

## Version auteur acceptée

### **La nation *colorblind* et le spectre utile de l' « américanisation » : réflexions autour du développement de l'antiracisme politique en France**

Yohann Le Moigne  
Université d'Angers

La victoire française lors de la coupe du monde de football 2018 a relancé les débats sur l'identité des joueurs et la relation entretenue par la nation avec la question raciale. Plutôt que de célébrer la France « black, blanc, beur » comme en 1998, l'accent a été mis cette fois-ci sur le sentiment exacerbé d'appartenance nationale exprimé par beaucoup de joueurs noirs<sup>1</sup> en réponse à de nombreux commentaires essentiellement publiés sur les réseaux sociaux et dans la presse étrangère. Aux multiples sarcasmes racistes regrettant la victoire de « l'équipe d'Afrique »<sup>2</sup> ont succédé les (plus rares) tentatives de retournement du stigmate de ceux qui n'entendent pas conditionner leur appartenance à la nation française au rejet de leur africanité. Ce point de vue a été défendu par l'humoriste sud-africain Trevor Noah, présentateur vedette du Daily Show sur la chaîne de télévision étatsunienne Comedy Central. Deux jours après la finale, il s'était réjoui de la victoire de l'équipe de France en chantonnant « *Africa won the World Cup* » avant de préciser qu'il était impossible que les joueurs noirs aient pu obtenir ce « bronzage » en se contentant de trainer dans le Sud de la France<sup>3</sup>. Le trait d'humour de Noah était clairement un hommage aux joueurs d'origine africaine dont la présence importante (14 joueurs sur 23) était présentée comme la raison principale de l'immense cote de popularité de cette équipe sur le continent africain.

Toutefois, la tradition républicaine universaliste et le rejet du référent racial qu'elle induit ont engendré des réactions extrêmement négatives et souvent confuses à cette plaisanterie, certains n'hésitant pas à taxer Noah de racisme. L'affaire a même pris une tournure politique lorsque l'ambassadeur de France aux Etats-Unis a adressé une lettre à l'humoriste, dans laquelle il affirmait que les joueurs étaient les produits de la république et qu'ils étaient fiers de leurs pays. En mettant en avant l'idée d'une appartenance commune et revendiquée à la nation, il opposait le système français, dans lequel l'origine et la couleur de peau des citoyens ne seraient pas pris en considération, au système racialisé caractéristique des Etats-Unis. Il accusait enfin Noah de nier la francité (*Frenchness*) de ces joueurs, assimilant même son point de vue à celui des sympathisants d'extrême droite qui remettaient effectivement en question la légitimité de considérer les joueurs d'origine africaine comme de véritables français<sup>4</sup>. Dans sa

---

<sup>1</sup> L'exemple emblématique de ce regain de patriotisme est la réponse publiée deux jours après la finale par le défenseur Benjamin Mendy à un tweet du site spécialisé Sporf qui avait placé à la suite des noms de chaque joueur d'origine africaine de l'équipe de France les drapeaux de leur pays d'origine. Mendy les a remplacés par le drapeau français en inscrivant en commentaire : « Fixed » (c'est réparé). URL : <https://twitter.com/benmendy23/status/1019269986282598403>

<sup>2</sup> Voir par exemple : « Vague raciste en Pologne et en Italie après la victoire de l'équipe de France », L'Equipe, 18 juillet 2018, URL : <https://www.lequipe.fr/Football/Actualites/Vague-raciste-en-pologne-et-en-italie-apres-la-victoire-de-l-equipe-de-france/923940>

<sup>3</sup> L'extrait en question est visible ici : <https://www.youtube.com/watch?v=EJMG27YYAWU>

<sup>4</sup> La lecture de la lettre de l'ambassadeur et la réponse de Noah sont visibles ici : <https://www.youtube.com/watch?v=COD9hcTpGWQ>

réponse, largement commentée en France, et après un rappel bienvenu de l'histoire coloniale française, Noah a tenu à préciser que, dans tous les pays africains, l'africanité des joueurs français avait été célébrée d'une manière extrêmement positive. Il s'est ensuite livré à une critique du paradigme assimilationniste français en s'interrogeant sur la supposée impossibilité pour ces joueurs d'être considérés à la fois comme français et comme africains, s'attaquant ainsi à l'injonction républicaine faite à tous les immigrés de s'amputer d'une part importante de leur identité.

Ces débats sur le rapport français à l'altérité ont provoqué de multiples réactions chez les joueurs qui n'ont pas hésité à montrer leur attachement à la Nation, ce dont beaucoup d'observateurs se sont réjouis<sup>5</sup>, croyant même y déceler la matérialisation d'une tendance lourde au sein de la jeunesse issue de l'immigration postcoloniale : une volonté d'intégration à toute épreuve, voire un assimilationnisme qui placerait les « valeurs de la république » et l'amour du drapeau avant toute autre considération « communautariste ».

Pourtant, une dynamique contraire (bien qu'encore très minoritaire) semble contredire la vision fantasmée d'un consensus assimilationniste au sein de la population française non-blanche. On assiste en effet depuis le milieu des années 2000 à l'émergence d'un nouveau courant antiraciste essentiellement porté par des descendants d'immigrés qui s'opposent à l'antiracisme traditionnel incarné par des associations nationales comme SOS Racisme ou la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme (LICRA). Largement influencé par des courants théoriques en partie développés aux Etats-Unis, ce nouvel antiracisme déroute l'ensemble du spectre politique français et fait figure de menace sérieuse pour le « modèle français » d'intégration aux yeux des défenseurs d'un idéal républicain universaliste. Pour certains, il ne serait que l'avatar d'un insidieux processus d'américanisation à l'œuvre depuis quelques décennies déjà.

Ce chapitre se propose donc de réfléchir à la notion d'américanisation à partir d'une analyse de l'antiracisme politique français. Nous décrirons dans un premier temps le contexte d'émergence de ce mouvement en insistant sur la dissonance entre les valeurs traditionnellement associées à la République française et la réalité des discriminations vécues par les populations racisées. Nous reviendrons ensuite sur les emprunts aux sciences sociales et au militantisme radical américains (dans une acception géographique large) qui ont nourri la réflexion et la praxis des nouveaux antiracistes français. Enfin, nous détaillerons les principales critiques émises à l'encontre de l'antiracisme politique français, en particulier le procès en « américanisation » intenté notamment par la droite conservatrice et une partie de la gauche radicale. Nous défendrons ce faisant l'idée que le concept d'américanisation tel qu'utilisé dans ce contexte est une notion fourre-tout ne permettant ni de comprendre la diversité des sources d'inspiration des antiracistes politiques français, ni de véritablement comprendre le projet anti-hégémonique qui structure ce courant.

## **La République et le déni : l'émergence d'une conception *color-conscious* de l'antiracisme**

La révolte des banlieues de 2005 consécutive à la mort de Zyed Benna et Bouna Traoré, deux adolescents de 17 et 15 ans qui s'étaient réfugiés dans un transformateur électrique pour échapper à un contrôle de police à Clichy-sous-Bois (Seine-Saint-Denis), est

---

<sup>5</sup> Voir par exemple : Gilles-William Goldnadel, « Coupe du monde : 'La victoire d'une France patriote' », *Le Figaro*, 16 juillet 2018 (URL : <http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2018/07/16/31001-20180716ARTFIG00081-coupe-du-monde-la-victoire-d-une-france-patriote.php>).

généralement considérée comme l'étincelle ayant entraîné le développement de l'antiracisme politique français.

Dans le sillage de ces événements, un certain nombre de responsables politiques et d'intellectuels, qui aimaient pourtant à considérer la société française comme *colorblind* (indifférente à la couleur) car elle ne reconnaît en théorie que des citoyens indépendamment de leur origine, se sont progressivement mis à utiliser le vocable de la race, non pas tant pour tenter d'expliquer les éruptions de violence par l'existence de discriminations raciales à l'égard des populations non-blanches des quartiers populaires, que pour insister d'une façon de plus en plus prononcée sur une « fracture raciale » causée par l'immigration qui aurait notamment abouti au développement d'un « racisme anti-blanc » et au développement de ce qu'on appelle communément aujourd'hui le « communautarisme »<sup>6</sup>.

Selon beaucoup d'observateurs comme Alain Finkielkraut, si les émeutes avaient des causes sociales, elles étaient également la conséquence de la présence importante dans les quartiers populaires de Noirs et d'Arabes qui vouaient une haine grandissante à la France et demeuraient prisonniers de pratiques culturelles incompatibles avec la société française (on a beaucoup insisté sur le rôle supposé de la polygamie dans le déclenchement des émeutes, par exemple...) (Fassin et Fassin, 2006, p. 14-15). Nous avons donc assisté au développement d'une lecture raciale des émeutes qui a très probablement, au-delà de la colère et de l'émotion légitimes suscitées par la mort de « Zyed et Bouna », encouragé un certain nombre de jeunes français « héritiers de l'immigration » (Boubeker, 2003) ou originaires des DOM-TOM à se mobiliser.

Le déclenchement des émeutes s'est produit dans une société déjà crispée, d'une part par les débats autour de la loi de 2004 sur l'interdiction des signes religieux ostentatoires à l'école, qui cible prioritairement les jeunes filles musulmanes voilées, et d'autre part par un durcissement global de la stigmatisation à l'encontre des immigrés et des jeunes des quartiers populaires (on se souvient du score du Front National à l'élection présidentielle de 2002). La mort de Zyed et Bouna ainsi que le traitement médiatique et policier de l'explosion de colère qui en a résulté ont achevé de convaincre beaucoup de jeunes Noirs et Arabes, déjà pleinement conscients de la dimension raciale des discriminations qu'ils subissaient - discriminations par ailleurs avérées et mises au jour dans de nombreuses enquêtes sociologiques (De Rudder, Poiret, et Vourc'h, 2000; Fassin et Fassin, 2006, Beauchemin, Hamel, et Simon, 2015) - , qu'il était temps d'agir et de prendre l'initiative dans la défense de leurs droits en tant que citoyens français.

Cette prise de conscience par les populations non-blanches de France de l'existence de discriminations raciales date, selon le sociologue Didier Fassin, des deux dernières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle, au moment où a massivement émergé ce qu'on appelle de façon impropre la « deuxième génération », c'est à dire les enfants d'immigrés essentiellement originaires d'Afrique du Nord et d'Afrique subsaharienne. Ces enfants d'immigrés se sont rapidement aperçus qu'ils subissaient de façon massive des discriminations dans tous les domaines de la vie sociale (éducation, accès à l'emploi, au logement, relations avec la police et la justice, etc.). Mais alors que leurs parents, dont beaucoup n'étaient pas français, avaient pu envisager que les traitements

---

<sup>6</sup> Sans jamais que l'on interroge la dimension communautariste de la quasi-homogénéité raciale (blanche) qui caractérise, entre autres, les rédactions des grands médias, la composition de l'Assemblée nationale, les organigrammes des grandes entreprises ou le staff de l'équipe de France de football. Pour une critique du concept de communautarisme tel qu'il est massivement employé dans la politique et les médias français, voir Mohammed et Talpin (2018).

discriminatoires dont ils faisaient l'objet étaient liés à leur statut d'étrangers, ils ont dû se rendre à l'évidence : le fait que les discriminations perdurait alors qu'ils avaient acquis la nationalité française indiquaient qu'elles revêtaient très probablement une dimension raciale (Fassin, 2006, p. 153). Dès lors, un certain nombre d'entre eux ont commencé à se mobiliser contre ces discriminations en créant notamment de nouvelles organisations antiracistes comme le Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN) créé en 2004, le Mouvement des Indigènes de la République (devenu Parti des Indigènes de la République en 2010) ou la Brigade Anti Négrophobie (BAN) créés en 2005.

Ce qui s'est par la suite constitué en nouveau courant antiraciste se distingue donc de l'antiracisme traditionnel de deux façons principales. Tout d'abord, bien qu'extrêmement hétérogène, ce courant est avant tout porté par de jeunes militants appartenant à des groupes racisés<sup>7</sup>, c'est à dire, dans le contexte français, majoritairement noirs et arabes. La deuxième différence majeure avec l'antiracisme traditionnel est d'ordre théorique et philosophique. Ce nouvel antiracisme prône une approche résolument *color-conscious* : il prend en compte les différences raciales, par opposition à l'aveuglement à la couleur porté par l'antiracisme traditionnel, qui s'inscrit depuis toujours dans une optique *colorblind*. Cette prise en compte de la race, entendue comme une construction sociale plutôt que comme une réalité biologique, est une évolution qui semblait inenvisageable dans le contexte français il y a encore quelques années.

Plusieurs raisons expliquent l'émergence de ce courant et cette focalisation nouvelle sur la race. La première est que ces nouveaux militants n'ont pas choisi d'être racisés et encore moins d'être discriminés pour leur appartenance à des catégories créées arbitrairement au fil de l'histoire de France. C'est donc cette racisation subie qui rend nécessaire le fait de lutter en tant que catégorie pour arracher le droit de ne plus exister en tant que catégorie. Il s'agit par conséquent pour les racisés de se mobiliser sur la base de discriminations subies pour qu'un jour leurs droits soient pleinement assurés et qu'ils soient reconnus comme des citoyens à part entière plutôt que comme des citoyens de seconde zone.

Deuxièmement, le développement d'un antiracisme *color-conscious* constitue une réaction à ce qui est considéré comme une confiscation des luttes menées par les premiers concernés (les racisés) par un antiracisme officiel qui s'appuie sur un universalisme abstrait (un universalisme qui nie les différences et leurs conséquences concrètes : les discriminations raciales vécues sur le terrain) et dépolitise leurs mobilisations en les rendant donc moins menaçantes pour l'ordre établi et moins efficaces politiquement. Autrement dit, les jeunes Noirs et Arabes impliqués dans ces mouvements remettent en cause le modèle assimilationniste français fondé sur l'universalisme de la déclaration des droits de l'homme au motif, d'une part, que ce modèle n'est qu'un mythe (puisque'il n'empêche ni l'émergence ni la persistance de discriminations raciales que la société française s'est longtemps refusée à reconnaître,

---

<sup>7</sup> La racisation désigne un processus visant à singulariser et à marginaliser un groupe d'individus sur la base de caractéristiques physiques (en particulier la couleur de peau) et/ou de critères culturels considérés comme indépassables et suffisamment étrangers à la culture de la société d'accueil pour constituer un obstacle définitif à leur assimilation. Le concept de racisation a ceci d'utile qu'il permet de mettre en lumière la dimension socialement construite de la race : elle n'a pas d'existence biologique et relève d'une catégorisation arbitraire qui aboutit, dans le cas de ce qu'on appelle le racisme, à l'établissement d'une hiérarchie sociale et donc au développement de discriminations visant des populations spécifiques appelées « populations racisées » (Guillaumin, 2002; Primon, 2007).

et qu'il ne tient donc pas ses promesses de liberté, d'égalité et de fraternité) (Streiff-Fénart et Gardes, 2009), et, d'autre part, parce qu'ils souhaitent l'intégration sans l'assimilation, c'est à dire le droit d'être considérés comme appartenant pleinement à la nation française sans avoir à s'amputer d'une part de leur identité (Chapman et Frader, 2004).

Le sociologue Saïd Bouamama, par ailleurs militant au sein du Front Uni des Immigrations et des Quartiers Populaires (FUIQP), s'est, à ce propos, attaché à dénoncer « l'absolutisation de la pensée des lumières », dont l'universalisme revendiqué serait teinté d'un ethnocentrisme qui en exclurait les populations non-blanches (Bouamama, 2015). Les nouveaux antiracistes critiquent donc la tendance qui consiste, en France, à faire du système culturel des dominants le mètre-étalon duquel devraient s'inspirer les « autres », à savoir les racisés.

De plus, leur opposition à l'antiracisme traditionnel tient également au fait que ce dernier n'a jamais pensé la race autrement qu'en disqualifiant le terme pour ne pas que son usage rende réel ce qu'on cherche à éviter (c'est à dire un monde divisé en races reconnues et établies, donc un monde potentiellement raciste). Toutefois, nombre de travaux en sciences sociales ont montré que ce monde existe déjà dans une large mesure tant les discriminations raciales affectent les conditions d'existence de millions de personnes vivant sur le territoire français. Le discours sur la race n'a donc existé en France que dans une perspective *colorblind* (pour dénoncer le racisme), ce qui n'a pas permis de saisir toutes les subtilités du racisme en tant que système de domination. Par conséquent les associations antiracistes traditionnelles ont développé une grille de lecture simpliste du racisme en ne l'envisageant que sous l'angle de la morale individuelle. Selon cette perspective, le racisme serait uniquement le fait de personnes qui, « par manque d'éducation, par 'peur de l'Autre', par ignorance sont racistes. Le racisme serait ainsi la peur éternelle de l'Autre. Face à cela, la solution est simple : répéter le principe universel de l'égalité des êtres humains, affirmer la disqualification scientifique du concept de race biologique, rappeler à l'envi qu' 'il n'y a qu'une seule race : la race humaine' ; en somme, éduquer les masses à l'acceptation de 'l'Autre', au respect de la 'différence' » (Bentouhami et Molino, 2018). Ces différences fondamentales dans l'analyse du racisme mettent en lumière, depuis plus d'une décennie maintenant, la profondeur des divisions entre les courants de l'antiracisme français, et par extension entre différents courants de la gauche française (Larcher, 2015).

À un « antiracisme moral » inefficace, les nouveaux antiracistes opposent donc un « antiracisme politique » qui établit un rapport de force et permet de faire la lumière sur ce que le philosophe Achille Mbembe a appelé « l'impensé de la race » (Mbembe, 2005). Au-delà du déni et de la dénégation (pour reprendre les termes de Didier Fassin (2006)<sup>8</sup>), deux processus qui s'inscrivent dans une tradition républicaine séculaire, il y a une réalité vécue par les racisés : la race existe, même en France, et le racisme et les discriminations raciales ont des conséquences concrètes qu'il faut combattre politiquement puisque les incantations moralisatrices des associations traditionnelles

---

<sup>8</sup> Fassin montre comment les discriminations raciales ont d'abord été invisibilisées puis récusées dans la société française au cours des soixante dernières années : d'abord le déni (rejeter la possibilité qu'il puisse exister des discriminations raciales) puis la dénégation (on ne conteste plus les discriminations, on les rationalise et les justifie en en faisant porter la responsabilité sur les victimes afin de pouvoir affirmer que les discriminations ne sont pas la preuve de l'existence d'un racisme).

ne produisent que peu d'effets et ne permettent pas de remettre en question la dimension structurelle du racisme.

Comme l'expliquent les philosophes Hourya Bentouhami et Cédric Molino, le racisme produit des sujets politiques (« des individus qui vont être assignés à une certaine place sociale et auxquels on va attribuer certaines tendances supposées de groupe ») qui portent un regard spécifique sur le monde de par les expériences de discrimination et d'altérisation qu'ils subissent. Ainsi, « combattre le racisme du point de vue de l'antiracisme politique, c'est [...] accepter de se situer dans l'espace politique en tant que racisé.e » (Bentouhami et Molino, 2018). Un des objectifs majeurs du développement de l'antiracisme politique est donc de faire émerger une parole autonome chez les premiers concernés par les discriminations raciales. Houria Bouteldja, ancienne porte-parole<sup>9</sup> du Parti des Indigènes de la République (PIR)<sup>10</sup>, l'organisation qui a le plus contribué à faire connaître l'antiracisme politique en France, déclarait à ce sujet dans un entretien accordé au géopolitologue Jérémy Robine :

« [...] En ce qui nous concerne, les postcoloniaux, il n'y a pas de place et il n'y en a jamais eu en réalité, pas d'existence politique pour nous. Donc le constat c'est que si on veut se faire une place dans le débat politique, il faut la conquérir, c'est à dire faire exactement le contraire de ce qu'a fait Tariq Ramadan, qui pensait qu'on pouvait discuter et débattre. Il pensait qu'on était dans un système qui offre cette possibilité, il pensait qu'on est dans un système démocratique par exemple... Nous, on n'y croit pas, donc on a décidé de promouvoir un projet de rupture politique, donc un projet qui n'est en aucun cas de discuter avec les dominants, de débattre avec eux : on s'adresse aux populations concernées par notre projet, avec un message pour les dominants, évidemment... Nous, on essaie de changer de cadre, on n'est pas sur la même planète, et on ne parle pas avec leurs mots » (Robine, 2006, p. 129).

L'objectif des Indigènes de la République, et plus globalement des antiracistes politiques, est d'engager un rapport de force idéologique, prélude (dans le cas du PIR) au rapport de force électoral. Cette volonté d'autonomie doit se comprendre comme une réaction de colère et de rejet face à ce qui est perçu comme les errances idéologiques et les trahisons politiques de la gauche française. Cette dernière, nous l'avons rapidement évoqué, qu'il s'agisse de la gauche dite de gouvernement ou de la gauche radicale, n'a jamais pensé la race autrement que dans une perspective *colorblind* ne permettant pas de mettre au jour les processus de racisation et s'est traditionnellement opposée à toute mobilisation du concept de race, ne serait-ce que dans une perspective constructiviste, donc critique. En témoigne la promesse formulée par le candidat François Hollande durant la campagne présidentielle de 2012 de supprimer le mot « race » de la Constitution. Par ailleurs, pour les antiracistes politiques, les partis de gauche, et notamment le Parti socialiste, sont porteurs de ce que Saïd Bouamama appelle un « racisme respectable », c'est à dire « un racisme ne se justifiant pas 'contre' le racisé mais s'argumentant de grandes valeurs censées

---

<sup>9</sup> Houria Bouteldja et plusieurs militants de la première heure ont annoncé leur démission du PIR le 6 octobre 2020.

<sup>10</sup> Formé en 2005 suite à la publication de l'appel des Indigènes de la République (<http://indigenes-republique.fr/le-p-i-r/appele-des-indigenes-de-la-republique/>), le PIR a été le fer-de-lance de l'antiracisme politique en France. Promouvant un antiracisme décolonial, il s'attache à lutter contre le racisme d'Etat, notamment dans ses dimensions islamophobes et négrophobes.

l'émanciper » (Bouamama, 2015). C'est dans cette perspective que s'inscrit le soutien, en 2004, d'une grande partie de la gauche parlementaire à la loi sur l'interdiction des signes religieux ostentatoires à l'école. Pour Bouamama, l'idée qui sous-tendait ce soutien était de civiliser les jeunes filles voilées en les assimilant. À l'échelle internationale, les soutiens « plus ou moins assumés [...] aux interventions impérialistes en Afghanistan, en Irak et en Libye » participent de la même volonté civilisatrice (Bouamama, 2015).

Ce paternalisme se retrouve également dans les idées et le fonctionnement des associations antiracistes traditionnelles comme SOS Racisme, organisation historiquement très proche du Parti socialiste<sup>11</sup>, dont les membres (très majoritairement blancs) sont fréquemment accusés de confisquer la parole des racisés en parlant en leur nom (Robine, 2006). Il est à ce propos symptomatique de noter que le « pote » auquel fait référence le slogan de SOS Racisme (« Touche pas à mon pote ») ne parle pas. Les membres de l'association se chargent de le défendre sans jamais se soucier de ce qu'il pense de l'outillage théorique et conceptuel mobilisé à cette occasion.

Ainsi, comme le précise Omar Slaouti, militant antiraciste et membre du collectif « Vérité et Justice pour Ali Ziri »<sup>12</sup>, dans un entretien pour la revue Contretemps, les militants de l'antiracisme politique français aspirent avant tout à « marcher avec [leur] propre boussole politique » :

« [...] quitte à entendre les autres parler de soi, autant s'inviter dans le débat par nos mobilisations. De sujets de la politique, on se fait des sujets politiques. Dès lors la question ne se pose pas à nous qui n'attendons rien d'eux, mais à ceux qui s'approprient à gouverner, il faut leur demander : 'Quand et comment ceux d'en bas vont-ils vous disputer les pouvoirs selon vous ?' » (Palheta, 2017)

Quand bien même Houria Bouteldja précise que « le paradoxe, c'est que la gauche de gauche est aujourd'hui notre principal allié » (Izambert, Guillibert, et Wahnich, 2015, p. 47), il s'agit pour les antiracistes politiques de mettre cette gauche face à ses responsabilités et ses contradictions en prenant les choses en mains et en imposant leur présence dans le débat politique afin d'astreindre les formations progressistes à un choix simple : revoir leurs propositions en fonction des combats menés par les organisations antiracistes ou prendre le risque d'une concurrence politique croissante dans les quartiers populaires.

Dans un article récent, Julien Talpin affirme que « le déclin structurel des partis politiques progressistes (en particulier le Parti communiste) dans les quartiers pauvres français a créé un vide qui a désorganisé les résidents et les a empêchés de répondre aux inégalités croissantes auxquelles ils font face dans un contexte de globalisation néolibérale » (Talpin, 2017a). Je pose, pour ma part, l'hypothèse que c'est en grande partie parce que le Parti communiste n'a pas su se saisir d'une question fondamentale pour les populations des quartiers populaires (la question raciale, à laquelle j'associe la question de l'islamophobie) qu'un nombre croissant de résidents se sont tournés vers

---

<sup>11</sup> Les antiracistes politiques nourrissent d'ailleurs un profond ressentiment à l'égard de la récupération et de la déradicalisation opérées dans les années 1980 par le Parti socialiste du mouvement antiraciste ainsi que de la cooptation d'un certain nombre de leaders des mouvements qui essaïaient alors dans les quartiers populaires.

<sup>12</sup> Ali Ziri était un retraité de 69 ans décédé suite à une interpellation par la police en juin 2009 à Argenteuil.

d'autres offres politiques (institutionnelles ou autonomes), notamment dans la banlieue rouge, entraînant ainsi le déclin structurel évoqué<sup>13</sup>.

### **Des théories critiques de la race aux études décoloniales : mobilisation de concepts et de théories américains**

L'émergence de l'antiracisme politique s'est donc opérée dans un contexte de manque d'offre antiraciste satisfaisante pour beaucoup de jeunes racisés. Dans un pays majoritairement blanc et traversé par des divisions et des hiérarchies sociales issues pour partie de la colonisation, un certain nombre d'entre eux se sont reportés sur des analyses développées pour partie aux Etats-Unis et se sont reconnus dans des courants qui décentraient la focale et prenaient en compte le point de vue et l'expérience des non-Blancs.

Les intellectuels étatsuniens ont impulsé une réflexion critique sur le concept de race bien avant leurs homologues français. Longtemps, d'ailleurs, les sciences sociales étatsuniennes se sont plus intéressées à la question raciale en France que les sciences sociales françaises. C'est donc tout naturellement que les antiracistes politiques français ont constitué leur arsenal théorique en mobilisant des concepts forgés par des chercheurs et militants étatsuniens.

Les années 1980 ont vu le développement, dans les universités étatsuniennes, des théories critiques de la race (Bessone, 2017; Bentouhami et Möschel, 2017) qui ont permis l'émergence d'une analyse complexe du racisme en tant que (1) résultat d'une construction sociale et (2) structure d'oppression, et non plus seulement en tant qu'expression d'une simple hostilité interpersonnelle fondée sur la croyance en l'existence d'une homogénéité biologique ou culturelle de populations données. Cette approche constructiviste de la race n'était pas absente des sciences sociales françaises mais les rares chercheurs qui la portaient, au premier rang desquels figuraient la sociologue Colette Guillaumin<sup>14</sup>, ne sont pas parvenus à véritablement faire bouger les lignes et à influencer en profondeur le rapport de la société française à la question raciale.

Les universitaires étatsuniens radicaux ont par ailleurs développé des analyses permettant de penser les reconfigurations du racisme en allant au-delà de la simple dénégation de la majorité blanche. Le sociologue Eduardo Bonilla-Silva a, par exemple, montré comment le racisme biologique caractéristique du 19<sup>ème</sup> siècle a été modernisé (Bonilla-Silva, 2014). Ce racisme, qui affirmait la supériorité biologique de la « race blanche », a été remplacé dans les années 1960/1970 par un processus plus insidieux que Bonilla-Silva a appelé « *colorblind racism* » (le racisme indifférent à la couleur)

---

<sup>13</sup> Voir Le Moigne, Schafran et Smithsimon (2016) pour des détails sur le basculement politique de la ville de Bobigny, en Seine-Saint-Denis, cas emblématique de la prééminence de la dimension raciale dans le divorce entre des électeurs racisés et un parti de gauche au pouvoir depuis près de 100 ans. Au-delà de ces questions, les dernières décennies ont été marquées par une importante réorganisation du capitalisme qui a profondément déstructuré les classes ouvrières et précarisé jusqu'aux classes moyennes. Dans ce domaine aussi, le PCF –et les syndicats– n'ont pas su réadapter leurs discours et leurs pratiques.

<sup>14</sup> Dès 1981, Colette Guillaumin écrivait dans la revue *Le Genre humain* : « C'est très exactement la réalité de la 'race'. Cela n'existe pas. Cela pourtant produit des morts » (Guillaumin, 1981, p. 65). Elle concluait son article quelques lignes plus loin en insistant une fois encore sur la dualité du concept de race : « Non, la race n'existe pas. Si, la race existe. Non certes, elle n'est pas ce qu'on dit qu'elle est, mais elle est néanmoins la plus tangible, réelle, brutale des réalités » (*ibid*).



ou « racisme sans racistes ». Cette idéologie vise à expliquer la persistance, et dans certains domaines l'accroissement, des inégalités raciales « comme étant le fruit de dynamiques non-raciales » (p.2). Plutôt que d'expliquer le statut social actuel des Noirs par une infériorité biologique, nombre d'Etatsuniens blancs rationalisent le statut des minorités racisées et l'expliquent comme étant le produit de dynamiques de marché, de processus mécaniques et de caractéristiques culturelles spécifiques aux Africains-Américains. Le racisme, en tant que système de domination, ne serait donc aucunement responsable de la persistance des inégalités entre les Blancs et les groupes racisés, étant entendu, selon les tenants de ce discours, que le mouvement des droits civiques a mis fin à l'oppression et à la suprématie blanche et a fait basculer les Etats-Unis dans une ère post-raciale (ou *colorblind*).

Dans le même ordre d'idée, le professeur de droit Ian Haney López décrit dans son ouvrage *Dog Whistle Politics* la façon dont les conservateurs blancs ont réadapté leur discours afin de l'expurger des expressions ciblant explicitement les minorités racisées, lesquelles ont été remplacées par des formes de stigmatisation raciale plus policées, codées, ne faisant pas directement référence à l'altérité (Haney López, 2013). L'usage de l'expression « *welfare queens* » par Ronald Reagan pour stigmatiser implicitement les femmes noires des ghettos dépendantes des aides sociales, afin de faire la promotion de sa réforme du système de protection sociale, en est l'un des exemples les plus célèbres.

Ainsi, comme le soulignent Devriendt, Monte et Sandré (2018), « de manière a priori paradoxale, le 'retour' progressif de la catégorie ['race'] dans de nombreux travaux en SHS coïncide avec la disparition relative (ou le masquage) du vocabulaire de la race dans les discours racistes contemporains. D'un côté, le mot race a été resignifié, de l'autre, le racisme s'est métamorphosé » (p. 18). La prise en compte de ce pseudo-paradoxe est fondamentale pour comprendre la légitimité des discours militants et académiques sur la race.

Dès lors, et selon cette perspective critique, le racisme n'est plus uniquement considéré comme relevant d'une intention de nuire individuelle : ce n'est plus l'intentionnalité des discriminations qui compte mais l'existence *in fine* de traitements différenciés en fonction des catégories raciales auxquelles sont assignés des individus.

Faisant écho à la notion de « racisme respectable » développée par Bouamama, ces analyses (dont nous n'avons ici évoqué qu'une part infime) renvoient plus généralement au constat posé par les racisés français depuis une trentaine d'années et ont largement inspiré la nouvelle génération de militants antiracistes. Cette façon (1) de ne plus taire les différences de traitements que seule une majorité des Blancs ne voit pas ou prétend ne pas voir<sup>15</sup>, (2) de déconstruire et de critiquer la normativisation de la blanchité et son corollaire français – l'assimilationisme –, et (3) de prendre exemple sur les minorités étatsuniennes en combattant la racisation et ses conséquences concrètes en ayant recours aux catégories raciales construites par la société (c'est à dire en

---

<sup>15</sup> Il ne s'agit pas ici de dire que « les Blancs » constituent un groupe homogène et qu'ils participent tous, individuellement et de façon active, à l'oppression des non-Blancs. Mais l'émergence des *whiteness studies* (les études sur la « blanchité ») dans les années 1980 a montré que les Blancs jouissent d'un certain nombre de privilèges dont ne peuvent, par définition, pas profiter les non-Blancs, la blanchité agissant ici comme une propriété (Harris, 1993). Delgado et Stefancic ont à ce propos défini le « privilège blanc » comme la « myriade d'avantages sociaux, de bénéfices et d'actes de politesse (*courtesies*) qui accompagnent le fait d'appartenir à la race dominante » (Delgado et Stefancic 2012). L'une des principales idées développées par les *whiteness studies* à ce sujet est que le premier privilège des Blancs est de ne pas avoir conscience du fait qu'ils sont blancs.

s'organisant sur les bases de sa propre discrimination, par retournement du stigmaté en faisant valoir son statut de Noir, d'Arabe, de Musulman etc.) constitue un changement de paradigme notoire parfaitement étranger à la tradition républicaine française largement inspiré à la fois des luttes des groupes racisés et des développements théoriques des sciences sociales étatsuniennes.

L'antiracisme politique est très hétérogène et ce n'est pas l'objet de ce chapitre que d'en faire une présentation exhaustive. Tous ses acteurs ne mobilisent pas les mêmes concepts (et ne le font pas avec la même maîtrise) et n'ont ni les mêmes objectifs ni les mêmes méthodes. Certains militent au sein d'organisations comme le PIR, la BAN et une multitude d'autres groupes moins structurés et moins visibles médiatiquement. D'autres comme Sihame Assbague ou la journaliste Rokhaya Diallo adoptent une démarche plus individuelle et gravitent dans des réseaux (souvent transatlantiques) qui commencent à gagner en visibilité. Tous ont, toutefois, en commun une proximité idéologique avec les mouvements antiracistes radicaux étatsuniens, souvent situés à l'intersection de la recherche et du militantisme. Si Frantz Fanon et les luttes de l'immigration des années 1980 font figure de références communes, le mouvement africain-américain (qu'il s'agisse du mouvement des droits civiques ou de son pendant plus radical, le *Black Power Movement*) ainsi que les concepts et stratégies développés par les chercheurs et militants radicaux étatsuniens sont de plus en plus mobilisés à mesure que les militants français se forment intellectuellement, poursuivent de longues études en sciences sociales et sont amenés à découvrir la richesse des théories critiques étatsuniennes.

Comme l'indique Picot (2016, p. 50), « la politisation du racisme comme inégalité sociale structurelle et structurante est une caractéristique des mouvements noirs étatsuniens, et notamment de l'approche en termes de racisme institutionnel ». La BAN revendique ouvertement, dans un ouvrage publié en 2013, l'héritage du *Black Power* en indiquant que « [sa] conception [du racisme] rejoint celle définie par Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton<sup>16</sup>, lesquels considèrent le racisme comme 'une politique fondée sans ambages sur des considérations de race, dans le but d'assujettir un groupe racial et de le maintenir sous tutelle' » (Collectif/Brigade Anti-Nérophobie, 2013, cité par Picot). Deux des cofondateurs du PIR, Houria Bouteldja et Sadri Khiari, mentionnent également les combats des Africains-Américains comme une source d'inspiration fondamentale à leur travail (Izambert, Guillibert, et Wahnich, 2015; Picot, 2016). Khiari, par ailleurs auteur d'un ouvrage intitulé *Malcolm X : stratège de la dignité noire* (Khiari, 2013), explique notamment :

« Dans la mesure où la production française sur l'immigration est assez largement hostile au prisme de la race et de la question coloniale, que la question de l'immigration n'est pas non plus pensée de manière stratégique, la référence à la littérature africaine américaine était assez incontournable dans mon propre travail » (Bouteldja et al., 2012 ; cité par Picot)

---

<sup>16</sup> Stokely Carmichael, principal instigateur du mouvement *Black Power* et membre de plusieurs organisations de défense des droits des Noirs (dont le *Black Panther Party*) dans les années 1960, et le politiste Charles V. Hamilton, aujourd'hui professeur émérite à l'université Columbia, ont notamment forgé le concept de « racisme institutionnel » dans leur ouvrage *Black Power: the Politics of Liberation*, initialement paru en 1967 (Carmichael et Hamilton, 2009).

Mais la source d'inspiration première du PIR, et de beaucoup d'autres acteurs de l'antiracisme politique français, demeure le champ des études postcoloniales (*postcolonial studies*) et plus particulièrement le courant décolonial qui en a émergé à partir de la deuxième moitié des années 1990<sup>17</sup> sous l'impulsion d'un groupe de chercheurs latino-américains et caribéens (le Groupe modernité/colonialité) (Boidin, 2009). Les études postcoloniales, qui sont enseignées aux Etats-Unis depuis près de quarante ans et sont parfaitement intégrées au milieu académique au même titre que les *ethnic/racial studies* ou les *gender studies* (ce qui n'a pas empêché l'émergence de débats et de critiques assez intenses à leur endroit), sont initialement un courant littéraire dont l'objectif est d'analyser, sur des temps longs, les conséquences de la colonisation à la fois dans l'ancienne colonie et dans la métropole mais également de « déconstruire l'Europe comme le centre de production d'une rationalité 'hégémonique' » (Bancel, 2012, p. 135). Ainsi, comme l'écrit Yves Gounin, « à l'histoire telle qu'elle a été écrite par les dominants – qu'il s'agisse des Européens colonisateurs ou des Wasp racistes et phalocrates – [les penseurs du postcolonialisme] préfèrent une histoire sociale 'par le bas' qui redonne une voix aux sans-voix » (Gounin, 2008, p. 147). Le courant décolonial, qui s'est développé par le biais d'échanges entre des chercheurs basés aux Etats-Unis et en Amérique Latine, se distingue des études postcoloniales dans la mesure où il associe des analyses économiques, sociologiques, historiques et philosophiques. La démarche décoloniale « entend aussi développer des manières de vivre et de penser le monde qui mettent à égalité toutes les humanités et non pas celles qui se réclament d'un universalisme abstrait, eurocentrique et excluant » (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017, p. 6). Il s'agit donc de déconstruire les rapports (post)coloniaux de domination, qu'il s'agisse de domination économique, politique et culturelle, ou de domination épistémique en pensant (aussi) à partir du Sud (Grosfoguel, 2012). En ce sens, le courant décolonial s'est construit comme bien plus critique vis à vis de la domination et de l'hégémonie occidentale que le postcolonialisme (Boidin, 2009).

Le PIR se présente, depuis sa formation, comme un mouvement décolonial et s'est fixé comme objectif principal, à l'échelle nationale, de « décoloniser la République ». De l'appel des Indigènes de 2005 aux dernières productions de ses membres, il s'efforce de montrer que l'État français demeure un État colonial qui relègue les immigrés postcoloniaux et leurs descendants au rang de citoyens de seconde zone, d'« indigènes de la République ». Dans un article mis en ligne en 2010 et intitulé « Le PIR, un parti décolonial des quartiers populaires », le PIR écrit :

« Si les populations d'origines coloniales sont concentrées dans ces quartiers, c'est en premier lieu le résultat d'une politique de discriminations raciales, de même que, dans les colonies, on séparait dans les villes, les quartiers des colons et les quartiers des colonisés. C'est pourquoi nous disons que la ségrégation urbaine est une forme de la ségrégation raciale/coloniale et que la lutte politique dans les quartiers est, fondamentalement, une lutte décoloniale qui ne concerne pas que les habitants des cités populaires » (PIR, 2010).

Les racisés sont donc considérés comme des « colonisés de l'intérieur » (Khiari, 2012), référence directe au concept d'*internal colonialism* développé et mobilisé par de

---

<sup>17</sup> Même si les premiers travaux d'un des pionniers de ce courant, le sociologue péruvien Aníbal Quijano, datent du début des années 1990.

nombreux penseurs post- et décoloniaux dans des contextes géographiques multiples. Des liens étroits ont d'ailleurs été noués au fil des années entre certains membres du PIR et des intellectuels décoloniaux influents, comme Ramón Grosfoguel, sociologue porto-ricain et professeur de *Chicano/Latino studies* à l'université de Berkeley, qui a signé la préface de l'édition espagnole du dernier ouvrage d'Houria Bouteldja (Bouteldja, 2016)<sup>18</sup>.

Un autre pôle de l'antiracisme politique français s'inscrit dans cette démarche décoloniale : l'afroféminisme. Apparu sur la scène médiatique française au milieu des années 2010, l'afroféminisme est un courant qui s'attaque aux discriminations spécifiques qui touchent les femmes noires et n'ont historiquement été prises en compte ni par les antiracistes universalistes ni par les « féministes blanches » (Bruneel et Silva, 2017). Outre l'incapacité du féminisme et de l'antiracisme traditionnels à penser la race de façon critique (et donc à penser les spécificités de la double oppression subie par les femmes racisées), la principale pierre d'achoppement dans les relations entre afroféministes et féministes dites « blanches » se situe dans l'invisibilisation des luttes menées par les femmes noires dans le combat féministe, précisément en raison de la portée raciale de leurs mobilisations. La plupart des mouvements afroféministes s'efforcent ainsi de réécrire l'histoire du féminisme français (ou du moins d'en exhumer les militantes oubliées) et revendiquent en particulier l'héritage de la Coordination des femmes noires qui, à partir de 1976, s'est attachée à lutter contre différentes catégories d'oppression (genre, race, classe, statut migratoire, etc) (Bruneel et Silva, 2017). Cette invisibilisation des femmes racisées prouve, selon les afroféministes, que « les féministes des associations majoritaires n'interrogent pas leur propre rôle à l'intérieur d'un système dit 'blantriarcal', jouant à leur insu l'oppression normativiste, sexiste, raciste et culturaliste des 'hommes blancs' » (Larcher, 2017, p. 110).

De ce fait, les afroféministes ressentent elles aussi la nécessité d'une organisation autonome pour faire entendre leur voix et défendre des droits et des intérêts qui leurs sont spécifiques. Cette réappropriation de la parole par les premières concernées s'inscrit dans la tradition du *Black feminism*, développé aux États-Unis dans les années 1970, dont les afroféministes françaises se sont inspirées pour développer leurs analyses en ayant recours à un outil conceptuel désormais bien connu : l'intersectionnalité<sup>19</sup>.

La principale organisation afroféministe française, le collectif Mwasi, né en 2014, s'inscrit pleinement dans ce type d'approches, en se déclarant tout à la fois en lutte contre un « système raciste, hétéro-patriarcal et capitaliste »<sup>20</sup>. Par ailleurs, le collectif propose, dans une approche pleinement décoloniale, de construire des solidarités politiques avec les femmes noires des pays du Sud dans le but de mettre fin à l'instrumentalisation impérialiste et raciste des questions féministes, queer et trans, et au « complexe du sauveur blanc »<sup>21</sup>.

Le récit biographique d'une des fondatrices du collectif tissé par la politiste Syliane Larcher montre par ailleurs combien la poursuite d'études en sciences sociales et la

---

<sup>18</sup> La préface, traduite en français par Laurent Cohen Medina, est disponible sur le site internet du PIR. URL : <http://indigenes-republique.fr/de-patria-o-muerte-a-allahou-akbar-le-manifeste-decolonial-dhouria-bouteldja/>

<sup>19</sup> Forgé par la juriste féministe africaine-américaine Kimberlé Crenshaw (1989), le concept d'intersectionnalité met en lumière l'articulation entre le genre, la race, la classe et d'autres catégories sociales pour illustrer la multiplicité des systèmes d'oppression. Le développement de ce concept est venu mettre un nom sur des pratiques militantes qui, quoique confidentielles ou largement oubliées, étaient déjà en vigueur en France depuis des décennies comme nous le verrons plus loin.

<sup>20</sup> Mwasi, « Notre déclaration politique », URL : <https://mwasicollectif.com/notre-ligne-politique/>

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

confrontation avec des chercheurs africains-américains lui ont permis, d'une part, de mettre des mots sur des expériences vécues - expériences jusqu'à présent niées ou minorées en France – et, d'autre part, de comprendre comment ces expériences personnelles s'articulent dans un cadre plus global de dominations classistes, sexistes et raciales (Larcher, 2017). Dans ce cas comme dans celui de nombreux autres militants de l'antiracisme politique, la confrontation à des outils théoriques et conceptuels développés aux Etats-Unis leur a permis d'élargir leur connaissance des modes d'action possibles pour s'affranchir de leur condition de personnes racisées. C'est notamment ce qui a poussé Sihame Assbague et Fania Noël, militante afroféministe membre de Mwasi, à organiser en août 2016 et 2017 un Camp d'été décolonial, dont l'objectif était de proposer un espace réservé aux femmes racisées afin de se réapproprier une lutte qui les concerne au premier chef et de réfléchir ensemble à des réponses théoriques et pratiques adaptées aux développements du racisme ainsi qu'à la racialisation du genre (Contre-attaque(s), 2016). L'organisation de cet événement montre que les mouvements radicaux étatsuniens n'ont pas été qu'une source d'inspiration théorique, mais que l'antiracisme français importe également des méthodes de militance développées et éprouvées aux Etats-Unis.

### **Importation de méthodes de militance**

Ce qui, au premier abord, frappe quiconque s'intéresse aux acteurs de l'antiracisme politique français, c'est la vigueur de leur présence en ligne et leur utilisation massive des réseaux sociaux – une caractéristique qu'ils partagent avec les nouveaux mouvements sociaux étatsuniens, comme *Occupy Wall Street* et surtout *Black Lives Matter*. Ce dernier a d'ailleurs littéralement été créé à partir d'un hashtag (#blacklivesmatter) suite à l'acquiescement de George Zimmerman, un membre d'une milice de quartier qui a abattu Trayvon Martin, un adolescent noir de 17 ans non-armé dans une petite ville de Floride en 2012 (Célestine et Martin-Breteau, 2016). Le mouvement *Black Lives Matter* s'est par la suite développé et structuré à l'échelle nationale à mesure que les homicides d'Africains-Américains par des policiers se multipliaient et venaient renforcer une campagne de mobilisation extrêmement efficace sur Twitter et Facebook (Ray et al., 2017; Cox, 2017; Byrd, Gilbert, et Richardson, 2017). Bien qu'on ne puisse pas véritablement considérer l'utilisation massive des réseaux sociaux comme une pratique calquée sur le militantisme étatsunien dans la mesure où ils sont également largement utilisés en France, leur utilisation dans le cadre de campagnes stratégiques destinées à toucher un large public appartenant à la génération Y<sup>22</sup>, et répondant accessoirement à des impératifs financiers<sup>23</sup>, fait écho aux mobilisations développées par *Black Lives Matter* dans la droite ligne de la campagne présidentielle victorieuse de Barack Obama en 2008 (Le Moigne et Zarifian, 2017). Les réseaux sociaux permettent, par ailleurs, aux militants français de se maintenir informés plus facilement des évolutions des mobilisations étatsuniennes mais également de tisser des liens et d'établir des ponts entre les différents mouvements. En témoignent par

---

<sup>22</sup> La génération Y correspond aux individus nés entre le début des années 1980 et le milieu des années 1990. Ils sont également connus sous le nom de « *millennials* ».

<sup>23</sup> Au-delà de leur utilité stratégique, ce recours massif aux réseaux sociaux s'explique également par le fait que, à l'inverse des grandes associations antiracistes nationales, les organisations qui composent l'antiracisme politique français ne bénéficient bien souvent d'aucune subvention de l'Etat et n'ont que peu de moyens pour recruter et se faire entendre.

exemple la création, en 2014, du collectif « *Ferguson in Paris* » dont l'objectif était de rendre hommage à Michael Brown<sup>24</sup>, d'offrir un soutien international au mouvement *Black Lives Matter* mais aussi d'insister sur l'expérience commune du racisme partagée par les populations noires en France et aux États-Unis<sup>25</sup> ; ou l'organisation de la « Marche pour la dignité et contre le racisme » (dont l'objectif principal était d'attirer l'attention sur la lutte contre les « crimes racistes » de la police), organisée en octobre 2015 à Paris par un collectif regroupant militantes antiracistes politiques et universitaires en présence d'une délégation de membres du mouvement *Black Lives Matter*. Une banderole dans la foule mettait d'ailleurs en avant la dimension transatlantique de la lutte : « De Ferguson à Clichy-sous-Bois, stoppons le racisme d'État » (voir Fig. 1).



Fig. 1 : photographie prise par l'auteur le 31 octobre 2015 lors de la Marche pour la dignité et contre le racisme.

Le recours massif aux réseaux sociaux permet de mettre en contact très facilement des personnes ou des groupes qui ne se seraient probablement jamais rencontrés avant l'avènement des technologies numériques. Il facilite donc la circulation d'idées et d'informations qui permettent aux militants de mettre concrètement en pratique leur approche décoloniale et/ou intersectionnelle en se positionnant par exemple sur une multitude de sujets ou en apportant leur soutien (par une participation physique ou une mise en valeur sur les réseaux sociaux) à de nombreuses manifestations. C'est ce qui permet à Mwasi de se mobiliser contre les violences sexuelles en République démocratique du Congo, contre la loi travail ou contre les violences policières ; de soutenir la grève des femmes de chambre des grands hôtels marseillais en 2017 ; ou encore de prendre une part active à la défense des droits des réfugiés, des minorités de

---

<sup>24</sup> Michael Brown est un jeune Africain-Américain de 17 ans abattu par un policier blanc dans la ville de Ferguson (Missouri) en août 2014. Sa mort entraîna une vague de colère au sein de la population africaine-américaine et amorça la progression exponentielle du hashtag *#Blacklivesmatter*.

<sup>25</sup> Ferguson in Paris, « Notre manifeste », <https://fergusoninparis.wordpress.com/2016/02/14/notre-manifeste/>

genre, des travailleuses du sexe ou des personnes trans et intersexes (Larcher, 2017, p. 119). Cette capacité à se mobiliser sur de nombreux fronts, et donc à établir les bases d'une multiplicité d'alliances, fait clairement écho à la stratégie développée par les activistes de *Black Lives Matter* (Célestine et Martin-Breteau, 2016; Taylor, 2016).

Plus fondamentalement, la reconfiguration de l'antiracisme français a également bénéficié de l'importation des méthodes du *community organizing*, une démarche formalisée à Chicago dans les années 1940 par Saul Alinsky (un travailleur social formé par les sociologues de l'école de Chicago) dont l'objectif est de promouvoir la justice sociale par l'organisation des classes populaires marginalisées, peu habituées à se mobiliser et ne disposant souvent ni du capital social ni du capital culturel nécessaire. Comme l'expliquent Talpin et Balazard, le modèle du *community organizing* se caractérise par (1) la volonté de donner une voix et de promouvoir les intérêts des classes populaires en renforçant leur autonomie et en contribuant au développement d'un leadership local ; (2) un rapport critique voire conflictuel vis à vis des institutions qui s'accompagne d'une farouche volonté d'établir un rapport de force avec les pouvoirs établis ; (3) le recours à des méthodes de recrutement et de mobilisations bien établies afin « d'aller chercher les classes populaires là où elles se trouvent (à l'église, à l'école, chez elles, dans le bus, etc) » (Talpin et Balazard, 2016). Paradoxalement, le *community organizing* a connu deux grandes périodes développement aux Etats-Unis au cours de la deuxième moitié du 20<sup>ème</sup> siècle pour des raisons diamétralement opposées : dans les années 1960, lorsque l'administration Johnson a lancé sa « Guerre contre la Pauvreté » en permettant aux associations de quartier de bénéficier de sommes importantes de la part de l'Etat fédéral pour apaiser le climat insurrectionnel qui régnait dans les ghettos ; et dans les années 1980, à la suite des réformes de l'Etat providence entreprises par l'administration Reagan qui ont mis fin au financement fédéral de milliers de programmes sociaux ciblant les quartiers les plus défavorisés des villes étatsuniennes et ont contraint des associations à but non lucratif à pourvoir les services qui avaient été supprimés (Talpin et Balazard, 2016).

Dans un contexte de réduction constante des dépenses publiques depuis l'avènement de l'ère néo-libérale promue par les administrations Nixon et Reagan, le *community organizing* s'est imposé comme une alternative de choix pour les classes populaires, les racisés et l'ensemble des catégories marginalisées. C'est de ce contexte qu'est né le mouvement *Black Lives Matter* et, plus globalement, que se sont renforcés l'ensemble des mouvements progressistes critiques.

Attirés par l'autonomie et l'indépendance qu'elles garantissent, un certain nombre de jeunes militants antiracistes français se sont largement inspirés de ces méthodes afin de renforcer l'*empowerment* des racisés. Chose étonnante, certains y ont même été formés par l'ambassade étatsunienne en France. En 2010 en effet, l'ambassade a organisé un voyage de deux semaines à Chicago, au cours duquel une vingtaine de jeunes futurs leaders issus de quartiers populaires français ont été initiés aux méthodes du *community organizing* (Talpin 2017b; 2017a). Certains d'entre eux en ont tiré profit pour lancer leur organisation et commencer à opérer sur le terrain dès leur retour. C'est le cas de Tara Dickman, une jeune parisienne formée, entre autres, dans deux prestigieuses universités étatsuniennes (New York University et Brown) qui dirigeait au début des années 2010 la branche française de Humanity in Action (HIA), une organisation internationale visant à faire émerger et à mettre en relation de jeunes leaders impliqués dans la lutte pour les droits des minorités. En 2013, elle cofonda Studio Praxis, un organisme de formation destiné à faire émerger de jeunes leaders au sein des quartiers populaires. Cette implication sur le terrain a rapidement eu d'importantes répercussions

politiques puisque HIA puis Studio Praxis ont joué un rôle important dans la campagne Stop le Contrôle au Faciès lancée en 2011 et qui a abouti, en 2016, à la condamnation de l'Etat français par la Cour de cassation pour des contrôles d'identités discriminatoires opérés par la police nationale.

Outre l'ambassade, un certain nombre de fondations étatsuniennes jouent un rôle croissant dans le développement d'un *community organizing* français axé sur la lutte contre les discriminations (Talpin, 2017a). Le réseau Open Society Foundations du milliardaire hongro-américain George Soros a notamment financé les frais de justice de la campagne Stop le Contrôle au Faciès. Comme l'indique Talpin, ce type de soutien s'avère souvent nécessaire dans la mesure où le *community organizing* implique une autonomie totale, y compris financière, vis à vis des pouvoirs publics. Or, l'argent public est la principale source de financements du milieu associatif français, ce qui implique accessoirement que le modèle philanthropique à l'œuvre aux Etats-Unis est très peu développé en France (Talpin 2017b).

Si l'ensemble des organisations se revendiquant du *community organizing* n'appartiennent pas au courant de l'antiracisme politique, l'importation de telles méthodes a largement contribué à renforcer l'efficacité et la visibilité de nombreux acteurs de l'antiracisme politique sur le terrain.

### **Entre « remise en cause du modèle républicain » et « projet hégémonique » : le mauvais procès en « américanisation »**

Cette visibilité croissante de l'antiracisme politique a récemment engendré une série d'attaques d'une grande virulence à l'encontre de certains de ces principaux représentants et d'un certain nombre d'événements militants et académiques. Nous pourrions citer, pêle-mêle, le traitement médiatique étonnamment abondant, quasi unanimement critique et parfois calomnieux<sup>26</sup> auquel a donné lieu la sortie, en 2016, de l'ouvrage d'Houria Bouteldja (« Les Blancs, les Juifs et nous : vers une politique de l'amour révolutionnaire ») ; la plainte (depuis classée sans suite) déposée par le ministre de l'Education nationale, Jean-Michel Blanquer, en décembre 2017 contre le syndicat SUD éducation 93 qui avait employé l'expression « racisme d'Etat » dans la plaquette descriptive d'une formation destinée aux enseignants sur la question de l'antiracisme à l'école<sup>27</sup> ; la polémique autour des ateliers en non-mixité (c'est à dire réservés aux femmes racisées) organisés lors des camps d'été décoloniaux de 2016 et 2017 ainsi que lors du festival afroféministe européen Nyansapo organisé par Mwasi en juillet 2017 ; les tentatives d'interdiction d'une école doctorale d'été consacrée aux « philosophies européennes et [à] la décolonisation de la pensée » à l'université Toulouse – Jean Jaurès en 2016<sup>28</sup> et d'un colloque intitulé « Penser l'intersectionnalité dans les recherches en éducation » organisé en mai 2017 à l'Espé (Ecole Supérieure du

---

<sup>26</sup> Pour une analyse des articles francophones publiés au cours des quelques mois qui ont suivi la parution de l'ouvrage, voir : Seven, 2017.

<sup>27</sup> Frantz Durupt, « 'Racisme d'Etat' : la plainte de Jean-Michel Blanquer contre un syndicat classée sans suite », *Libération*, 7 février 2018.

<sup>28</sup> Voir la réponse apportée par les organisateurs au magazine « Causeur » ? qui avait violemment attaqué l'université Toulouse - Jean Jaurès pour avoir accueilli les thèses « racistes et antisémites » des Indigènes de la République : Norman Ajari, Hourya Bentouhami et Jean-Christophe Goddard, « Causeur et nous. Sur l'Université et l'anti-racisme », 5 février 2018, blog médiapart de Jean-Christophe Goddard, URL : <https://blogs.mediapart.fr/jean-christophe-goddard/blog/050218/causeur-et-nous-sur-luniversite-et-lanti-racisme>



Professorat et de l'Éducation) de Créteil<sup>29</sup> ; ou l'interdiction du colloque « Lutter contre l'islamophobie, un enjeu d'égalité ? » à l'université Lyon 2 en octobre 2017 sous la pression de groupes allant de l'extrême droite au Printemps Républicain<sup>30</sup>.

Il n'y a là rien de nouveau : depuis la parution de l'appel des Indigènes de la République en 2005, les critiques vis-à-vis de l'antiracisme politique ont été nombreuses et virulentes. D'ordre politique, philosophique ou scientifique, elles sont formulées avec plus ou moins de bonne foi et déploient des arguments plus ou moins légitimes.

Certaines d'entre-elles émanent de cercles académiques. Elles s'inscrivent dans des débats complexes et se situent, dans une large mesure, dans la lignée des critiques traditionnellement émises en France à l'encontre des études post- et décoloniales. Dans un article récent s'attachant à retracer la genèse des études postcoloniales « à la française » et leur réception dans l'espace académique national, Bancel et Blanchard reviennent en détail sur les critiques formulées par l'historienne Emmanuelle Sibeud dans un article publié en 2004 (Sibeud, 2004) :

« De ce catalogue de la critique émergent les principaux barrages qui sont encore à l'œuvre en France et qui, dès 2004, se mettaient en place : les *Postcolonial Studies* se situeraient entre 'projet théorique' et posture 'politique' et subiraient un 'gauchissement' certain ; ces développements resteraient 'très exotiques' et seraient des plus 'mystérieux' ; les références théoriques seraient hétérogènes et surtout 'jargonnantes' ; cette école de pensée se limiterait à une logique 'binaire' favorisant l'affrontement entre 'eux' et 'nous' et instruisant une 'interprétation assez manichéenne de l'histoire et du présent'... En conclusion, précise Emmanuelle Sibeud, les '*Post-Colonial Studies* [...] voient du colonialisme partout'. L'anathème est lancé, il sera largement repris par d'autres zélotes » (Bancel et Blanchard, 2017, p.60).

D'un point de vue méthodologique donc, une grande partie des élites universitaires françaises considère notamment que les études postcoloniales contribuent à une politisation des sciences humaines et sociales. Elles seraient au service d'une idéologie plus que d'un savoir<sup>31</sup> et seraient, par conséquent, caractérisées par un important manque de réflexivité sociologique (Gounin, 2008, p. 281). Sur le fond, elles sont souvent rejetées au motif qu'elles seraient culturalistes et essentialistes, en ce sens qu'elles réifieraient les différences et souhaiteraient « soit fixer les cultures, soit revenir à un 'âge d'or' » (Bancel, 2012, p. 135). Enfin, des chercheurs reconnus comme les africanistes Jean-Loup Amselle (2008) et Jean-François Bayart (2010) les ont également considérées comme une « ruse de la raison libérale pour imposer

---

<sup>29</sup> Eric Fassin, « Comment un colloque sur "l'intersectionnalité" a failli être censuré », *BibliObs*, 20 mai 2017. URL : <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170518.OBS9602/comment-un-colloque-sur-l-intersectionnalite-a-failli-etre-censure.html>

<sup>30</sup> Ces attaques à la liberté académique ont d'ailleurs incité un collectif d'associations, d'universitaires et d'artistes à publier une tribune dans *Libération* dénonçant les tentatives, de plus en plus nombreuses, de musellement des chercheurs : « Contre la censure à l'université, défendre les libertés académiques », *Libération*, 13 octobre 2017, URL : [http://www.liberation.fr/debats/2017/10/13/contre-la-censure-a-l-universite-defendre-les-libertes-academiques\\_1602703](http://www.liberation.fr/debats/2017/10/13/contre-la-censure-a-l-universite-defendre-les-libertes-academiques_1602703)

<sup>31</sup> Pour une analyse détaillée des critiques formulées contre les études postcoloniales dans le monde universitaire français, voir Bancel et Blanchard, 2017.

l'impérialisme multiculturel américain comme modèle alternatif au républicanisme » (Bancel et Blanchard, 2017, p. 67), les accusant par conséquent de receler « de fortes capacités de déstabilisation de l'unité nationale et du corps social » (Bancel et Blanchard, 2017, p. 68).

Par extension, l'antiracisme politique a essuyé des critiques similaires, mais souvent formulées de façon plus bienveillante par des chercheurs et des militants paradoxalement proches de courants de pensée critiques<sup>32</sup>. Certains ont mis en garde contre la réification d'une identité raciale et l'absolutisation d'une condition indépassable de dominé qui nierait la multiplicité des identités des racisés et entraverait les processus de subjectivation individuelle (Larcher, 2017). D'autres critiquent le choix de certains mouvements, en particulier le PIR, de mettre stratégiquement sous silence le combat féministe, considéré comme un « luxe de Blanches », au nom de la prééminence de la question raciale (Mélusine, 2016; Amaouche, Kateb, et Nicolas-Teboul, 2015). C'est ce qui explique que le PIR ne se positionne pas sur le fond des questions de genre et de sexualité afin de ne pas faire d'ombre à un combat décolonial érigé en priorité absolue, et qu'il adopte une position critique vis à vis du concept d'intersectionnalité (Izambert, Guillibert, et Wahnich, 2015)<sup>33</sup>

Relativement récent et encore marginal, l'antiracisme politique est encore peu étudié par les chercheurs français. La plupart des critiques formulées depuis une dizaine d'années émanent donc de responsables politiques, de militants ou d'intellectuels peu au fait des évolutions récentes de la recherche en sciences sociales mais expressément attachés à un supposé « modèle républicain » français<sup>34</sup> dont Jocelyne Streiff-Fénart a parfaitement démontré qu'il relève du mythe (Streiff-Fénart, 2009). Or, l'émergence de ce nouveau mouvement, tout hétérogène qu'il soit, a donné lieu à une évolution majeure dans le champ de l'antiracisme français : la volonté de donner une visibilité à, et de lutter contre, des types d'oppression et de discriminations spécifiques (négrophobie, islamophobie, romophobie, etc), même si l'objectif de la plupart des antiracistes politiques est d'œuvrer à la convergence des luttes. Cette vision *color conscious* de l'antiracisme et le « saucissonnage » des luttes qu'elle induit posent problème aux tenants de l'antiracisme *colorblind* traditionnel car il « sape les fondements de l'universalisme qui en fonde la légitimité » (Fassin et Fassin, 2006, p. 8). Cette perspective contraint en outre la population majoritaire, la population blanche, à prendre conscience de sa blancheur et des privilèges qui en découlent. Par conséquent, les résistances qui émergent peuvent également être analysées comme une réaction à la remise en cause de l'universalité de la blancheur, dont les *whiteness studies* ont souligné qu'elle n'était, en France comme dans la plupart des pays occidentaux, qu'un particularisme du groupe dominant (Laurent et Leclère, 2013).

---

<sup>32</sup> A l'exception notoire de l'ouvrage extrêmement critique de Manuel Boucher (2018).

<sup>33</sup> Tout en reconnaissant l'existence de différents types d'oppressions, Houria Bouteldja critique, d'une part, l'injonction à l'analyse intersectionnelle, qui a souvent pour objectif de diluer l'importance de la dimension raciale des inégalités, et d'autre part le manque de performativité politique du concept tel qu'il est utilisé en France (elle le reconnaît comme un outil d'analyse précieux, mais pas comme un outil politique permettant de transformer les rapports de pouvoir) (Bouteldja, 2013 ; 2015).

<sup>34</sup> En témoigne la publication, à trois jours d'intervalle, dans Le Point et L'Obs de deux articles très critiques vis-à-vis de la visibilité croissante du courant décolonial au sein de l'antiracisme français. Mathieu Aron, « Les "décoloniaux" à l'assaut des universités », 30 novembre 2018, L'Obs ; « Le 'décolonialisme', une stratégie hégémonique : l'appel de 80 intellectuels », Le Point, 3 novembre 2018. Ce dernier est une tribune signée par un collectif hétérogène incluant par exemple Mona Ozouf, Boualem Sansal, Alain Finkielkraut ou Bernard de la Villardière.

Des critiques ont, dès lors, été formulées par la droite, pour qui la réduction des inégalités raciales n'a jamais fait partie du logiciel politique, mais la revendication de l'existence d'une question raciale dans la société française a également engendré des résistances au sein de la gauche, en particulier du fait d'une certaine tradition marxiste qui a toujours considéré l'analyse raciale comme un piège tendu par les capitalistes pour diviser la classe ouvrière.

L'émergence d'un antiracisme *color conscious* participe donc d'une remise en question du modèle républicain universaliste idéalisé comme un contre-modèle au système considéré comme racialisé et différencialiste de la société étatsunienne. L'implication de l'ambassade étatsunienne dans la formation de jeunes de quartiers populaires au *community organizing* est, à ce titre, critiquée depuis une dizaine d'année par des militants d'extrême-droite qui considèrent cette démarche comme une tentative d'imposer un agenda multiculturel et « communautariste » au sein de la République française (Talpin, 2017a). Mais les jeunes militants français ayant bénéficié de ces formations ont également été accusés par certains courants de l'extrême gauche d'incarner le nouveau visage de l'impérialisme étatsunien<sup>35</sup>.

Enfin, les usages scientifiques et critiques du concept de race popularisés ces dernières années par les militants de l'antiracisme politique sont régulièrement critiqués à droite comme à gauche au motif qu'ils ne seraient rien d'autre qu'un « sociolecte universitaire » d'autant plus illégitime qu'il serait importé du monde « anglo-saxon » (Devriendt, Monte, et Sandré, 2018, p. 29-30). Pourtant, le fait qu'une nouvelle génération de militants français s'emparent de concepts et de théories en grande partie développés outre-Atlantique montre que les usages du mot « race » sont bien plus qu'un jargon d'intellectuels coupés du monde réel : ils sont rendus opératoires par des militants de terrain qui se les réapproprient et tentent, nous y reviendrons, de les adapter au contexte français.

Ces critiques font pour partie écho à un article publié en 1998 dans lequel Bourdieu et Wacquant s'en prenaient sévèrement, d'une part, aux chercheurs non-étatsuniens qui tentaient d'importer des tactiques, des concepts ou des théories spécifiquement développés dans le contexte étatsunien et de les utiliser dans d'autres contextes, quitte à nier les spécificités locales ; et d'autre part aux chercheurs étatsuniens qui tentaient de plaquer leur grille d'analyse raciale sur des situations nationales radicalement différentes en poussant notamment les populations locales à les reprendre à leur compte. Ces « passeurs » étaient assimilés à des collaborateurs de la « globalisation des thèmes de la doxa sociale américaine », à des acteurs d'un projet impérialiste qui contribuaient, souvent à leur corps défendant, à élever des particularismes américains au rang de vérité universelle (Bourdieu et Wacquant, 1998, p. 113). S'ils ne ciblaient pas explicitement les théories critiques de la race ni les études post- et décoloniales, ils affirmaient cependant que le succès des conceptions étatsuniennes de la race tenait en grande partie à la fascination pour les minorités dominées et les disciplines marginales et subversives (*cultural studies*, *minority studies*, *gay studies*, *women studies*, etc) qu'elles contribuent à développer (Bourdieu et Wacquant, 1998, p. 117).

---

<sup>35</sup> Voir notamment deux articles publiés sur le blog Quartiers Libres : « Made in America : l'oncle d'Amérique », 15 mai 2016, <https://quartierslibres.wordpress.com/2016/05/15/made-in-america-loncle-damerique/> ; « Made in America : Studio Praxis, pour une poignée de dollars », 10 juin 2016, <https://quartierslibres.wordpress.com/2016/06/10/made-in-america-studio-praxis-pour-une-poignee-de-dollars/>

Nous le voyons, ce qui transparait de la plupart de ces critiques, c'est le procès en « américanisation » à l'encontre d'un nouvel antiracisme considéré comme un copié-collé de modes de pensée exogènes qui contribuerait à faire le jeu de l'impérialisme étatsunien ou à saper les bases du contrat social qui unit les citoyens français.

La réalité est pourtant bien plus nuancée. La prise en compte de la question coloniale et de l'Islam (et plus globalement des rapports entre la métropole et les descendants de colonisés sur le territoire français, mais également dans les anciennes colonies) comme des thématiques centrales dans la réflexion des militants de l'antiracisme politique montre qu'il ne s'agit pas là d'une simple réappropriation de concepts et de théories forgées dans le contexte étatsunien. Critiques acharnés du système colonial français, les penseurs du postcolonialisme que sont Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi, Edouard Glissant ou encore Kateb Yacine figurent, par exemple, parmi les principales sources d'inspiration revendiquées par les membres du PIR et bon nombre d'autres protagonistes de l'antiracisme politique français. De nombreuses militantes afroféministes s'approprient par ailleurs le concept d'« afropéanité » popularisé en France par la romancière camerounaise Léonora Miano – concept qui caractérise l'identité des personnes « d'ascendance subsaharienne ou caribéenne et de culture européenne » (Miano, 2016, p. 55) et permet aux afrodescendants de revendiquer la légitimité de leur présence sur le territoire français ainsi que de leur appartenance à la nation (Larcher, 2017). La déclaration politique du collectif Mwasi témoigne d'ailleurs de cette volonté d'ancrer la réflexion dans un cadre national :

« La dérive libérale voudrait faire de l'afroféminisme une identité individuelle, alors qu'il s'agit d'un mouvement politique de lutte, qui mobilise un ensemble de pratiques, de théories et un développement historique propre à chaque contexte. Il est donc essentiel pour nous de renforcer la pensée afroféministe dans le contexte français, en partant des expériences des femmes noires vivant en France pour produire des stratégies et analyses politiques collectives »<sup>36</sup>.

Cette volonté de situer les luttes dans l'espace national français implique également pour les militants une prise en compte des combats menés par leurs aîné.e.s (à la fois dans leur dimension théorique et dans leur approche pratique) et par conséquent des rapports de force politiques qui ont historiquement traversé les relations entre les militants racisés et la société française. De nombreux membres ou compagnons de route du PIR comme Houria Bouteldja (Izambert, Guillibert, et Wahnich, 2015), Sadri Khiari (Bouteldja et Khiari, 2012) ou Saïd Bouamama (Bouamama, 2005) ainsi que des militants comme Omar Slaouti (Palheta, 2017) revendiquent en effet l'héritage des mouvements de l'immigration des années 1960, 1970 et 1980. La mise en lumière des apports de féministes noires oubliées ou marginalisées qui ont œuvré dans la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle en Martinique ou plus tard, à la fin des années 1970, en métropole se situe également, nous l'avons vu, au cœur de la démarche afroféministe, quand bien même les jeunes militantes afroféministes se sont par ailleurs avidement nourries de références théoriques africaines-américaines plus récentes (Larcher, 2017; Bruneel et Silva, 2017). Cette démarche permet d'ailleurs de prendre conscience, d'une part, que l'intérêt pour l'articulation des luttes et la compréhension de l'imbrication des sources

---

<sup>36</sup> <https://mwasicollectif.com/notre-ligne-politique/>

de domination touchant spécifiquement les femmes noires sont antérieurs au développement du concept d'intersectionnalité dans les sciences sociales étatsuniennes (ce qui offre une réponse à la critique des « passeurs » formulées par Bourdieu et Wacquant), et d'autre part que la non-mixité, utilisée par les féministes radicales françaises depuis les années 1970 et pensée comme une stratégie politique temporaire plutôt que comme un projet de société, ne constitue pas une importation récente qui participerait d'une « américanisation » irraisonnée.

Ainsi, cet ancrage solide dans le contexte national montre que l'antiracisme politique s'est d'abord construit comme une critique des angles morts de l'antiracisme (et du féminisme) traditionnel(s) français tout en s'attachant à tirer les leçons des combats menés par les générations de militants racisés précédentes. Pour autant, la vigueur de la réflexion menée sur la question raciale aux Etats-Unis incite fréquemment les militants français à intégrer à leur logiciel de pensée de nouveaux développements théoriques et conceptuels qui leur permettent de mettre des mots sur des expériences vécues et identifiées, mais pas toujours formalisées. Ce faisant, ces militants prêtent le flanc aux critiques des contempteurs d'une supposée « américanisation » de la pensée sociale française.

Toutefois, certaines caractéristiques des deux principaux courants ayant influencé l'antiracisme politique français (les théories critiques de la race et les études décoloniales) permettent de relativiser, si ce n'est d'infirmes, ces critiques. Ces développements théoriques sont en effet pour partie le fait de chercheurs travaillant aux Etats-Unis<sup>37</sup>, mais qu'on ne saurait soupçonner d'être des passeurs, même inconscients, de l'impérialisme culturel américain au sens où l'entendent Bourdieu et Wacquant<sup>38</sup>. D'une part, nous l'avons vu, le courant décolonial a été en grande partie porté par des chercheurs latino-américains et caribéens. En ce sens, leur influence s'avère précisément plus « transaméricaine » (Boidin, 2009) qu'étatsunienne. D'autre part, le décolonialisme peut difficilement être considéré comme participant au développement de l'hégémonie « américaine ». Il s'est au contraire construit comme anti-hégémonique, anti-impérialiste et vise avant tout à donner toute leur place à des épistémès non-occidentales. Il induit donc un décentrement, ou pour reprendre un terme prisé des penseurs postcoloniaux, une « provincialisation » de l'occident. Les porteurs de ce discours sont, certes, pour beaucoup, basés dans des universités étatsuniennes, mais ils parlent au nom d'un Sud global et sont surtout, à l'image des théoriciens critiques de la race, largement minoritaires dans le paysage académique étatsunien. Comme le soulignent de façon paradoxale Bourdieu et Wacquant, ceux qu'ils accusent d'être les passeurs naïfs de la conception étatsunienne de la race « occupent pour la plupart une position dominée dans le champ du pouvoir américain, et même bien souvent dans le champ intellectuel » (Bourdieu et Wacquant, 1998, p. 116). On comprend mal, dès lors, ce qui pourrait justifier une telle accusation quand tout ce que ces présumés chevaux de Troie de l'impérialisme « américain » mettent en avant participe de la dénonciation de l'impérialisme occidental et de la suprématie blanche. Comment, par ailleurs, pourrait-il en être de la sorte s'ils n'appartiennent pas aux courants académiques *mainstream* et que leur approche est souvent critiquée pour sa radicalité ?

---

<sup>37</sup> Un nombre non négligeable de chercheurs latino-américains travaillant en Amérique Latine (notamment en Colombie, en Équateur, au Pérou, au Mexique ou au Venezuela) ont joué et continuent de jouer un rôle important dans le développement des études décoloniales.

<sup>38</sup> « L'impérialisme culturel repose sur le pouvoir d'universaliser les particularismes liés à une tradition historique singulière en les faisant méconnaître comme tels » (Bourdieu et Wacquant, 1998, p. 109).

De fait, la place de ces approches critiques et *color conscious* est éminemment plus marginale en France qu'aux Etats-Unis, pour des raisons que nous avons évoquées. Par ailleurs, si l'antiracisme politique français n'a pas le pouvoir d'universaliser les particularismes des racisés en suivant des modèles développés dans le contexte spécifique des Etats-Unis, ses principaux protagonistes n'en expriment pas non plus l'envie. L'attachement des militants français à ancrer leur réflexion dans un contexte spécifiquement français et à ne pas prendre pour cadre d'analyse unique la dichotomie étatsunienne classique et binaire « Noirs/Blancs »<sup>39</sup> montre bien qu'il ne s'agit pas de remplacer un universalisme par un autre. Il s'agit au contraire de déconstruire l'universalisme abstrait qui caractérise la société française en ouvrant la porte à d'autres systèmes de pensée qui ne correspondent pas non plus à la façon de penser dominante étatsunienne.

## Conclusion

L'idée d'américanisation telle qu'employée par les détracteurs de l'antiracisme politique est une notion fourre-tout qui plait précisément parce qu'elle ne s'embarrasse pas de complexité. Facilement compréhensible (pour approximative qu'elle soit), elle permet d'opposer deux supposés « systèmes d'intégration » et offre à la fois aux défenseurs d'une France éternelle et aux « républicains de gauche » la possibilité d'agiter, à peu de frais, un épouvantail « américain » construit comme la parfaite antithèse des valeurs universelles des Lumières.

Pourtant, et puisque les adversaires du postcolonialisme s'évertuent à réclamer davantage de réflexivité, il convient d'interroger le sens même du terme « américanisation » et de lui redonner son sens originel. Les hispanistes français s'échinent depuis des années à rappeler aux spécialistes des Etats-Unis, rassemblés notamment au sein de l'Association Française d'Etudes « Américaines » dont est membre l'auteur de cet article, que l'Amérique ne concerne pas seulement les Etats-Unis. Ce rappel pourrait sembler anecdotique, il est néanmoins représentatif de la tendance occidentale à la marginalisation des épistémologies du Sud. Bien souvent, dans l'inconscient collectif, seul le prisme occidental se voit accorder une quelconque légitimité, quand bien même il peut être utile, en France, de s'en départir de temps à autres (surtout lorsqu'il s'agit de critiquer le « modèle étatsunien ») afin d'éviter une remise en question trop douloureuse et politiquement dangereuse de rapports de force internes à la société française. Il serait dès lors bienvenu de ne pas ériger une supposée pensée impérialiste étatsunienne en porte-parole incontesté des peuples américains.

Au risque de tomber soi-même dans l'écueil que l'on prétend dénoncer, celui de l'essentialisation, il convient par ailleurs de ne pas considérer toute pensée développée depuis les Etats-Unis comme fondamentalement étatsunienne et représentative d'une nation dont les visées hégémoniques ne sont plus à démontrer.

Jean-Marie Guéhenno notait à la fin des années 1990 que, si l'influence étatsunienne sur le monde s'est massivement accrue depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, cela ne signifie pas que les positions du gouvernement étatsunien soient unanimement partagées par ceux qui subissent cette influence. Ou pour le dire plus simplement : « Benyamin Netanyahou, Keizo Obuchi aussi bien que Slobodan Milosevic ou Saddam

---

<sup>39</sup> Cette dichotomie historique est d'ailleurs elle aussi critiquée, nuancée et remise en question aux Etats-Unis, en particulier depuis l'émergence des théories critiques de la race.

Hussein regardent CNN et boivent peut-être du Coca-Cola, cela ne les conduit pas à se plier aux injonctions de Washington » (Guéhenno, 1999, p. 8). A l'inverse, force est de constater que toute influence étatsunienne ne relève pas du discours dominant et que certains emprunts à des courants intellectuels développés aux Etats-Unis peuvent au contraire receler un potentiel contre-hégémonique et anti-impérialiste. En effet, il ne suffit pas qu'un courant de pensée provienne (pour partie, en l'occurrence) des Etats-Unis pour qu'il représente la vision dominante que les Etats-Unis souhaiteraient exporter dans une entreprise d'hégémonie culturelle, économique ou politique détaillée çà et là par des chercheurs d'obédiences par ailleurs très différentes (Bourdieu et Wacquant, 1998; Guéhenno, 1999; Duménil et Lévy, 2003; Guerlain, 2007; Friedman, 2007; Ruiz, 2007). Si, comme l'ont proposé Marx et Engels, les pensées dominantes d'une société sont les pensées de sa classe dominante, si chaque classe dominante est « obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules valables d'une manière universelle » (Marx et Engels, 1965, p. 54), alors la pensée décoloniale et les théories critiques de la race ne peuvent raisonnablement pas être assimilées au projet impérialiste étatsunien. Et quand bien même ce serait le cas, l'antiracisme politique français qui s'en inspire n'a jamais été dans une posture de translation idéologique. La notion d'américanisation fait donc figure de spectre bien commode dont la fonction principale est de couper court à toute ébauche de discussion autour de la question raciale en France, qu'il s'agisse pour les uns de garantir le maintien de l'ordre socio-racial actuel, ou pour les autres de conserver la pureté originelle de la lutte des classes.

## Bibliographie

- Ali, Zahra, et Sonia Dayan-Herzbrun. 2017. « Pluriversalisme décolonial - Présentation ». *Tumultes*, n° 48 (juin): 5-13.
- Amaouche, Malika, Yasmine Kateb, et Léa Nicolas-Teboul. 2015. « Pour une approche matérialiste de la question raciale ». *Vacarme*, n° 72 (juin): 170-97.
- Amselle, Jean-Loup. 2008. *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock.
- Bancel, Nicolas. 2012. « Que faire des postcolonial studies ?, Misunderstanding ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 115 (août): 129-47.
- Bancel, Nicolas, et Pascal Blanchard. 2017. « Un postcolonialisme à la française ? » *Cités*, n° 72 (décembre): 53-68.
- Bayart, Jean-François. 2010. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris: Karthala.
- Beauchemin, Cris, Christelle Hamel, et Patrick Simon. 2015. *Trajectoires et origines : Enquête sur la diversité des populations en France*. Paris: INED.
- Bentouhami, Hourya, et Cédric Molino. 2018. « Pour une défense de l'antiracisme politique et de la démocratie ». Club de Mediapart. 15 janvier 2018. <https://blogs.mediapart.fr/hourya-bentouhami/blog/150118/pour-une-defense-de-l-antiracisme-politique-et-de-la-democratie>.
- Bentouhami, Hourya, et Mathias Möschel. 2017. *Critical race theory: Une introduction aux grands textes fondateurs*. Dalloz.
- Bessone, Magali. 2017. « Quelle place pour la critique dans les théories critiques de la race ? » *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Tome 142 (3): 359-76.
- Boidin, Capucine. 2009. « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français ». *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 (décembre): 129-40.

- Bonilla-Silva, Eduardo. 2014. *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Rowman & Littlefield Publishers, Incorporated.
- Bouamama, Saïd. 2005. « L'apport de l'Appel des indigènes de la république ». *Indigènes de la République* (blog). 24 mai 2005. <http://indigenes-republique.fr/lapport-de-lappel-des-indigenes-de-la-republique/>.
- . 2015. « Les fondements historiques et idéologiques du racisme « respectable » de la « gauche » française ». *Le blog de Saïd Bouamama* (blog). 4 mars 2015. <https://bouamamas.wordpress.com/2015/03/04/les-fondements-historiques-et-ideologiques-du-racisme-respectable-de-la-gauche-francaise/>.
- Boubeker, Ahmed. 2003. *Les mondes de l'ethnicité*. Paris : Balland.
- Boucher, Manuel. 2018. *La gauche et la race : réflexions sur les marches de la dignité et les antimouvements décoloniaux*. Paris: L'Harmattan.
- Bourdieu, Pierre, et Loïc Wacquant. 1998. « Sur les ruses de la raison impérialiste ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 121 (1): 109-18.
- Bouteldja, Houria. 2013. « Race, classe et genre : l'intersectionnalité, entre réalité sociale et limites politiques ». *Parti des Indigènes de la République*. URL : <http://indigenes-republique.fr/race-classe-et-genre-lintersectionnalite-entre-realite-sociale-et-limites-politiques/>
- . 2015. « Race, classe et genre : une nouvelle divinité à trois têtes ». *Parti des Indigènes de la République*. URL : <http://indigenes-republique.fr/race-classe-et-genre-une-nouvelle-divinite-a-trois-tetes-2/>
- . 2016. *Les Blancs, les Juifs et nous : Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris: La Fabrique Editions.
- Bouteldja, Houria, et Sadri Khiari. 2012. « L'évolution en ciseaux des champs de l'antiracisme ». In *Nous sommes les Indigènes de la République*, 361-74. Paris: Amsterdam.
- Bouteldja, Houria, Sadri Khiari, Félix Boggio Ewanjé-Epée, et Stella Magliani-Belkacem. 2012. *Nous sommes les indigènes de la République*. Paris: Editions Amsterdam.
- Bruneel, Emmanuelle, et Tauana Olivia Gomes Silva. 2017. « Paroles de femmes noires ». *Réseaux*, n° 201 (mai): 59-85.
- Byrd, W. Carson, Keon L. Gilbert, et Joseph B. Jr Richardson. 2017. « The vitality of social media for establishing a research agenda on black lives and the movement ». *Ethnic and Racial Studies* 40 (11): 1872-81.
- Carmichael, Stokely, et Charles V. Hamilton. 2009. *Le Black Power : Pour une politique de libération aux Etats-Unis*. Paris: Payot.
- Célestine, Audrey, et Nicolas Martin-Breteau. 2016. « « Un mouvement, pas un moment » : Black Lives Matter et la reconfiguration des luttes minoritaires à l'ère Obama ». *Politique américaine*, n° 28 (décembre): 15-39.
- Chapman, Herrick, et Laura L. Frader. 2004. *Race In France: Interdisciplinary Perspectives On The Politics Of Difference*. New York: Berghahn Books.
- Collectif/Brigade Anti-Nérophobie. 2013. *Autopsie de la nérophobie*.
- Contre-attaque(s). 2016. « Camp d'été décolonial : qui a peur de la non-mixité et de l'antiracisme politique (...) ». Contre-attaque(s). 1 mai 2016. <http://contre-attaques.org/magazine/article/camp-d-ete>.
- Cox, Jonathan M. 2017. « The source of a movement: making the case for social media as an informational source using Black Lives Matter ». *Ethnic and Racial Studies* 40 (11): 1847-54.



- Crenshaw, Kimberle. 1989. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics ». *University of Chicago Legal Forum* 1989.
- De Rudder, Véronique, Christian Poiret, et François Vourc'h. 2000. *L'Inégalité raciste : L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris: Presses universitaires de France - PUF.
- Delgado, Richard, et Jean Stefancic. 2012. *Critical Race Theory: An Introduction, Second Edition*. 2<sup>e</sup> édition. New York: NYU Press.
- Devriendt, Emilie, Michèle Monte, et Marion Sandré. 2018. « Analyse du discours et catégories « raciales » : problèmes, enjeux, perspectives ». *Mots. Les langages du politique*, n° 116 (mars): 9-37.
- Duménil, Gérard, et Dominique Lévy. 2003. « Néolibéralisme-Néomilitarisme ». *Actuel Marx* n° 33 (1): 77-99.
- Fassin, Didier. 2006. « Du déni à la dénégation. Psychologie politique de la représentation des discriminations ». In *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la diversité française*, 141-65. La Découverte.
- Fassin, Didier, et Éric Fassin. 2006. *De la question sociale à la question raciale ?* Paris: La Découverte.
- Friedman, Max Paul. 2007. « From Manila to Baghdad »: *Revue Française d'études Américaines* n° 113 (3): 26-38.
- Gounin, Yves. 2008. « Que faire des postcolonial studies ? » *Revue internationale et stratégique*, n° 71: 145-49.
- Grosfoguel, Ramón, et Jim Cohen. 2012. « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos ». *Mouvements*, n° 72: 42-53.
- Guéhenno, Jean-Marie. 1999. « Américanisation du monde ou mondialisation de l'Amérique ? » *Politique étrangère* 64 (1): 7-20.
- Guerlain, Pierre. 2007. « Le retour du discours impérialiste aux États-Unis ». *Revue française d'études américaines* n° 113 (3): 5-25.
- Guillaumin, Colette. 1981. « "Je sais bien mais quand même" ou les avatars de la notion de race ». *Le Genre humain* 1 (1): 55-64.
- . 2002. *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. Paris: Gallimard.
- Haney López, Ian. 2013. *Dog Whistle Politics: How Coded Racial Appeals Have Reinvented Racism and Wrecked the Middle Class*. Oxford University Press.
- Harris, Cheryl I. 1993. « Whiteness as Property ». *Harvard Law Review* 106 (8): 1707-91.
- Izambert, Caroline, Paul Guillibert, et Sophie Wahnich. 2015. « Revendiquer un monde décolonial ». *Vacarme*, n° 71 (mai): 44-69.
- Khiari, Sadri. 2012. « Nous avons besoin d'une stratégie décoloniale ». In *Race et capitalisme*. Paris: Syllepse.
- . 2013. *Malcolm X : Stratège de la dignité noire*. Paris: Editions Amsterdam.
- Larcher, Silyane. 2015. « Troubles dans la « race ». De quelques fractures et points aveugles de l'antiracisme français contemporain ». *L'Homme & la société*, n° 198: 213-29.
- . 2017. « « Nos vies sont politiques ! » L'afrofémisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire ». *Participations*, n° 19: 97-127.
- Laurent, Sylvie, et Thierry Leclère. 2013. *De quelle couleur sont les Blancs ?* Paris: La Découverte.
- Le Moigne, Yohann, Gregory Smithsion, et Alex Schafran. 2016. « Ni la race ni le 9-3 ne sont ce que nous croyons qu'ils sont ». *Hérodote*, n° 162 (octobre): 99-124.

- Le Moigne, Yohann, et Julien Zarifian. 2017. « Mobilisations politiques des groupes ethno-raciaux dans l'Amérique d'Obama ». *Revue française d'études américaines*, n° 152: 3-17.
- Marx, Karl, et Friedrich Engels. 1965. *L'idéologie allemande*. Paris: Editions sociales.
- Mbembe, Achille. 2005. « 12. La République et l'impensé de la « race » ». In *La fracture coloniale*, 137-53. La Découverte.
- Mélusine. 2016. « Bouteldja, ses « sœurs » et nous ». Club de Mediapart. 20 juin 2016. <https://blogs.mediapart.fr/melusine-2/blog/200616/bouteldja-ses-soeurs-et-nous>.
- Miano, Léonora. 2016. *L'impératif transgressif*. Paris: L'Arche éditeur.
- Mohammed, Marwan, et Julien Talpin. 2018. *Communautarisme ?* PUF.
- Palheta, Ugo. 2017. « « Il est temps de marcher avec notre boussole politique ». Entretien avec Omar Slaouti ». *Contretemps*, mars. <https://www.contretemps.eu/antiracisme-entretien-omar-slaouti/>.
- Picot, Pauline. 2016. « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015) ». *Migrations Société*, n° 163 (décembre): 47-60.
- PIR. 2010. « Le PIR, un parti décolonial des quartiers populaires ». *Indigènes de la République* (blog). 2010. <http://indigenes-republique.fr/le-pir-un-parti-decolonial-des-quartiers-populaires/>.
- Primon, Jean-Luc. 2007. « Ethnicisation, racisation, racialisation : une introduction ». *Faire Savoirs*, n° 6: 3-14.
- Ray, Rashawn, Melissa Brown, Neil Fraistat, et Edward Summers. 2017. « Ferguson and the death of Michael Brown on Twitter: #BlackLivesMatter, #TCOT, and the evolution of collective identities ». *Ethnic and Racial Studies* 40 (11): 1797-1813.
- Robine, Jérémy. 2006. « Les « indigènes de la République » : nation et question postcoloniale ». *Hérodote* no 120 (1): 118-48.
- Ruiz, Jean-Marie. 2007. « Le déclin du réalisme politique et son rôle dans le renouveau de la pensée impérialiste ». *Revue française d'études américaines* n° 113 (3): 39-51.
- Seven, Maëlle. 2017. « Houria Bouteldja, ses détracteurs et la repentance ». *Contretemps*, juillet. <https://www.contretemps.eu/bouteldja-detrateurs-repentance/>.
- Sibeud, Emmanuelle. 2004. « Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine* no51-4bis (5): 87-95.
- Streiff-Fénart, Jocelyne. 2009. « Le « modèle républicain » et ses Autres : construction et évolution des catégories de l'altérité en France ». *Migrations Société* N° 122 (2): 215-36.
- Talpin, Julien. 2017a. « What's the Matter with the "Banlieues"? Exploring the Importation of the American Community Organizing Tradition by French Social Movements - Metropolitiques ». *Métropolitiques*, juin. <https://www.metropolitiques.eu/What-s-the-matter-with-the.html>.
- . 2017b. « The Americanization of French Social Movements? Community Organizing and Its Discontents in the "Banlieues" ». *Métropolitiques*, juin. <https://www.metropolitiques.eu/The-Americanization-of-French.html>.
- Talpin, Julien, et Hélène Balazard. 2016. « Community organizing : généalogie, modèles et circulation d'une pratique émancipatrice ». *Mouvements*, n° 85 (mars): 11-25.

Taylor, Keeanga-Yamahtta. 2016. *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Haymarket Books.