçue pour elle, encore moins pour les femmes racisées. En effet, nous dit Vergès « Paris est aussi une ville coloniale »<sup>151</sup>, rien que les noms de rues renvoient à l'histoire du passé colonial. Pour Vergès, cette relation du nom des rues parisiennes avec le passé colonial de France contribue à la géopolitique de l'immigration postcoloniale Nord-Africaine, les forces ouvrières qui en sont issues sont d'abord parqués dans des bidonvilles, puis dans des cités, le tout en-dehors de la ville de Paris dont les rues sont l'empreinte de leur passé. C'est un fait intéressant qui me pousse à penser et à matérialiser une sorte de honte ou de fierté mal placée qui cherche à conserver une ville délibérément coloniale. En quoi parquer l'immigration à l'extérieur de la périphérie empêcherait de démasquer une ville qui assume son passé colonial ? N'est-ce pas une volonté mal réfléchie qui ignore le vrai problème et qui repousse la date d'expiration de cette stratégie au maximum finissant vraisemblablement par se dévoiler ?

Il y a dans Paris, nous dit Vergès « des quartiers arabes où la police française fait des descentes pendant la guerre d'Algérie. Une guerre qui n'a à jamais marqué la mémoire de la ville, mais dont l'histoire doit être régulièrement extirpée de l'oubli. »<sup>152</sup> Le caractère de l'oubli dans ce contexte est tout particulièrement parlant concernant la guerre de l'Algérie. C'est d'ailleurs ce que rappelle l'historien Benjamin Stora dans son ouvrage, *La gangrène et*

---

<sup>150</sup> F. Vergès, *op. cit.*, p. 111

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 111

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 111



*l'oubli* qui, comme son titre l'indique que l'oubli est inséparable de la mémoire de cette guerre. C'est de cet oubli politique, qui découle d'une volonté d'Etat que témoigne l'historien. Ainsi, la ville de Paris n'a jusqu'à présent jamais relaté des Algériens jetés dans la seine le 17 octobre 1961 à la suite de la manifestation pacifique de la population algérienne contre le couvre-feu qui leur était imposé à l'époque. En effet, il n'existe à ma connaissance aucune plaque qui relaterait ces événements criminels. Comment faire mémoire d'un passé d'avantage ignoré qu'oublié ? S'il s'agissait d'oubli, comment oublier une telle criminalité d'Etat ? À ce sujet, Vergès signale que « la plus jeune victime est Fatima Bedar, une collégienne de quinze ans qui habitait Saint-Denis et dont le corps, retrouvé fin octobre coincé dans les grilles d'une écluse du Canal Saint-Martin, n'est identifié par son père à la morgue que grâce à ses longs cheveux »<sup>153</sup>. Et d'ajouter « les fantômes des femmes assassinées par l'Etat hantent la ville. »<sup>154</sup> Comment sortir l'histoire de Fatima Bedar hors de sa dimension fantomatique ? Comment faire mémoire d'une telle violence ? Où est la plaque mémorielle portant son nom ? Est-ce que ses parents ont pu obtenir justice et « réparation » ? Existe-t-il une plaque mémorielle qui relate d'un crime commis par l'Etat ? D'une plaque conçue par l'Etat pour dénoncer ce même Etat ? Le malaise du déni colonial se situe dans cette honte de la responsabilité de la mort d'une mineure. Dans la mesure où cet événement est peu enseigné, on peut dire que les photographies de Kader Attia tendent à interroger cette partie de l'histoire. C'est de cette réparation que participent l'œuvre de Kader Attia et la participation théorique de Vergès, celle des mémoires blessées.

---

<sup>153</sup> F. Vergès, *op. cit.*, p. 111

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 111

Vergès développe son concept d'invisibilité à travers une observation évidente de ces femmes. Les femmes racisées font très souvent l'objet de remarques racistes et déplacées dans la ville notamment sur leur apparence ou leur manière de se déplacer, de se comporter. En ce sens, les femmes racisées n'auraient « pas droit de cité »<sup>155</sup>. On entend ici « cité » au sens grec du terme, c'est-à-dire l'espace dans lequel chaque citoyen jouit pleinement de ces droits et est, en ce sens, libre. Même si on peut se demander quelle place occupait la femme à l'époque de la Grèce Antique, dans une société gouvernée par des hommes. Dans tous les cas, ici la femme racisée fait pour Françoise Vergès, l'objet d'une « politique d'invisibilisation ». C'est justement la thèse qu'elle développe dans son ouvrage, *Un féminisme décolonial*, où elle insiste sur le caractère invisible de la femme racisée réduite à des tâches qui permettent cette invisibilisation physique telle que le ménage des bureaux d'entreprises très tôt le matin, au moment où personne ne peut les voir. Pour reprendre les termes de Vergès, cette invisibilisation correspond à « ces milliers de femmes qui nettoient les bâtiments publics et privés -crèches, hôpitaux, gares, bureau, écoles-, qui prennent soin de nos enfants et des personnes âgées d'une société cherchant à les maintenir en marge, dans les emplois sous-payés et sous-qualifiés »<sup>156</sup>. Pour Vergès, la série de photographies de l'artiste participe à inverser cette politique d'invisibilisation en montrant ces femmes. Toutefois, on peut noter qu'elles sont toujours autant silencieuses. Elles auraient pu par exemple, contribuer à l'apport théorique du catalogue d'exposition. Elles seraient alors à la fois visibles et entendues.

Le succès que rencontre l'œuvre de Kader Attia valoriser des œuvres comme cette série de photographies réalisés aux alentours des années 1990. En effet, sans cet important succès,

---

<sup>155</sup> F. Vergès, *op. cit.*, p. 111

<sup>156</sup> F. Vergès, *op. cit.*, p. 112

l'écho dans le monde intellectuel n'aurait pas pu être le même. Cet écho a lieu, car l'importance de cette œuvre réside dans son caractère historique « subalterne », dans la mesure où elle nous donne à voir une période donnée de la vie des minorités ethniques dans un Paris plus connu pour sa dimension bourgeoise. En tant qu'artiste issu d'une minorité, Attia utilise la photographie comme un outil d'écriture du récit historique. Cette dimension poétique de la photographie de l'artiste est d'autant plus intéressante lorsqu'on évoque la question de la réparation de la mémoire. Les questions de sociétés que soulèvent ces photographies, comme le corps de l'immigré et l'invisibilisation de la femme, participent à mettre à jour l'entretien de l'Histoire au sens où dépoussiérer l'expérience de ces populations en France permet de faire mémoire d'un bout de l'Histoire française.

Dans ce même rapport à la question de la réparation de la mémoire et à l'émergence de nouvelles personnalités racisées qui racontent leurs histoires, la littérature joue également un rôle qu'il n'est pas possible de négliger. Dans le contexte contemporain, on assiste depuis peu à une résurgence littéraire, principalement de femmes d'origines maghrébines qui choisissent la fiction pour parler d'Histoire. Pour citer les plus célèbres, il s'agit d'autrices comme Faiza Guène, avec son roman *La discrétion* (publié aux éditions Broché en 2020) ou encore, Nesrine Slaoui, qui a sorti son premier roman, *Illégitime* en 2020 (éditions Fayard). Le médium de l'écriture opère comme le support du récit historique d'une mémoire collective immatérielle. Comment la fiction participe-t-elle à l'écriture d'un passé oublié ? Pour tenter de répondre à cette question, j'ai choisi de m'intéresser au dernier roman de l'autrice Alice Zeniter, *L'art de perdre*.

---

## 2. L'exemple de Alice Zeniter

### *L'art de perdre* ou comment transmettre l'histoire par le récit littéraire

Alice Zeniter, autrice française de plusieurs romans dont *L'art de perdre* paru en 2017, s'inscrit dans cette dynamique de transmission nécessaire à tout processus de réparation. Elle emprunte son titre à la poétesse américaine Elizabeth Bishop qui évoque la question de la perte comme une invitation à la résilience. Le roman d'Alice Zeniter serait né d'un fort désir intérieur de combler les silences, comme elle l'explique dans un entretien sur France Culture : « Je voulais combler les silences de mon histoire »<sup>157</sup>. Il n'était alors possible pour elle de remplir les trous de son histoire qu'en faisant usage de la fiction dans la mesure où romancer constitue une force d'identification plus importante que l'enquête biographique. En effet, l'enquête biographique limite la transmission à des faits indiscutables et vérifiables, des sortes de preuves, alors que le roman permet de faire travailler l'imagination et invite le lecteur à s'identifier. L'autrice est attachée à la fonction du roman, ce travail d'imagination que l'enquête ne permet pas. Issue de parents français et algériens, elle s'interroge ainsi sur la question de la transmission en écrivant ce livre pour répondre aux questions qu'elle s'est toujours posée, comme la perte d'un pays, la valeur de cette perte. Elle dénonce ainsi l'appellation des descendants de harkis comme tels en tant que « non-lieu », car elle considère que la transmission d'un pays n'est pas biologique mais orale, elle se fait par la parole. Ainsi, les enfants et petits-enfants des harkis ne peuvent être désignés ainsi puisque ce terme est relatif à une temporalité historique bien précise, et que les descendants de ces personnes ayant « choisi » de se placer aux côtés de la France peuvent ne plus se sentir liés par ce « choix » de

---

<sup>157</sup> A. Zeniter, « Je voulais combler les silences de mon histoire », France Culture, le 09/09/2017, consultée le 24 mars 2021.

leurs aînés. Choix qui, souvent, n'en était pas réellement un, car, comme le montre l'autrice, les harkis, souvent analphabètes, n'avaient pas réellement conscience de l'impact de leur engagement à ce moment donné de l'histoire.

L'Histoire d'Algérie, de sa colonisation par la France puis de sa décolonisation est une histoire très complexe. C'est une Histoire récente, avec une guerre sanglante et une division brutale des deux parties, française et algérienne. Aujourd'hui, cette Histoire n'est pas totalement écrite, elle repose notamment sur une « guerre des mémoires » et un besoin de panser ses plaies. En ce sens, faire mémoire de ce passé n'est pas évident tant le récit d'une Histoire commune est difficile à établir. Pourtant, la question de la transmission est un enjeu fondamental dans la quête de mémoire, comme on peut le voir dans un certain nombre de travaux historiques. Raphaëlle Branche, avec son ouvrage *Papa, qu'as-tu fait en Algérie ? Enquête sur un silence familial*, paru en 2020, tente de retracer l'histoire des silences des hommes qui ont fait leur service militaire en Algérie Française. Il s'agit pour l'historienne de tirer le fil d'Ariane du silence comme celui de la transmission historique à travers un certain nombre de documents (archives, lettres, entretiens). Elle interroge ici le silence comme une forme de transmission et, dans son cas, le silence devient un outil de travail, car c'est à partir de ce dernier que se lisent des éléments du récit historique. Benjamin Stora, quant à lui, a récemment rendu un rapport au président de la République sur la colonisation et la mémoire intitulé « *Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la guerre d'Algérie* ». Dans ce rapport, l'historien cherche à répondre au besoin de mémoire de ceux meurtris par l'histoire. Dans le domaine de la psychanalyste, Karima Lazali travaille sur le caractère transmissible du trauma colonial dans son ouvrage, *Le trauma colonial, Une enquête sur les*

*effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie* publié par La Découverte en 2018.

Pour beaucoup, cette quête de mémoire se confond avec un chemin parsemé d'embûches du fait de la difficulté d'accès aux archives pour les historiens, ou encore du manque d'éducation encore important sur la guerre d'Algérie dans les programmes scolaires, mais aussi du fait du traumatisme qui rend la parole difficile des deux côtés de la Méditerranée. Toutes ces embûches constituent une forme de silence. Comment ce silence donne-t-il forme au récit ? Comment le récit réussit-il à se fabriquer à partir du silence ?

Le choix de la fiction comme objet de transmission

*L'art de perdre* est un récit familial qui se situe sur trois générations et racontée par le personnage central, Naima, trentenaire parisienne de mère française et de père algérien. Souvent renvoyée à ses origines à travers des questions comme « d'où viens-tu ? Quelles sont tes origines », ou encore « tu es une fille de harkis », la jeune femme n'a beau ne pas savoir réellement ce que signifie être une harkie, elle comprend bien qu'elle est confrontée à la nécessité d'affronter son histoire personnelle pour répondre aux questions identitaires qui lui taraudent l'esprit. Elle se demande pourtant dès le début du roman si elle va être capable de confronter réellement cette histoire. Elle décide alors de se plonger dans la trajectoire de sa famille sur trois générations, de l'immigration à l'installation en France, jusqu'à la génération des petits enfants français dont elle fait partie. Dans ce roman, on voit d'abord le grand-père de la famille, qui décide de quitter l'Algérie pour la France. Ce grand-père, ne cesse de défendre l'idée que la France est à l'origine de l'Algérie et de sa construction toute entière.

Son image idyllique de la France, et son désir d'être français se heurte à une réalité plus brusque. Son récit raconte le décalage qu'il rencontre à son arrivée en France, une France dans laquelle il n'est pas bienvenu, mais il va pourtant se faire « petit » et sacrifier son existence pour que ses enfants puissent être français dans ce pays qu'il aime tant. L'histoire du grand-père est suivie par celle du fils qui se heurte, lors de son adolescence, aux silences pesants de son père, victime de sorte d'amnésie, qui l'empêche de se souvenir de sa propre histoire. Inspirée de son vécu, l'autrice confronte le roman à la réalité. On est donc amené à se demander, pourquoi inventer des personnages pour parler du vécu des personnes proches d'elle ? Dans quelle mesure inventer est le refuge de l'esprit dans lequel se forme les récits de la transmission mémorielle ? Ainsi, comment mesurer dans la littérature la distance entre le vécu et la fiction ?

Choisir la fiction pour raconter une histoire qui n'est pas étrangère à la réalité, n'est pas anodin. Pour Paul Ricoeur, l'histoire a quelque chose de fictionnelle et de la même manière, la fiction a quelque chose de réel. La fiction participe à une sorte de cristallisation de la souffrance, et « préserve la mémoire de la souffrance, à l'échelle des peuples, comme l'épopée et l'histoire à ses débuts avaient transformé la gloire éphémère des héros en renommée durable (...) la fiction se met au service de l'inoubliable. Elle permet à l'historiographie de s'égaliser à la mémoire. »<sup>158</sup> Dans cette perspective, la force de la fiction est éloquente, elle nous donne à voir par le faux, ce qui est au fond vrai au sens où il s'agit d'un imaginaire au service de l'histoire.

---

<sup>158</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3, *Le temps raconté*, Edition du Seuil, Paris, 1985, p.342

## Conclusion

Ce mémoire avait pour objectif de soulever les enjeux politiques et moraux de la perception de l'Autre dans le champ culturel et artistique français. Toutefois, il m'a semblé pertinent de limiter ce champ aux questions raciales en France et d'en exclure volontairement d'autres altérités telles que par exemple les minorités de genres, pour ne traiter que la question du racisme dans l'art.

Pour cela, nous avons vu que l'idéologie de la race telle que la définit la sociologue Colette Guillaumin, constitue la genèse de ce statut d'Autre au sens contemporain du terme, notamment à travers l'idée de marque indélébile qui fixe le sceau de la différence. La sociologue contribue à forger le concept de racisé, révélant ainsi la conscience collective européenne dans laquelle s'inscrit l'héritage de la pensée biologisante. C'est dans cette perspective que l'Autre devient l'objet central du racisme en France. Comme le montre la sociologue Christine Delphy, l'Autre dérange dans la mesure où il menacerait l'ordre établi et les discours dominants, notamment sur le plan décisionnel en politique.

Enfin, évoquer une fabrication de l'Autre par le pouvoir montre qu'une partie de la scène politique française instrumentalise actuellement le rapport à l'altérité dans notre pays. Pour aller plus loin sur cette idée d'héritage de la pensée biologisante, j'ai cherché à explorer le point de vue de l'historien Chakrabarty sur la question du décentrement de l'Europe et de sa provincialisation.



Dans cette partie, je me suis attachée à montrer comment l'historien propose une remise en question de la lecture historiciste de l'Histoire et du rôle de l'Europe dans la pratique de l'Histoire comme discipline. Ce faisant, j'ai souhaité approfondir le concept de jeu de vérité de l'Histoire institutionnalisée et de son enjeu politique. En ce sens, nous avons vu que le jeu de vérité est une pratique politique introduite par l'Etat-nation qui consiste à enseigner et institutionnaliser le récit historique officiel de manière non-négociable. Dans cette perspective, la pensée décoloniale mettrait en lumière ce caractère non-négociable de l'apprentissage du récit historique officiel pour en proposer une lecture différente, qui consiste à déconstruire et à désapprendre ce discours. Ainsi, le jeu de vérité comme son nom l'indique, implique des gagnants et des perdants, c'est pourquoi ce terme de *jeu* recouvre une dimension politique au sens de positionnement des clivages et des sensibilités. C'est notamment ce que nous avons vu avec le débat autour de l'islamogauchisme. Comme le montre le mathématicien David Chavalarias, ce slogan constitue un outil de lutte idéologique et contribue à créer une nouvelle catégorie sociale dans l'imaginaire collectif français. Dans ce contexte de lutte idéologique, on voit bien le « jeu » de vérité qui s'opère. Mais s'agit-il de dire la vérité ou de gagner l'opinion publique ? D'une certaine manière, cette stigmatisation d'une partie de la gauche française est directement connectée à la question de l'altérité et du traitement de l'Autre dans la société française contemporaine. Finalement, ce concept de jeu de vérité montre qu'il y a une volonté de conservation du discours officiel ; c'est ce qui m'a poussé à me demander, dans quelle mesure ce discours officiel ne ralentissait-il pas le processus de réparation symbolique de la perception de l'Autre.

En me concentrant sur cette question de discours officiel institutionnalisé, je me suis demandé à quelle échelle ce discours, faisait-il autorité et dans quelle mesure l'Europe contribuait à cette fabrication de l'Autre ? Comment ce statut cristallise la question identitaire dans le domaine de la sphère artistique institutionnelle ? Par ailleurs, j'ai postulé que la distinction était difficile à établir en matière de déplacement humain ; on peut alors légitimement se demander qui est l'Autre à l'heure de la mondialisation et des migrations des peuples du Sud vers leurs anciennes métropoles coloniales ? En effet, dans le contexte français, nous avons vu qu'il existe une dimension héréditaire de l'Autre, dans la mesure où les origines non-blanches sont enracinées dans la pensée biologisante, comme le décrit la sociologue Colette Guillaumin. Dans cette perspective, il existe pour Rasheed Araeen un danger dans la manière dont les artistes racisés sont traités par les institutions en Europe. Il met en garde contre un art prédéterminé par le discours colonial et encourage à observer de près les raisons qui poussent les artistes racisés à convoquer la culture d'origine de leurs parents dans leur processus de création.

À ce stade, j'admets volontiers une contradiction : comment peut-on soutenir que les artistes racisés européens sont poussés à faire de l'art « exotique » par les institutions artistiques, mais qu'ils sont en même temps, les réparateurs du récit historique officiel ? Cette idée selon laquelle la création artistique peut servir d'outil pour combler des carences dans le récit historique officiel reste à nuancer. Dans cette perspective, on pourrait considérer que le système marchand de l'art entrave le jugement de l'œuvre et participe à réduire l'œuvre du racisé à une tendance temporaire, contre un art de la réparation qui se voudrait permanent. En effet, dans cette mesure, il convient de travailler sur la distinction

entre l'artiste qui met ses origines à vendre et celui qui contribue à créer le dialogue autour de la transmission et de la mémoire. Enfin, en partant de l'idée que l'expérience de l'Autre est abîmée par l'Histoire, on peut se demander comment l'art permet à l'artiste de réparer sans que cette réparation ne devienne une marchandisation ?

En conclusion, la thématique de la réparation dans le champ de l'art et de la culture repose sur une lecture politique de l'altérité. La réparation de la perception de l'Autre ne peut se réaliser que grâce à la création artistique, elle relève également du traitement de l'œuvre par les institutions. Dans la mesure où réparer la perception de l'Autre est une question politique qui découle de la pensée décoloniale, on comprend que la création artistique qui traite de cette perception de l'Autre, ne peut prendre toute sa consistance que dans un rapport d'équité à l'ensemble de la création artistique contemporaine. C'est dans cette mesure, que recentrer mon propos sur la réparation aura été une tâche difficile. C'est pour cette raison, qu'il faut comprendre la réparation comme une notion subsumée par les différentes étapes de réflexion de ce mémoire, elle est en quelque sorte le moteur de ces réflexions.

## Bibliographie

### Œuvres d'art

- Kader Attia, *Réfléchir la mémoire* 2016, film HD couleur 45:56min, Courtesy Kader Attia
- Kader Attia, *L'Empreinte de l'Autre*, 2016, emballages d'objet manufacturés en papier mâché, socles. Courtesy Kader Attia
- Kader Attia, Photographies de rue prises par l'artiste entre Belleville et Barbès (Paris), dans les années 1990 et 2000, p. 30-195 du catalogue d'exposition *Les racines poussent aussi dans le béton*, Courtesy Kader Attia
- Alice Zeniter, *L'art de perdre*, ed. Flammarion, J'ai lu, (texte intégral), 2017, Paris

### Ouvrages

- Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie*, ed. La Découverte, Poche, 1998, Paris
- Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, ed. Mouton, Paris, La Haye, 1972
- Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Amsterdam, 2009 (traduit de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes)
- Maurice Halbwach, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925, Paris, texte intégral en ligne, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/cadres\\_soc\\_memoire/cadres\\_soc\\_memoire.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html)

- Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*, ed. Khartala, 2010, Paris
  
- Karima Lazali, *Le trauma colonial, Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*, La Découverte, 2018, Paris
  
- Mbembe Achille, Vergès Françoise, Bernault Florence *et al.*, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française. La Découverte, « Cahiers libres », 2010, 542 pages. ISBN : 9782707156891. DOI : 10.3917/dec.bance.2010.01. URL : <https://www.cairn.info/ruptures-postcoloniales--9782707156891.htm>*
  
- Nicolas Bancel, *Le postcolonialisme*, ed. Que sais-je?, 2019, Paris
  
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, ed. Les éditions de minuit, 1964, Paris
  
- Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ed. du Seuil, 2000, Paris
  
- Paul Ricoeur, *Temps et récit, 3, Le temps raconté*, ed. du Seuil, 1985, Paris
  
- Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, ed. La Fabrique, 2019, Paris
  
- Walter Benjamin, *Expérience et pauvreté*, ed. Payot et Rivages, 2011, Paris
  
- Max Weber, *Le Savant et le politique, La profession et la vocation de savant, La profession et la vocation de politique, 1917*, La Découverte/Poche, 2005, Paris
  
- Slavoj Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, ed. Flammarion, 2008, Paris

## Entretien

- Christine Delphy, propos recueillis par Daniel Bertaux, Catherine Delcroix et Roland Pfefferkorn, *La fabrication de l' « Autre » par le pouvoir*, Centre d'information et d'études sur les migrations internationales « Migrations Société »

## Articles

- Amselle Jean-Loup, « Le retournement du monde. Ou les enjeux d'une déconstruction de l'Occident », *Lignes*, 2004/3 (n° 15), p. 155-170. DOI : 10.3917/lignes1.015.0155. URL : <https://www.cairn.info/revue-lignes1-2004-3-page-155.htm>
- Barlet Olivier, « 13. Quel espace de création pour ces « étrangers de l'intérieur » ? », dans : Achille Mbembe éd., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2010, p. 187-195. DOI : 10.3917/d.e.c.b.a.n.c.e.2.010.01.0187. URL : <https://www.cairn.info/ruptures-postcoloniales--9782707156891-page-187.htm>
- David Chavalarias, directeur au CNRS, « ISLAMOGAUCHISME » : LE PIÈGE DE L'ALT-RIGHT SE REFERME SUR LA MACRONIE » sur son site, <https://iscpif.fr/chavalarias/?p=2067>, publié le 21 février 2021, consultée le 23 mars 2021
- Dosse Florence, « Les héritiers du silence ou la constitution d'une mémoire seconde », *Le Télémaque*, 2012/2 (n° 42), p. 104-115. DOI : 10.3917/tele.042.0104. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2012-2-page-104.htm>
- Francis EUSTACHE, « MÉMOIRE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 mars 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/memoire/>
- Kattan Emmanuel, « 5. Les vertus de l'oubli », dans : , *Penser le devoir de mémoire*. sous la direction de Kattan Emmanuel. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France,

- « Questions d'éthique », 2002, p. 85-104. URL : <https://www-cairn-info.ezpaarse.univ-paris1.fr/penser-le-devoir-de-memoire--9782130524786-page-85.htm>
- Lise Guilhamon, « Le décentrement du monde, À propos de : D. Chakrabarty, Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique, Amsterdam. » Le 4 novembre 2010 <https://lavedesidees.fr/Le-decentrement-du-monde.html>
  - Metidji Safia, Caron Rosa, « De la transmission familiale d'une mémoire de guerre d'Algérie durant l'exil », *Dialogue*, 2015/3 (n° 209), p. 121-132. DOI : 10.3917/dia.209.0121. URL : <https://www.cairn.info/revue-dialogue-2015-3-page-121.htm>
  - Pfefferkorn Roland, « Rapports de racisation, de classe, de sexe... », *Migrations Société*, 2011/1 (N° 133), p. 193-208. DOI : 10.3917/migra.133.0193. URL : <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2011-1-page-193.htm>
  - Pierre ANSART, « MÉMOIRE COLLECTIVE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 mars 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/memoire-collective/>
  - Communiqué de presse du CNRS datant du 17 février 2021, Lien internet (<https://www.cnrs.fr/fr/l-islamogauchisme-nest-pas-une-realite-scientifique>), consulté le 4 mars 2021
  - Rasheed Araeen (2000) The art of benevolent racism, *Third Text*, 14:51, 57-64, DOI: 10.1080/09528820008576853, <https://doi.org/10.1080/09528820008576853>
  - RACHIDA EL AZZOUZI « Peut-on «réconcilier» la France et l'Algérie? », 20 SEPTEMBRE 2020, <https://www.mediapart.fr/journal/international/200920/peut-reconcilier-la-france-et-l-algerie>
  - Reagan Charles, « Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur : La Mémoire, l'histoire, l'oubli [1] », *Transversalités*, 2008/2 (N° 106), p. 165-176. DOI : 10.3917/trans.106.0165. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-2-page-165.htm>

- Volpp Leti, « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite [1] », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006/3 (Vol. 25), p. 14-31. DOI : 10.3917/nqf.253.0014. URL : <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2006-3-page-14.htm>
  
- Le Monde, Cloé Korman, «Le terme “privilège blanc” désigne un fait social », Tribune Le Monde, Publié le 16 juin 2020 à 06h30, consultée le 22 mars 2021
  
- France Inter, « Ce que veut dire le terme "islamo-gauchisme" pour ceux qui l'emploient... et pour ceux qu'il vise » par Léa Guedj, publié le 23 octobre 2020, consultée le 23 mars 2021
  
- Mediapart, François Burgat, blog Médiapart, mis en ligne le 18 mars 2021, consultée le 28 mars 2021, <https://blogs.mediapart.fr/francois-burgat/blog/180321/lislamo-gauchisme-et-sil-nous-en-fallait-davantage>
  
- RFI, Interview donnée par Siegfried Forster, « Kader Attia, lauréat du prix Marcel Duchamp: «Le monde est fait de fantômes», Publié le : 18/10/2016, consultée le 25 mars 2021, <https://www.rfi.fr/fr/culture/20161018-kader-attia-laureat-prix-marcel-duchamp-2016-monde-fait-fantomes>
  
- France Culture, Alice Zeniter : « Je voulais combler les silences de mon histoire », le 09/09/2017, consultée le 24 mars 2021, <https://www.franceculture.fr/emissions/linvite-culture/alice-zeniter-je-voulais-combler-les-silences-de-mon-histoire>

#### Autres documents

- Cohen Muriel, « Des familles invisibles : politiques publiques et trajectoires résidentielles de l'immigration algérienne (1945-1985) », Thèse de doctorat en Histoire, Sous la direction de Annie Fourcaut. Soutenue le 07-06-2013 à Paris 1, dans le cadre de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Paris)



- MINISTERE DU TRAVAIL Décret n° 76-383 du 29 avril 1976 relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à résider en France. « <https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=Tg5HB5LLs@7HGQvemojf> » Consultée le 18 mai 2021
- INED, Institut national d'études démographiques, « Trajectoires et Origines, Enquête sur la diversité des populations en France », Octobre 2010, [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/19558/dt168\\_teo.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19558/dt168_teo.fr.pdf), consultée le 18 mai 2021
- France Culture épisode 5 « Qui sont les Autres ? », <https://www.franceculture.fr/emissions/series/christine-delphy> Consultée le 14 mars 2021
- France Culture, « L'invité des matins » par Guillaume Elner, « Islamo-gauchisme : entre opportunisme politique et débat scientifique. Avec Alain Policar et Sylvain Bourmeau. » diffusé le 23/02/2021 et consultée le 22 mars 2021
- « KIFF TA RACE » animé par les journalistes françaises Rokhaya Diallo et Grace Ly, épisode 64, « La race n'efface pas la classe » [https://www.youtube.com/watch?v=rFCm2k-iMKg&ab\\_channel=Kiffetarace](https://www.youtube.com/watch?v=rFCm2k-iMKg&ab_channel=Kiffetarace), mise en ligne le 16 mars 2021, consultée le 22 mars 2021
- Compte Instagram et podcast, « La couleur de l'art », par Mélissa Andrianasolo, produit par Laclameurpsc