

LE DEBAT FRANÇAIS SUR LA CITOYENNETÉ ET SES IMPLICATIONS EN TERMES DE PERCEPTION DE L'AUTRE¹

René Otayek

*Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux
Centre d'Etude d'Afrique Noire*

L'intérêt que les sciences sociales témoignent aujourd'hui pour la problématique de l'ethnicité contraste fortement avec l'espèce d'indifférence, teintée de suspicion, que la recherche française a longtemps manifesté à l'égard de l'objet ethnique auquel, jugeait-elle, les chercheurs anglo-saxons accordaient trop d'importance et pour des motifs pas toujours avouables. Il est d'autant plus marqué que, longtemps confinée aux sociétés « exotiques » et relevant donc des études dites d'« aires culturelles »² comme l'islamologie et l'africanisme (islamisme et « tribalisme » obligent), la réflexion scientifique sur l'identité nourrit désormais un débat aux enjeux clairement hexagonaux, puisqu'il parle de l'identité de la France, de la nation, de la République et de la citoyenneté. Mais si les sciences sociales françaises³ se sont enfin saisies du débat sur l'identité, il n'est pas sûr que celui-ci y ait forcément gagné en rigueur ni qu'il soit toujours déterminé par des considérations purement scientifiques.

Car ce qui frappe d'emblée dans la réflexion française sur le fait identitaire, c'est son caractère passionnel, « idéologique et polémique » (Taguieff, 1991 : 47) : il n'est que de voir, pour s'en convaincre, la floraison de prises de position publiques suscitées par les différentes guerres dans l'ex-Yougoslavie et les anathèmes croisés auxquelles elles ont donné lieu de la part d'intellectuels dont beaucoup n'avaient jamais mis les pieds dans les Balkans et n'y comprenaient pas plus que le commun des mortels, c'est-à-dire pas grand-chose... A l'évidence, pour bon nombre de ces intellectuels, l'implosion de la Yougoslavie titiste renvoyait au modèle français de gestion du pluralisme culturel et constituait un prétexte pour le défendre ou le critiquer.

Les africanistes n'ont pas ce genre d'états d'âme vis à vis de l'ethnicité, même s'ils ont également manifesté quelque réticence à l'appréhender comme catégorie analytique pertinente et même si le traitement de la question ethnique par l'africanisme scientifique n'a pas toujours été, et n'est pas, exempt de toute préoccupation instrumentale et politique. D'ailleurs, comment auraient-ils pu s'en désintéresser alors que tout les y renvoie constamment : du moindre coup d'Etat au sud du Sahara au génocide rwandais en passant par les guerres civiles au Liberia et en Sierra Leone, ou les massacres « interethniques » en Afrique du Sud, le politique en Afrique est décodé au moyen exclusif de la grille ethnique, supposée tout expliquer, et qui donc n'explique rien. Mais qu'importe puisqu'il est acquis une fois pour toutes que l'ethnie est la catégorie classificatoire des sociétés africaines et qu'elle résume toutes les autres appartenances : hors de l'ethnie, point d'explication aux problèmes qui se posent aux sociétés africaines.

L'hégémonie du paradigme ethnique est d'ailleurs si absolue que Jacques Chirac, alors Premier ministre, en voyage en Côte-d'Ivoire alors que s'amorçaient décisivement en Afrique les transitions vers le multipartisme, croyait encore pouvoir affirmer imperturbablement que

celui-ci était inadapté aux sociétés africaines du fait de l'exacerbation des clivages ethniques qu'il ne manquerait pas d'y induire. On aurait tort pourtant de ne voir dans cette «sortie» malheureuse que préoccupation politicienne, souci de complaire à l'hôte ivoirien allergique à toute réforme politique libérale ou nostalgie de l'autoritarisme. Car elle reflète jusqu'à la caricature une « certaine idée » de l'Afrique, continent du primitivisme et des particularismes, donc de l'anarchie, par opposition aux sociétés «civilisées» organisées en Etats-nations jouissant des bienfaits de la démocratie. A maints égards, cette représentation de l'Afrique s'inscrit en continuité avec la pensée coloniale et la manière dont elle s'est employée à organiser les sociétés conquises selon des lignes de classification bien peu conformes à l'universalisme revendiqué du projet colonial.

ETHNICITE ET SCIENCES SOCIALES EN FRANCE : TABOU ET TRANSGRESSION

La floraison actuelle de discours scientifiques sur le fait identitaire ne saurait faire oublier la discrétion, sinon le silence qui ont longtemps caractérisé l'attitude des sciences sociales en France à l'égard de ce phénomène. La plupart des analystes soulignent d'ailleurs, en le déplorant, le retard accumulé par la recherche française en ce domaine (Leca, 1983 ; Birnbaum, 1991 et 1997 ; Taguieff, 1991 ; Martiniello, 1995 ; Poutignat et Streiff-Fenart, 1995), surtout si on compare la relative indigence de la production française avec la situation dans les pays anglo-saxons où la réflexion sur le pluralisme culturel s'enracine dans une tradition scientifique déjà ancienne.

Un autre trait discriminant des études françaises sur l'identité réside dans la primauté qu'elles ont constamment accordée à la nation au détriment de l'ethnie, la valorisation de l'une fondant et justifiant la délégitimation de l'autre : la nation serait positive et irait dans le sens de l'histoire ; l'ethnie, au contraire, serait régressive par essence, une réminiscence du passé et l'expression effrayante d'un retour à l'âge des ténèbres, lorsque la terre était encore peuplée de tribus et que l'Etat-nation n'avait pas imposé son ordre civilisateur (Otayek, 1999). Cette autre particularité hexagonale renvoie en grande partie à certains traits de l'idéologie politique française telle que l'ont structurée plus de deux siècles de jacobinisme et de confrontations, souvent violentes, entre l'idée de nation et celle de communauté. Le résultat en a été une incapacité des sciences sociales à réellement penser les « passions nationalistes » (Birnbaum, 1997 : 12) et, surtout, une défiance tenace à l'endroit de l'ethnie et, plus généralement, de toute forme de médiation susceptible de « brouiller » la relation exclusiviste qui lie l'individu-citoyen à l'Etat et à la société.

Pourtant, alors que la montée des nationalismes précipite la désagrégation irrépressible des Empires et s'impose comme le phénomène politique majeur de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, la discussion de l'idée de nation n'occupe paradoxalement qu'une place marginale au sein de certaines disciplines dont la question nationale devrait être, a priori, la préoccupation majeure. C'est notamment le cas de la sociologie naissante dont l'un des pères fondateurs, Max Weber, en limitera le traitement expéditif à quelques pages de son *Economie et société*. C'est également celui de la science politique qui se constitue comme science à part

entière dans les années trente et quarante, mais sans guère se montrer plus prolixe sur le sujet. L'unique exception notoire en France viendra - et cela en dit long sur l'orientation du débat « national » sur le nationalisme - de l'histoire, et plus précisément des historiens des idées politiques dont l'étude de la nation et du nationalisme restera longtemps le « monopole » (Taguieff, 1991 : 47).

C'est, très significativement, à la même époque (1896) que la notion d'ethnie fait son apparition dans les sciences sociales⁴. Très significativement parce que cet acte de naissance signé Vacher de Lapouge suit de peu le moment colonial et la Conférence de Berlin qui consacre la conquête européenne de l'Afrique (1884). Cette rencontre entre le savant et le politique (ou, plutôt, le militaire) donnera une impulsion décisive à l'anthropologie et explique l'apparition de la notion d'ethnie par le besoin de « nommer » les sociétés colonisées, de les classer et de les définir comme « autres et différentes des nôtres en leur ôtant ce par quoi elles pouvaient participer d'une commune humanité. » (Amselle, 1985 : 14) Car la colonisation, c'est d'abord un système de classement et de différenciation entre « eux » et « nous » : aux peuples européens le privilège d'être définis comme des nations, aux peuples colonisés le vocable dévalorisant d'ethnie. Ainsi se met en place un système d'oppositions sémantiques dont l'unique finalité est de justifier l'entreprise coloniale au nom des Lumières et de la Mission civilisatrice de la France : société historique/société a-historique, société v/s communauté, civilisation v/s barbarie, etc. (Amselle, 1985 : 14)

La rupture avec l'anthropologie coloniale s'esquisse à un autre moment crucial pour les sociétés colonisées : celui des indépendances qui s'amorcent dans les années cinquante et s'accroissent au début de la décennie suivante. L'émergence de ces nouveaux Etats ouvre alors aux sciences sociales un champ de questionnements inédits dont les thèmes centraux sont le développement et la modernisation auxquels seront associées un certain nombre d'Ecoles issues de la science politique, de la sociologie, de l'économie, de la géographie ou de l'histoire. Directement lié au contexte socio-politique en plein bouleversement, ce bouillonnement intellectuel est également stimulé par la concurrence qui oppose entre elles ces sciences pour l'appropriation de la parole légitime sur l'objet qui leur est commun, le développement (Guichaoua et Goussault, 1993 : 9-10). Pour l'anthropologie, l'aggiornamento est l'oeuvre conjointe de M. Leiris et de G. Balandier qui entreprennent en précurseurs de repenser les sociétés colonisées. A l'encontre de la vision fixiste de ces sociétés dites de la « tradition » qui avait longtemps prévalu, leur anthropologie dynamique plaide pour une radicale remise en perspective faisant la part belle au mouvement, au changement, à la complexité. Cette même volonté de rupture avec le legs colonial sera à l'origine d'une démarche plus militante qu'incarne l'anthropologie économique dont les chefs de file sont C. Meillassoux et E. Terray et qui s'illustrera par la conceptualisation des « modes de production » (africain ou asiatique). D'inspiration marxiste, cette anthropologie se donne de nouvelles catégories analytiques postulant la déconstruction de l'ethnie comme concept opératoire et promptement évacuée comme expression d'une « fausse conscience » aliénante et a-historique. Il est d'ailleurs intéressant de relever la constance dont font preuve les tenants de cette thèse puisque, dans un texte récent, C. Meillassoux repart en guerre contre les identités

ethnique et religieuse qui ne seraient pas des «données de la démocratie» car «la seule identité qui vaille est celle de citoyen» (Meillassoux, 1997 : 23 et 35) : les débats d'aujourd'hui sur l'ethnicité sont manifestement en résonance directe avec ceux d'hier et ne peuvent se comprendre qu'au regard de l'histoire même de l'anthropologie.

Nonobstant l'apport de cette anthropologie de rupture, la théorisation du concept d'ethnie reste cependant largement tributaire des thèses primordialistes et substantialistes. Encore dominantes, celles-ci partagent, par delà les nuances qui les distinguent, une même vision figée de l'ethnie qu'elles se représentent comme un donné, un état que définit un ensemble de traits invariants comme la culture, les liens de sang ou les affinités naturelles. La critique décisive de ces approches viendra en 1969 avec F. Barth et son *Ethnic Groups and Boundaries*. Faisant sienne la démarche interactionniste, Barth récuse l'hypothèse de l'existence d'un lien de causalité entre ethnicité et culture, la première, dans le droit fil des présupposés culturalistes, étant le «produit» de la seconde. Au contraire, affirme-t-il, c'est l'ethnicité qui, en tant qu'expression de l'identité ethnique, détermine la culture et non l'inverse. Et, loin d'être immanente, celle-ci ne se cristallise que dans un contexte relationnel induit par les interactions que les groupes nouent entre eux et les frontières qu'ils construisent pour se distinguer les uns des autres (Poutignat et Streiff Fenart, 1995 ; Martiniello, 1995 : 49 ; Gossiaux, 1997: 30). Dans la même perspective, E. Leach confirmera les intuitions de Barth dans son «classique» sur les Kachin de Birmanie (Leach, 1972) dont il démontrera que l'«ethnicité» ne s'appréhende qu'au regard des échanges qu'ils entretiennent avec les sociétés qui les entourent, indépendamment de toute unité culturelle et linguistique «primordiale».

Pourtant, en dépit des pistes ainsi ouvertes suggérant que l'objet ethnique est plus problématique que ne le donnent à penser l'anthropologie coloniale et le culturalisme vulgaire, son étude demeure un «tabou» pour les sciences sociales en France (Coulon, sd : 1). L'ethnie, en effet, est toujours frappée de discrédit et jugée passiste et aliénante, au bénéfice exclusif de la nation, moderne et civique. Pour ses censeurs⁵, qui justifient leur attitude par le souci, fondé, de se démarquer des théories racialistes et substantialistes du XIX^{ème} siècle et de la première moitié du XX^{ème} siècle, l'étude de l'ethnicité serait surtout dangereuse car elle aboutirait à légitimer les particularismes contre la nation, seule digne d'intérêt. Les marxistes ne sont d'ailleurs pas en reste, qui insistent sur le primat de la lutte des classes et du facteur économique dans le changement social...au risque de se fourvoyer en se hasardant à pronostiquer l'évanouissement à moyen terme du nationalisme comme principe mobilisateur.

Les Anglo-Saxons, répétons-le, ne sont pas sujets à ce type d'inhibitions. En effet, c'est dès les années trente et quarante que se développe aux Etas-Unis la réflexion sociologique sur le multiculturalisme et la capacité du «melting pot» à assurer l'intégration des migrants affluant en masse des horizons ethniques et nationaux les plus divers. Certes, le traitement de la question est loin d'être exempt de préoccupations instrumentales et prend parfois l'allure d'une défense et illustration de la culture et de la suprématie WASP⁶. Mais il n'empêche qu'il est à l'origine de la constitution d'un savoir substantiel en la matière tout en témoignant d'une aptitude au débat des sciences sociales anglo-saxonnes introuvable chez bon nombre d'intellectuels français crispés sur leurs certitudes jacobines. D'où l'extrême difficulté à

aborder sereinement en France la question du multiculturalisme dont la discussion relève encore souvent de la transgression tant restent vifs les enjeux et les passions qu'elle engage. Il y a incontestablement une exception française en ce qui concerne l'analyse scientifique du fait identitaire (Otayek, 1999 : 7-9). Déjà, suggérer timidement que la France puisse être devenue - ou re-devenue - multiculturelle, c'est braver un interdit et prendre le risque d'être stigmatisé comme «casseur de la République» (Jelen, 1997) par les zélés du modèle républicain, viscéralement allergiques à tout différencialisme.

Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi. Ou, du moins, la revendication culturelle n'a pas toujours été considérée comme illégitime et niée. Au contraire, dans l'euphorie libertaire de Mai 68, les mouvements régionalistes fleurissent et s'affirment d'autant mieux qu'ils paraissent susceptibles de s'articuler sur les luttes sociales. La gauche s'en réjouit et les soutient car ils semblent devoir amplifier la critique de l'Etat bourgeois hypercentralisateur. Mais la parenthèse sera de courte durée. Dès la fin des années soixante-dix, les menaces, réelles ou fantasmées, sur le modèle républicain provoquent un choc en retour et mettent la question de la nation au centre du débat scientifique et politique. Face aux incertitudes liées à la montée en influence électorale du Front national, à la construction européenne qui délégitime l'idée de nation et aux dynamiques de l'intégration des populations immigrées d'origine maghrébine, les interrogations sur le modèle républicain deviennent inévitables. Principes fondateurs de ce modèle, la nation, la citoyenneté et la laïcité s'imposent comme des thèmes récurrents, lancinants, du débat public. Enfin, la problématique de l'identité intègre le champ des sciences sociales françaises comme objet pertinent et légitime. Enfin, face aux tenants d'un jacobinisme exacerbé, est assez largement admise l'idée que «théoriser l'ethnicité, cela ne revient pas à fonder le pluralisme ethnique comme modèle d'organisation socio-politique, mais à examiner les modalités selon lesquelles une vision du monde «ethnique » est rendue pertinente par les acteurs.» (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 17) Il en aura cependant fallu du temps pour en arriver là ! Certes, les passions demeurent, qui biaisent souvent la discussion et conduisent aux confusions entre discours politique et discours scientifique auxquelles se prêtent, dans un amalgame vite fait, la crise algérienne et ses répercussions en France, le foulard «islamique», les violences urbaines, le génocide rwandais ou encore la tragédie des Balkans. Certes, aussi, le débat hexagonal sur l'ethnicité manque parfois de rigueur théorique et empirique (Taguieff, 1991 : 47 ; Martiniello, 1995 : 117). Mais il n'en demeure pas moins qu'il est enfin possible de débattre des processus d'identification «sans les juger» et de s'interroger sur les « logiques sociales qui amènent les individus et les groupes à identifier, à étiqueter, à catégoriser, à classer et à le faire de telle façon plutôt que de telle autre. » (Cuche, 1996: 89) Belle manière de souligner l'erreur de méthode que commettent les censeurs de l'ethnie en s'interdisant, et en prétendant interdire, de réfléchir sur les raisons pour lesquelles l'ethnicité fait sens pour ceux dont c'est, parfois faute d'autre forme de médiation, le langage, c'est-à-dire ses usages sociaux comme mode d'action collective.

L'ETHNIE CONTRE LA NATION ?

En dépit des contorsions théoriques et sémantiques auxquelles se livrent les contempteurs de l'ethnie pour justifier leur hiérarchisation normative entre celle-ci et la nation, les deux notions sont indissociables. En effet, outre le fait que leur apparition dans le discours scientifique est concomitante, bon nombre de courants théoriques ont «pensé» la nation et le nationalisme au regard du «paradigme» ethnique. C'est notamment le cas d'E. Gellner (1983) qui fonde sur la critique du primordialisme sa théorie de la nation comme résultat de l'homogénéisation culturelle rendue nécessaire par le développement économique et la transition de la société traditionnelle à la société industrielle ; ou celui du courant constructiviste qui voit dans la nation une sorte de transcendance de l'ethnie fondée sur la mobilisation et la ré-invention de la tradition⁷. Cet évolutionnisme est d'ailleurs extrêmement répandu, en vertu duquel la nation est fréquemment représentée comme l'aboutissement d'un processus de modernisation reposant sur la disparition de la conscience ethnique et la cristallisation d'une identité «nationale», donc forcément supérieure, qui n'est pas sans évoquer la «haute culture» dont parle E. Gellner (Gellner, 1983). L'intérêt du constructivisme est cependant de suggérer, à l'encontre des pourfendeurs de l'ethnie qui l'associent volontiers à ce qu'il y a de plus vil en l'homme, que celle-ci est également, comme la nation, une « communauté imaginée » (Anderson, 1983) car, comme la nation, elle met en jeu la mémoire et le mythe ; et que, comme la nation, elle est une construction sociale «travaillée » en permanence par un récit toujours ré-inventé qui lui confère légitimité et profondeur historique. A. Smith a donc raison d'affirmer que les nations ont une origine ethnique, même si, pour lui, ce qui est déterminant dans le processus de passage de l'une à l'autre, c'est la raison étatique qui pousse à l'homogénéisation territoriale, politique et administrative (Smith, 1971).

«Parasité» par la diabolisation de l'ethnie, le débat sur la nation, en France, renvoie constamment à E. Renan et à l'opposition, voulue irréductible, entre la nation française, politique et contractuelle, et la nation allemande, ethnique et culturelle. C'est La référence, telle que l'ont encore attestée récemment les commentaires qui ont suivi l'introduction partielle, en mai 1999, du jus soli dans le droit de la nationalité allemand⁸. Pour Renan, on le sait, ce qui distingue la nation française de la nation allemande, c'est le principe de citoyenneté et le vouloir vivre ensemble qu'énonce le célèbre « *la nation est un plébiscite de tous les jours* », par opposition aux liens de culture et de sang qui caractériseraient la nation allemande (Renan, 1992). Pour Renan ou, plus justement, pour certains théoriciens français de la nation qui se sont appropriés sa distinction et l'ont radicalisée dans le but de légitimer la prétention à l'universalisme du modèle français de nation. Certes, il n'est pas question de nier ou de sous-estimer la part de volontarisme que l'auteur de *Qu'est ce qu'une nation 2* voit à l'origine de la nation moderne et qui l'incite à prendre ses distances avec la conception essentialiste de la nation. Il s'agit simplement de contextualiser son propos en rappelant qu'il prend place en pleine controverse franco-allemande sur l'Alsace-Lorraine, réunie de force à l'Empire allemand en 1871 et dont il fallait justifier l'appartenance à la France en dépit des

liens « ethniques », culturels et linguistiques rapprochant « naturellement » les Alsaciens-Lorrains de l'Allemagne. En en faisant abstraction, en prenant au pied de la lettre une distinction entre deux « idéaux-types » de nation (politique et culturelle) qui n'existent pas à l'état pur dans la réalité, on commet au moins trois erreurs.

La première consiste à survaloriser la dimension contractuelle de la nation française en faisant bon marché de la part de contrainte et de violence qui a historiquement présidé à l'incorporation des différentes « nations » à l'ensemble national⁹. La réunion à la France de certaines régions périphériques doit peu, en effet, au libre consentement de leurs populations et participe peu ou prou de la même mythologie que celle des colonisés acceptant avec docilité et reconnaissance les bienfaits de l'action civilisatrice de la France. La deuxième postule que la nation en France est exempte de toute identification en termes raciologiques et culturels. Illusion selon F. Koshrokar qui, à la suite de P. Birnbaum, rappelle opportunément que le nationalisme français comporte une dimension ethnique, fût-elle, selon L. Dumont, secondaire et subordonnée à sa dimension universaliste (Koshrokar, 1996 : 113-114). Si la nation est une construction historique, c'est qu'elle fait intervenir la mémoire et parle au passé et à la culture qu'elle ré-invente sans cesse pour se différencier des autres nations. Peu importe que cette ré-invention soit imaginée ou fantasmée : elle produit des effets de réalité ; elle s'impose comme la réalité. Ce n'est pas par hasard que la représentation de la nation dans les imaginaires aussi bien « ordinaires » que « savants » reste tenacement associée à la culture et aux liens naturels « hérités ». S. Duchesne l'a bien montré dans son enquête sur les perceptions de la nation en France, concluant que, comme aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne, la citoyenneté s'y situe « dans un entre-deux entre holisme et individualisme » (Duchesne, 1997 : 326-327). La troisième, enfin, renvoie à une confusion entre la nation et la théorie de la nation, explique M. Cahen dans un ouvrage incisif et argumenté (Cahen, 1994). En effet, il n'y a pas de nation politique pure, pas plus qu'il n'y a de nation culturelle pure. Toutes les nations sont des constructions historiques, à la fois culturelles et politiques. Si l'on peut donc admettre que le lien politique est effectivement au fondement de la nation, son primat n'exclut pas la recherche d'une unité culturelle, comme en témoigne l'assimilation plus ou moins contrainte des minorités régionales et des populations immigrées en France (Coulon, 1998 ; Brubaker, 1997). Qu'en conclure sinon que la célèbre opposition entre la nation allemande et la nation française comporte une part de fiction et demande à être substantiellement relativisée et nuancée ?

En ce sens, l'instrumentalisation scientifico-idéologique de la distinction renanienne prétend sans doute moins rendre compte de la réalité - il est pour le moins difficile, aujourd'hui, de continuer à défendre imperturbablement la thèse de la nation française « politique » contre la nation allemande « culturelle » - que légitimer le normativisme qui exalte la nation et dévalorise l'ethnie. La nation, nous dit dans cette perspective A. Touraine, est porteuse d'une « idée libératrice » (Touraine, 1997 : 405) née de la philosophie des Lumières et de la Constitution de 1791 qui substituent la notion de contrat social au mythe de la nation biologique. Ce n'est pas le cas de l'ethnie, objet de toutes les stigmatisations dont la moins dégradante est encore d'être représentée avec persistance comme un « Etat-nation à caractère

territorial au rabais » (Amselle, 1985 : 19). Pour D. Schnapper, très réservée à l'égard de la notion d'ethnie, l'organisation politique et la citoyenneté discriminent la nation, alors que l'ethnie se définit selon elle par les liens historiques et culturels (Schnapper, 1994 : 28-29) : l'ethnie correspondrait donc à l'état de nature hobbesien, et tout l'opposerait à la nation qui privilégie l'individu contre la communauté, les liens fonctionnels au détriment des solidarités verticales et le contrat social comme substitut aux affinités électives. Poussée jusqu'à ses conclusions ultimes, cette argumentation laisse supposer que le processus de construction de la nation se fait indépendamment de toute référence identitaire, comme si le politique s'autonomisait en se déconnectant totalement du substrat ethnique historiquement constitué. Or, répétons-le, la nation ne se conçoit pas sans construction identitaire et mobilisation, sur la longue durée, d'un ensemble signifiant de mythes et de symboles qui entretiennent l'imaginaire collectif du récit des origines.

L'un des mérites d'E. Gellner, de ce point de vue, est justement d'attirer l'attention sur les dynamiques culturelles à l'oeuvre dans les processus de construction des nations modernes, et plus précisément sur cette « instance nationale » dont le volontarisme conditionne le succès de l'entreprise d'homogénéisation culturelle et de diffusion de la « culture supérieure » qui caractérisent, selon lui, ces nations. On retrouve ce même volontarisme chez les théoriciens du Nation building (R. Bendix, K. Deutsch, S. Rokkan) pour qui la nation « est le résultat d'un processus social de construction identitaire » dans lequel l'Etat joue un rôle important en faveur de l'intégration nationale (Déloye, 1997 : 55). Pour Gellner, comme pour l'Ecole du Nation building et comme pour E. Hobsbawm (1991), et quoi qu'en pensent les chantres de la nation « politique », la nation repose donc bien sur une production identitaire au coeur de laquelle se trouve l'Etat¹⁰. Dans ces conditions, il paraît excessif de soutenir que « l'Etat ne crée pas la nation » et que son rôle se résume à la consolidation des identités nationales déjà existantes (Cahen, 1999).

En effet, si l'on admet volontiers avec A.-M. Thiesse (1999) que les identités nationales européennes sont le produit d'un « bricolage » dont les différentes pièces (mythes, légendaires nationaux, traditions, etc.) se mettent définitivement en place au XIX^{ème} siècle seulement, on ne saurait ignorer ou sous-estimer pour autant le travail d'imposition identitaire de l'Etat. N. Rouland (1995: 12-14) le démontre magistralement à propos de l'Etat français dont il explique, de manière très convaincante, qu'il s'est « édifié et a construit la Nation par une politique volontariste, plus affirmée que dans la plupart des autres nations d'Europe occidentale ». Articulée sur une entreprise obstinée d'homogénéisation juridique conduite à l'initiative du monarque et de ses juristes, celle-ci s'impose non seulement face au pape et à la féodalité, mais également « par rapport à la société et à la diversité de ses courants ». C'est ce volontarisme, conclut-il, qui assurera le triomphe de la centralisation monarchique (à partir du XIII^{ème} siècle) puis jacobine. Cette centralisation sera enfin parachevée par la Troisième république selon un double processus de destruction des identités locales (qu'il fallait civiliser de force) et d'utilisation des espace locaux (les communes) pour assurer son implantation (Pérès, 1994). L'Etat est donc bien un gros producteur d'identité, et plus encore l'Etat moderne qui, adossé à sa conception du progrès et convaincu de son universalisme, entend

imposer l'identité nationale, fût-ce par la contrainte, en re-composant les identités périphériques et en promouvant la « mono-identification » (Cuhe, 1996 : 89) dont on peut penser qu'elle correspond à celle de l'« ethnie » dominante. L'Etat-nation serait donc un projet identitaire hégémonique abouti¹¹. Ce travail d'imposition identitaire s'avère d'autant plus crucial au regard de cette recherche hégémonique que les nations monoethniques sont l'exception, la réalité se présentant le plus souvent sous la forme des nations pluriethniques. Le « principe d'homogénéité » faisant coïncider unité ethnique, nationale et politique n'a jamais existé historiquement avance même à ce sujet P.-A. Taguieff (Taguieff, 1991 : 61). Mais « l'imaginaire national » (Anderson, 1996) se nourrit du mythe de la nation monoethnique. Il n'est pas inutile de s'en souvenir lorsqu'on aborde la question du multiculturalisme en France.

LE « CAUCHEMAR » MULTICULTURALISTE OU L'IMPOSSIBLE DEBAT

Il convient de s'en souvenir car ce débat reste piégé. On l'a dit, pour bon nombre d'intellectuels français au jacobinisme exacerbé, l'ethnie n'est pas légitime ; seule compte la nation. Il est d'autant plus hasardeux d'aborder la question qu'on se heurte d'emblée à une sorte de « front » composé d'intellectuels mobilisés autour de la défense du modèle républicain, au nom de la lutte contre la montée des revendications culturelles, la xénophobie, l'anti-égalitarisme, les menaces européennes, les attaques contre la laïcité ou l'affadissement de l'idée de citoyenneté. Pour ces « nationalistes républicains » qui mettent leur savoir « au service de l'identité nationale » (Lorcerie, 1994), parler de multiculturalisme, c'est vouloir déconstruire le modèle républicain et faire prévaloir la logique communautariste qui mine les démocraties anglaise et nord-américaines. Ils s'investissent donc naturellement dans le rôle d'intellectuels organiques gramsciens, partis, selon E. Todd, à la reconquête d'une hégémonie idéologique perdue face aux supranationalistes européens¹². Pour ces « zélotes de la nation » qui en parlent « avec des trémolos dans la voix »¹³, le multiculturalisme constitue une « infinie régression » selon l'expression de N. Kouri qui en parle, il est vrai, à partir de son expérience canadienne et québécoise fort différente, par opposition aux luttes « civiques », politiques et sociales, émancipatrices (Kouri, 1992 : 1). C'est donc sans complexe que ces « enrégés de la République » (Jallon et Mounier, 1999) se posent en « hérauts » de la pensée universaliste alors que, ironise C. Coulon, ils ne sont que les représentants d'une « tribu qui campe quelque part dans le sixième arrondissement et ne nomadise jamais en dehors du cercle sacré de l'Ile-de-France » (Coulon, sd.). Cette élite, qui a fait de la défense du modèle républicain son cheval de bataille, est peut-être effectivement très parisianiste dans son recrutement, sans constituer, pour autant, un groupe homogène¹⁴. Mais ce qui la discrimine fondamentalement, c'est sa prétention à dire le Bien et le Mal, comme elle s'en est arrogée le droit au moment de la guerre du Golfe, n'hésitant pas à stigmatiser publiquement les musulmans de France, sommés de prouver leur loyalisme à la nation française en approuvant la participation de la France au conflit, au risque d'encourir les foudres des « missionnaires armés » (Titous, 1991).

Cette situation contraste fortement avec celle qu'on observe dans les sociétés anglo-saxonnes, et notamment les Etats-Unis où le débat sur le multiculturalisme ne se décline pas sur le même registre psychodramatique. Il y a, certes, de bonnes raisons historiques à cela : la conquête du pays et sa colonisation aux dépens des Indiens, l'immigration, l'esclavage sont autant de facteurs qui ont contribué à faire de la gestion du pluralisme culturel une question centrale du débat politique et académique. Les nationalistes républicains ont raison, de ce point de vue, de pointer la spécificité de la trajectoire américaine au regard de laquelle ce débat est une nécessité. Mais cela ne justifie aucunement la condescendance avec laquelle est fréquemment et péremptoirement évacuée la discussion du multiculturalisme américain. Pour ses critiques, celui-ci, en effet, se résume bien souvent à ses aspects négatifs, en particulier le communautarisme et les aberrations de l'*Affirmative action*. Mais l'on voit bien qu'il sert de repoussoir et que ces arguments sont surtout destinés à prévenir tout effet de contagion en France.

Pourtant, cette question est plus complexe que ne le suggèrent les philippiques des nationalistes républicains. D'ailleurs, contrairement à ce qu'ils semblent croire, le multiculturalisme est loin de faire l'unanimité aux Etats-Unis mêmes où il est soumis à une double critique : celle des assimilationnistes d'une part, partisans du *Melting pot* au sein duquel se dissolvent les identités d'origine; celle des théoriciens de la « société post-ethnique » d'autre part, qui réfutent les présupposés idéologiques, théoriques et raciologiques qui fondent l'*Affirmative action* et plaident pour l'abolition des « clôtures identitaires », symboliques et administratives au bénéfice de la liberté qu'aurait tout individu de choisir son identité symbolique (Martiniello, 1995 : 42-43 et 70 et sq. ; Hollinger, 1995). Naturellement, cette remise en perspective critique du multiculturalisme américain ravit les nationalistes républicains qui y voient la confirmation de leurs mises en garde. Ils n'ont pas entièrement tort mais ils oublient deux choses : d'abord, que le bilan du multiculturalisme américain ne se réduit pas à ses aspects négatifs et qu'il a fait accéder à une certaine dignité des populations longtemps frappées d'exclusion, même si c'est la bourgeoisie moyenne noire qui en a surtout profité ; ensuite, que le monde académique américain administre là les preuves de sa capacité à remettre en cause les certitudes les mieux établies, ce qui n'est pas le cas des intellectuels jacobins dans leur rapport au modèle républicain¹⁵.

En effet, c'est la défiance malade à l'égard du multiculturalisme qui prédomine largement encore dans le monde académique français. D. Schnapper, par exemple, célèbre pour ses travaux sur la citoyenneté, le rejette au nom de la capacité de l'Etat de droit démocratique et républicain d'autoriser l'expression et l'organisation des particularités dans la vie privée et sociale. Mais il n'est pas question, en revanche, qu'elles puissent avoir une « identité politique particulière reconnue en tant que telle dans l'espace public » (Schnapper, 1994 : 100). De manière générale, les défenseurs du modèle républicain ne voient guère de solution médiane entre le pluralisme et l'assimilation. Même la notion d'intégration leur paraît suspecte. Non seulement parce qu'elle se prête aux tentatives de manipulation de l'extrême-droite, mais aussi et surtout dans la mesure où elle leur paraît être une solution « impossible » (Lorcerie, 1994 : 251) entre le multiculturalisme et la sublimation des particularismes dans le

creuset républicain. Car il ne saurait y avoir de structure intermédiaire entre l'individu et la nation¹⁶. L'adhésion à celle-ci doit en effet se faire sur une base « individualiste et égalitaire » rappelle E. Todd, assenant même froidement à propos des populations immigrées en France qu'elle passe par la « destruction » de leurs « systèmes anthropologiques » (Todd, 1994 : 390) : on est là bien au delà de l'« oubli » sélectif dont parlait Renan¹⁷ puisqu'on demande purement et simplement à ces immigrés de devenir amnésiques, de se mutiler la mémoire, d'oublier qui ils sont et d'où ils viennent.

Seul en fait, ou presque, parmi ces intellectuels, M. Wieviorka affiche une attitude ouverte par rapport à ce débat et se distingue nettement des nationalistes républicains. Ses prises de position, même empreintes d'une certaine ambiguïté en ce qui concerne l'ethnicité comme phénomène social (Cahen, 1994 : 131-134), et la lucidité dont il fait preuve dans son approche de la crise du modèle républicain le classent à part et méritent que l'on s'y attarde. Pour lui, en effet, cette crise représente le point de départ de toute réflexion sur le multiculturalisme. Son constat est sévère: le modèle est grippé, les thèmes de l'égalité et de la fraternité ne fonctionnent plus, l'école s'essouffle, l'intégration est en panne, la violence urbaine s'accroît, le chômage est structurellement installé, le racisme s'insinue, la marginalité et l'exclusion explosent. Dans ce contexte, affirme-t-il, le modèle français ne peut plus «s'identifier à l'universel » alors que la France produit des « identités, des particularismes, de l'«ethnicité'» (Wieviorka, 1997 : 50)¹⁸. Très critique envers les nationalistes républicains, il en dénonce l'«universalisme abstrait qui nie les différences» (Wieviorka, 1998 : 906). Estimant urgent de re-penser le modèle, il propose de lui apporter les aménagements institutionnels et politiques nécessaires en vue de circonscrire les trop fortes polarisations identitaires et d'éviter aussi bien la tyrannie de la majorité, que légitime la notion de volonté générale dérivée du contrat social rousseaussiste, que celle des minorités. Il préconise donc pour cela l'invention d'une « citoyenneté multiculturelle » fondée sur l'octroi de droits politiques, sociaux, civils et culturels, mais limités par l'engagement à l'égard de la nation et le respect de principes de base comme la langue nationale et l'égalité des sexes (Wieviorka, 1996 : 52).

M. Wieviorka est donc apôtre d'un multiculturalisme tempéré qu'il définit comme «un principe politique assurant la possibilité pour des individus et des groupes qui se réclament d'une identité culturelle particulière de coexister démocratiquement avec d'autres individus et d'autres groupes qui se réclament d'autres identités particulières » (Wieviorka, 1997 : 151). Mais cela ne l'empêche pas de demeurer attentif aux dérives du multiculturalisme incontrôlé. Celui-ci, prévient-il, comporte un danger de fixation définitive des identités et de réification de la société selon des lignes de clivage qui ressortissent essentiellement à la défense de son altérité. En outre, insiste-t-il, il convient de faire attention au risque de renforcement des forces les plus conservatrices au sein des groupes visés par les politiques de discrimination positive car ce sont les dominants qui sont en mesure d'en profiter pour consolider leur pouvoir¹⁹ (Wieviorka, 1998). On ne peut qu'acquiescer à ses mises en garde, comme y incite, entre autres, le contre-exemple libanais de gestion du pluralisme religieux. Là où le bât blesse toutefois, c'est, paradoxalement, au niveau de l'articulation étroite entre identité et exclusion

socio-économique autour de laquelle s'agence son raisonnement et qui incarne son apport principal selon M. Martiniello (1998 : 913). En effet, on a l'impression que la revendication culturelle, pour lui, exprime moins un besoin de reconnaissance identitaire (au sens que lui donne C. Taylor (1997)) qu'une réaction à la détresse socio-économique. Certes, dans un texte de 1996, il fait l'hypothèse que le développement des identités, loin d'être la conséquence de la crise de l'Etat-nation ou de la modernité, est au contraire une donnée « lourde » et universelle des sociétés contemporaines, « structurant la vie collective autour des thèmes... de l'identité, de la subjectivité, de la reconnaissance, de la mémoire ou de l'altérité » (Wieviorka, 1996 : 32). Ultérieurement, cependant, aussi bien dans son article déjà cité, très significativement intitulé « *Is multiculturalism the solution ?* », que dans ses autres écrits (Wieviorka, 1997 ; 1998), il met lourdement l'accent sur les déterminants socio-économiques de la crise du modèle républicain et semble donc suggérer fortement que l'affirmation culturelle serait la conséquence de la ségrégation sociale, elle-même générée par cette crise. Aussi, même s'il plaide vigoureusement pour des mesures de promotion socio-économiques et de reconnaissance culturelle étroitement associées, on a très nettement le sentiment que, pour lui, ce sont les premières qui priment : faisons reculer l'exclusion, semble-t-il penser, et les revendications culturelles n'auront plus de raison d'être. Dans ces conditions, le multiculturalisme n'est pour lui qu'un pis-aller, la solution du moindre mal pour sauver ce qu'il reste du modèle républicain. On sent bien d'ailleurs, en le lisant, qu'il ne s'y rallie que sous l'empire de la nécessité²⁰. D'où son appel en faveur d'un dépassement du multiculturalisme par la mise en oeuvre d'une « politique du sujet » réconciliant l'universel et le particulier, l'aspiration à l'égalité et le droit à la diversité (Wieviorka, 1997 : 152 ; 1998 : 905 - 907)²¹.

LA LAÏCITE EN DANGER ?

La défense intransigeante de la laïcité est l'un des thèmes récurrents du discours nationaliste-républicain. Il est vrai que l'autonomie du politique par rapport au religieux, conjuguée avec la liberté de croyance, est l'un des piliers du modèle républicain. Remettre en cause la laïcité, c'est donc porter atteinte au modèle. Les gardiens du temple républicain prennent bien soin de préciser que leur vigilance est tous azimuts et qu'elle s'exerce envers toutes les menaces, réelles ou potentielles, d'où qu'elles viennent. Mais en réalité, c'est à l'islam qu'ils réservent leurs flèches les plus acérées, à la fois parce c'est de lui, jugent-ils, que proviennent les attaques les plus vives et parce que l'opinion publique ainsi que les médias sont particulièrement sensibles à tout ce qui s'y rapporte. Aussi, s'ils s'interrogent sur le port à l'école de la *kippa* ou l'existence dans certains établissements secondaires d'aumôneries catholiques en violation flagrante du principe de neutralité de l'école laïque, c'est le foulard « islamique », et surtout lui, qui déchaîne leur ire.

Par les passions, confinant parfois au ridicule et à l'irrationalité²², qu'il suscite, ce débat est cruellement révélateur de la manière dont la France, la puissance coloniale dont l'empire s'étendait sur une majorité de territoires totalement ou majoritairement islamisés, se

représente l'islam. En effet, il est peu contestable que la gestion publique de la « question islamique » reste tributaire de l'impensé selon lequel l'immigration musulmane, d'origine maghrébine en majorité, serait difficilement assimilable du fait de l'incompatibilité de sa culture avec les valeurs fondamentales de la société française. L'islam, selon cette version, serait condamné à rester extérieur à la société française car il serait par essence réfractaire à la laïcité²³, figé dans son altérité collective et organiquement lié à une communauté supranationale (l'Oumma) étrangère à la nation française. C'est cela qui différencierait l'immigration musulmane des vagues migratoires antérieures (Italiens, Polonais, Portugais, Espagnols, etc.) dont le code culturel réfère au même héritage judéo-chrétien. Peu ou prou, cette perception de l'islam imprègne l'imaginaire des élites comme celui des gens ordinaires : que l'on pense aux montagnes de présomptions, de préjugés et de résistances qu'il faut vaincre chaque fois qu'il s'agit de construire une mosquée quelque part (et l'on ne parle pas des interminables procédures administratives !). Assez paradoxalement, d'ailleurs, cet argumentaire est mis en avant aussi bien par les partisans du multiculturalisme intégral que par les idéologues d'extrême-droite du droit à la différence.

Cette difficulté à penser l'incorporation des musulmans à la nation française semble bien renvoyer symboliquement au fait que la France continue de se percevoir, consciemment ou inconsciemment, comme un pays « de tradition chrétienne, occidentale et européenne » et qu'elle peine à concilier ses « deux mythes fondateurs (nation royale chrétienne, puis patrie des droits de l'Homme) » avec une tradition culturelle appréhendée comme radicalement différente (Krulic, 1988 : 37 et 31). Ainsi, explique D. Lacorne (1997: 160), la philosophie qui inspire la laïcité française repose sur un mythe : celui d'une tolérance « naturelle » dont il affirme qu'elle ne s'installe pourtant qu'après l'élimination des Huguenots. (Re)devenu hégémonique, le catholicisme peut alors s'offrir le luxe de tolérer la Réforme. Mais les mentalités restent mono-religieuses, l'athéisme ou l'anti-cléricalisme qui exaltent la laïcité n'étant que « l'envers d'un catholicisme hégémonique ». Cette configuration historique expliquerait la difficulté que la société française a à intégrer la diversité religieuse.

Or, on a bien l'impression que c'est cette logique qui imprègne le discours nationaliste républicain sur l'islam. Au nom de l'« individualisme anthropologique », les musulmans de France sont en effet sommés de faire totalement abstraction de leur mémoire collective et de s'intégrer individuellement à la communauté nationale²⁴. Mais ce qui était sans doute légitime et concevable en 1789 - imposer la loyauté à l'égard de la Nation désormais dépositaire du sacré et, à ce titre, figure centrale d'une véritable religion civile, face aux allégeances symboliques concurrentes - l'est-il encore aujourd'hui ? N'est-il pas urgent de réfléchir à une redéfinition des modalités d'incorporation des immigrés dans la nation française ? Et ne convient-il pas, préalablement, de faire le ménage de quelques idées reçues, notamment celle de « communauté musulmane de France » ? Galvaudée par les médias et par les hommes politiques, elle ne veut pas dire pas dire grand chose : les musulmans de France sont en effet loin de former un groupe homogène. Entre les Algériens, les Marocains, les Sénégalais, les Comoriens, les Pakistanais, etc., les différences sont grandes, d'autant qu'à la stratification nationale se greffent parfois des divergences doctrinales et politiques importantes. Cette

hétérogénéité se reflète d'ailleurs dans la multiplicité des associations rivales qui en revendiquent la représentativité et le statut d'interlocuteur privilégié du gouvernement français. Ce n'est pas un hasard si toutes les tentatives depuis le milieu des années quatre-vingt pour organiser un islam « à la française » se sont fracassées sur cet écueil. En attendant que M. Chevènement fasse mieux que ses prédécesseurs en la matière, il convient de prendre acte du fait que les figures de proue des musulmans de France, intellectuels ou responsables religieux et associatifs, affirment régulièrement la prééminence de la loi républicaine et leur volonté de s'y plier...mais leur voix est aussi régulièrement étouffée par l'espèce d'hystérie collective qui s'empare de l'opinion pour peu que trois adolescentes aient l'audace de se présenter à l'école les cheveux dissimulés sous un fichu.

On touche là, il est vrai, une question particulièrement sensible, puisqu'elle met en jeu la laïcité, la neutralité de l'école, l'image de la femme la modernité, autant de symboles forts et qui « parlent » à notre imaginaire national. Mais cela ne justifie pas les outrances et les crispations auxquelles le port du foulard « islamique » donne lieu de la part des enseignants qui y sont confrontés et qui expriment sans doute ainsi un désarroi plus général lié aux conditions de plus en plus difficiles dans lesquelles ils exercent leur métier²⁵. Pour la plupart d'entre eux, comme pour beaucoup d'intellectuels, le port du voile est une atteinte à la laïcité, donc aux valeurs républicaines fondamentales. L'école publique doit rester fidèle à sa vocation universaliste et rejeter tout signe de différenciation religieuse. A ceux là, on pourrait rétorquer que notre laïcité serait bien fragile si quelques dizaines ou quelques centaines de foulards pouvaient l'ébranler. Plus fondamentalement cependant, et contrairement à ce que pensent les « intégristes du laïcisme » (Etienne, 1995 : 872), on peut faire l'hypothèse que le port du foulard n'est pas un refus de l'école et de la modernité, mais qu'il témoigne paradoxalement du souci d'y accéder dans le respect de sa double identité culturelle, française et musulmane. Interdire l'accès de l'école aux adolescentes qui le portent au nom d'une conception absolutiste de l'universalisme, c'est donc les rejeter dans la marginalité en leur fermant la porte qui leur permettrait de s'extraire de leur milieu fermé et de s'ouvrir sur le monde extérieur. Si l'école doit faire prévaloir le principe de neutralité religieuse, elle se doit également de respecter la pluralité des identités. C'est, du reste, la position du Conseil d'Etat telle que l'exprime son arrêt de juillet 1995 selon lequel, conformément à l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu qu'elles ne troublent pas l'ordre public » et qu'il « ne résultait pas de l'instruction que le port du foulard ait constitué ou se soit accompagné d'actes ou de comportements prosélytes ou discriminatoires ». En l'occurrence, le Conseil se prononce pour une laïcité ouverte, respectueuse de différences, et adaptée aux contraintes de notre époque qui ne sont plus celles de J. Ferry et des « hussards de la République ».

L'argument selon lequel l'islam est antagonique avec la nation française car il est incapable d'évoluer doit donc être réfuté, et ce pour trois raisons au moins. D'une part, parce qu'en figeant les musulmans dans leur identité collective, il substantialise celle-ci et nous renvoie aux thèses primordialistes éculées. D'autre part, parce qu'il fait mine d'oublier les difficultés d'assimilation qu'ont rencontrées les migrations antérieures et dont rend compte la

persistance des stéréotypes « ethniques » à travers lesquels notre culture politique continue de se représenter les diverses nationalités qui sont venues successivement se fondre dans la « nation France ». Enfin, et surtout, parce qu'il fait bon marché des nombreux signes annonciateurs d'une intégration, en cours, des populations musulmanes. Le travail de V. Geisser (1997) sur les élites originaires du Maghreb retrace remarquablement cette dynamique en montrant que l'ethnicité de ces élites s'inscrit dans la République car elles s'imposent comme des médiatrices privilégiées entre les institutions républicaines et les populations dont elles sont issues. Plus globalement, la plupart des analystes de l'immigration soulignent le fait, sociologiquement observé, que les musulmans de France sont en général davantage intégrés que d'autres populations qui ont conservé des structures communautaires fortes et structurées, à l'image des Asiatiques ou des Portugais. Et que dire des jeunes musulmans des Cités qui, hormis une minorité d'activistes islamistes, s'identifient massivement à la culture mondialisée « Rap-Coca Cola-McDo », tout en continuant parfois à prier ?

Certes, il convient de ne pas faire d'angélisme : l'intégration des musulmans sera longue, difficile et conflictuelle (mais ne fut-ce pas aussi, quoique peut-être à un degré moindre, le cas des migrations antérieures ?). Elle passe inévitablement par l'abandon de certaines pratiques inacceptables²⁶ et, surtout, l'établissement d'un *modus vivendi* avec les institutions républicaines. Telle est l'argumentation de B. Etienne (1989 : 239-254) en particulier, qui plaide vigoureusement depuis des années pour la « gallicanisation » de l'islam de France. Face aux risques de communautarisation et de manipulation de l'étranger²⁷, le gallicanisme, entendu comme possibilité pour l'islam français de s'appuyer sur la loi républicaine pour fonder son indépendance doctrinale et organisationnelle, pourrait ouvrir la voie à l'émergence d'un islam « à la française », sur la base d'un concordat avec l'Etat. Ce processus consacrerait alors la « normalisation » de la présence islamique en France et doterait les musulmans d'institutions représentatives analogues à celles que se sont données les Juifs de France. Cette option est peut-être discutable et, jusqu'à présent, sa mise en oeuvre s'est constamment heurtée aux divergences qui opposent entre eux les divers courants qui parcourent l'islam de France. Mais elle a au moins le mérite d'extraire le débat du terrain sécuritaire, idéologique et passionnel dans lequel il est souvent cantonné, et de l'aborder en termes politiques et juridiques dans le cadre d'une réflexion globale sur la gestion publique des identités culturelles. Dans cette perspective, il est impératif d'admettre que la revendication culturelle des groupes minoritaires n'est pas toujours, loin s'en faut, le signe d'un refus de l'Etat. Au contraire, elle témoigne bien souvent, sinon d'un besoin d'Etat, du moins d'un besoin de reconnaissance articulée autour de valeurs simples qui ont pour nom tolérance, dignité et citoyenneté. C'est ce qui différencie l'ethnicité « civique » (Riggs, 1998 : 278) de l'épuration ethnique.

L'UNIVERSALISME REPUBLICAIN A L'EPREUVE DE LA COLONISATION

Ce détour par le débat français sur l'identité s'imposait car la vision jacobine de la nation a lourdement déterminé la politique coloniale de la France et la représentation des

sociétés conquises qui l'articulait. En effet, le rapport de domination constitutif de la « situation coloniale », pour reprendre l'expression inventée par G. Balandier, a naturellement été perçu comme le reflet logique de la supériorité des sociétés organisées en Etat-nation sur les sociétés « tribales » ne connaissant pas ce mode d'organisation du politique. Convaincue de sa mission civilisatrice, l'administration coloniale va donc s'évertuer à « mettre de l'ordre » dans un monde que l'« anarchie » ethnique semble irréductiblement opposer à la rationalité bureaucratique et jacobine. D'où un travail obstiné et méthodique d'imposition identitaire et de classification ethnique dont le résultat sera de figer des identités qui préexistaient fréquemment à la colonisation mais dont le caractère premier était d'être fluctuantes, à géométrie variable. Pour administrer les territoires placés sous sa tutelle, le colonisateur avait besoin de nommer, ordonner, hiérarchiser. Il devait classer et, pour cela, créer des frontières là où il n'y en avait pas. Cette entreprise sera conduite avec d'autant plus de volontarisme qu'elle correspond parfaitement à la culture juridique, soucieuse de normativisme, de nombreux administrateurs militaires puis civils. Ils y adhèrent d'ailleurs avec d'autant plus de conviction que, souvent originaires eux-mêmes des « périphéries » de l'Hexagone, ils ont intégré « le modèle hiérarchisé qui justifiait leur ascension sociale, inséparable d'un renoncement à leurs appartenances 'ethniques' d'origine. » (Coulon, sd. : 7)

Conduite au nom des Lumières et de l'universalisme, la colonisation ne ressemble cependant que de très loin à l'oeuvre de civilisation dont elle se revendique. D'une part, en effet, l'universalisme affiché s'accommode mal de la prégnance des théories du droit naturel qui imprègnent la culture juridique des cadres coloniaux dont beaucoup en outre, chargés en particulier du contrôle des populations nomades sahariennes (Touaregs, Maures), éprouvent une fascination telle pour celles-ci qu'ils s'interdisent souvent de faire quoi que ce soit susceptible de perturber leur mode de vie²⁸. D'autre part, et surtout, cet universalisme ne dissimule qu'imparfaitement une conception raciologique de la nation, affirme J.-L. Amselle (1996), fondée sur la bipartition entre une « ethnie française » dominante et des ethnies minoritaires qu'il s'agit d'assimiler en leur apportant la lumière des Lumières. En fait, l'argument de l'universalisme a une fonction purement idéologique de légitimation de la colonisation et d'occultation de la violence qui lui est consubstantielle. Œuvre de la III^{ème} République, célébrée par les nationalistes républicains comme accoucheuse de la laïcité et de l'instruction obligatoire, la colonisation ne saurait être autre chose que le triomphe de la Raison et de la civilisation offertes en cadeau par la France aux peuples encore prisonniers des « ténèbres ». C'est ainsi que toute une mythologie se met en place, autour de deux idées principales : l'exaltation de la mission civilisatrice de la France et la valorisation des colonies comme éléments constitutifs de la grandeur de l'Empire et de sa puissance politique et économique (Savarèse, 1998 : 186 et sq.). Certes, ce travail de justification emprunte régulièrement aux images d'Epinal racontant le Blanc apportant les bienfaits du progrès au Noir (ou à l'Annamite, ou au Berbère). Mais il ne conquiert les imaginaires et ne s'impose comme vérité officielle que dans la mesure où il est concomitamment pris en charge par les Ordres missionnaires et, plus encore, par les enseignants de l'école laïque qui, en véritables « intellectuels organiques » du projet colonial, rendent accessible le « texte caché » sur la colonisation (Savarèse, 1998 : 17-18).

La conception raciologique de la nation met à mal l'un des principes centraux de l'universalisme républicain, celui d'égalité. En effet, l'émergence du concept de « races » et son corollaire, la hiérarchisation entre elles, ne sont pas un « accident » ou le fruit d'une conjoncture particulière. Au contraire, inséparables de l'aventure coloniale, ils en sont plus que la justification, « le fondement » (Ruscio, 1994 : 38). La colonisation est un déni de l'universalisme républicain car elle institue juridiquement la ségrégation entre les ressortissants de l'Empire en créant un système de classification binaire²⁹ opposant les « citoyens » aux « indigènes ». En vertu de quoi, la qualité de citoyen est exclusivement réservée aux habitants de la Métropole, aux colons et, exceptionnellement, aux habitants des quatre communes du Sénégal pour services rendus à la France³⁰. La stigmatisation comme « indigènes »³¹ s'étend, elle, à toutes les autres populations des colonies (non-européens, non-blancs et, par extension, tous ceux qui ne s'inscrivent pas dans la tradition culturelle judéo-chrétienne) hormis les enfants de colonisateurs « nés sur les territoires non colonisés » : ainsi, non seulement la loi coloniale crée-t-elle deux catégories de ressortissants, mais en plus, elle abolit le *jus soli* au profit du *jus sanguinis* (Hesse, 1995: 70). Entorse supplémentaire à la conception universaliste des droits de l'Homme, les « indigènes », n'étant pas des « citoyens », sont logiquement privés également des droits politiques élémentaires qui ne leur seront accordés pleinement qu'avec la Loi-cadre de 1956. Par contre, ils resteront assujettis jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale au travail forcé et au Code de l'indigénat qui organise à leur intention un droit pénal spécifique. Comble de l'ironie, enfin, l'administration coloniale, soucieuse de contrôler au moindre coût politique, reconnaît et institue, au nom du respect des populations et de leurs cultures, un certain pluralisme juridique en matière de droit privé³². « Comble de l'ironie » car la colonisation dévoile cruellement une France universaliste en Métropole et différentialiste dans ses colonies ; une France qui nie ici le différentialisme au nom de la nation et l'institutionnalise là, toujours au nom de la nation à inventer.

Si la conception jacobine de la nation a si décisivement informé la politique coloniale de classement et de hiérarchisation des ethnies, c'est dû en grande partie à une configuration historique assez singulière qui voit se rencontrer « sens commun » et « sens savant ». En effet, le moment colonial, important pour l'idéologie française, consacre une sorte d'« assimilation réciproque » entre militaires, administrateurs civils et anthropologues autour d'un objectif commun : mieux connaître les sociétés conquises pour mieux les administrer et fonder une « praxis coloniale » en établissant des liens « de causalité réciproque entre la connaissance et l'action ». Cela ne signifie pas, naturellement, que tous les anthropologues sont alors au service de l'administration coloniale. Mais il n'en demeure pas moins que le savoir qui s'édifie participe globalement de l'entreprise de domination et de légitimation de la supériorité européenne. A ce titre, l'anthropologie coloniale est bien une « science de l'Homme pour maîtriser l'Homme » (Savarèse, 1998 : 58-61). Pour autant, les ethnies ont-elles été « inventées » par le colonisateur ?

Cette question, on le sait, a fait l'objet de débats vifs et argumentés parmi les africanistes. Et les passions sont loin d'être apaisées si l'on en juge par la volumineuse

production scientifique qui lui est encore consacrée. Pour le courant de l'anthropologie marxiste, la réponse est sans ambiguïté : l'ethnie est bien une création coloniale et n'a aucun statut scientifique ou politique légitime. C'est, par exemple, le cas de H. Bourgeot (1994 : 87-91) qui, dans un article au titre quelque peu racoleur³³, évacue promptement la revendication ethnique au motif qu'elle ne serait porteuse d'aucun « projet social ni politique », la priorité, pour les peuples africains, étant la lutte des classes, seule signifiante au regard des luttes pour la démocratie³⁴. C'est également celui de C. Meillassoux (1991) qui entreprend de déconstruire l'objet ethnique à propos de l'Afrique du Sud en montrant comment le régime d'apartheid a « bricolé » les appartenances ethniques pour classer, ordonner, figer et, in fine, légitimer sa domination. Ainsi analysée, l'ethnicité relèverait de la manipulation et ne serait que l'expression d'une fausse conscience. Cette démarche est bienvenue car il était urgent et vital de démonter la stratégie du régime d'apartheid et son ingénierie identitaire, de même qu'il est nécessaire de ne pas se laisser aveugler par les fausses évidences du concept d'ethnie, flou et mouvant par définition, et de ne pas oublier les autres lignes de clivages qui parcourent les sociétés africaines (notamment les clivages sociaux ou « classistes »). Mais l'argumentation de C. Meillassoux prête le flanc à deux critiques majeures. D'une part, elle surestime exagérément sans doute la rationalité du régime d'apartheid : qu'il ait essayé d'atomiser la société sud-africaine en une multitude de groupes hiérarchisés et opposés entre eux pour perdurer, cela ne fait aucun doute. Mais cela ne signifie pas qu'il était en mesure de manipuler indéfiniment à son gré les identités ou que son entreprise avait une cohérence absolue. D'autre part, elle sous-estime considérablement les stratégies des acteurs subordonnés qui, même s'ils se sont laissés manipuler, se sont montrés habiles à se saisir des identités forgées pour eux par le régime et ont su les utiliser à leur avantage (Darbon, 1995). La thèse de la manipulation fait donc fausse route, non seulement parce qu'elle ne voit pas le fait social derrière le fait de conscience, mais aussi parce qu'elle réduit les Africains au rôle de victimes passives et leur dénie toute capacité d'instrumentalisation, de réappropriation ou de subversion des catégories classificatoires dans lesquelles on prétend les enfermer.

L'Ecole historico-anthropologique évite cet écueil, mais tout en argumentant l'hypothèse de l'ethnie comme création coloniale. L'un de ses représentants le plus en vue, J.-L. Amselle (1990: 22), écrit ainsi que « l'invention des ethnies est l'oeuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combinent les deux qualifications ». Et il ajoute ailleurs : « Il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période coloniale » (Amselle, 1985 : 23). Toutefois, il ne faut pas se laisser abuser par le caractère faussement définitif et péremptoire de ces deux affirmations. Car, par delà les apparences, le raisonnement de J.-L. Amselle est bien plus élaboré que celui des théoriciens de la « fausse conscience », et plus ambitieux est son propos. En effet, se plaçant en rupture avec sa discipline de référence, il prend ses distances avec la « raison ethnologique », c'est-à-dire « la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier, classer afin de dégager des types » qui caractériserait, selon lui, l'ethnologie classique (Amselle, 1990: 9). C'est en vertu de cette démarche, explique-t-il, que les sociétés africaines ont été arbitrairement classées selon des typologies (sociétés étatiques, « anarchiques », « acéphales », etc.) qui ne correspondaient pas à la réalité mais aux représentations des administrateurs coloniaux. Il suggère donc de

substituer à l'idée de sociétés isolées, face aux autres, la notion de « chaînes de sociétés ». Ainsi, l'accent est plutôt mis sur la « primauté des relations intersociétales » en fonction desquelles les sociétés précoloniales s'organisaient dans des espaces d'échanges continus (sociaux, culturels, linguistiques, religieux, commerciaux) qui dessinaient un « espace international africain » (Amselle, 1985 : 23-24). Loin d'être figées sur elles-mêmes, ces sociétés étaient donc faites de brassages et de continuités, et les identités y étaient fluides et mouvantes, par opposition à la période coloniale qui va les réifier : c'est la « logique métisse » (Amselle, 1990) dont il avance qu'elle va à l'encontre de toute conception essentialiste de la culture, telle que pratiquée par les administrateurs coloniaux, dans laquelle il voit un danger de racisme très actuel.

Il est donc clair que, pour J.-L. Amselle, l'ethnie est bel et bien une invention coloniale. Mais, à la différence des marxistes classiques, il pondère son propos en argumentant dans deux directions complémentaires : en admettant d'abord que l'ethnie, en tant que catégorie classificatoire, faisait sens malgré tout dans certaines sociétés précoloniales. Aussi, si la recherche a montré que certaines ethnies avaient bien été créées par le colonisateur (Dozon, 1985 ; Bazin, 1985), ce n'est pas toujours le cas ; en reconnaissant ensuite que si l'ethnie n'existe pas en tant que telle, l'ethnicité, elle, existe par les usages sociaux qu'elle recouvre et que l'analyse ne saurait ignorer, même s'il y voit toujours un caractère stratégique et instrumental. Autrement dit, la question n'est pas de définir l'ethnie, pas plus que de savoir si la conscience ethnique est « illusion » (Bayart, 1996) ou de se prononcer sur la légitimité de la revendication ethnique. La question est de comprendre pourquoi et comment l'ethnicité fait sens, mobilise et constitue l'un des répertoires privilégiés d'énonciation du politique aujourd'hui. J. Copans (1990 : 187-188) résume parfaitement cette approche : s'il reconnaît volontiers que « l'ethnie est un produit de l'histoire coloniale... », il n'omet cependant pas d'ajouter : « Et pourtant, l'ethnicité existe ! ». Or, l'hypothèse de l'ethnie comme pure création coloniale souffre précisément de son incapacité à penser la conscience ethnique comme fait social et à s'interroger sur les dynamiques qui poussent les acteurs à se réappropriier des ethnies « manipulées » et à s'en revendiquer. En outre, elle postule l'idée selon laquelle le colonisateur aurait été capable de créer ex nihilo des ethnies qui n'auraient jamais existé et qui n'existeraient pas sans son intervention. Mais cette interprétation est contestable pour deux raisons au moins. D'une part, parce qu'elle témoigne d'un manque de profondeur historique en faisant abstraction des mouvements endogènes de recomposition identitaire, tels les grands jihads (guerres saintes) qui, aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, bouleversèrent les frontières ethniques et religieuses de l'Afrique de l'Ouest. D'autre part, parce qu'elle oublie que pour « inventer » une ethnie, il faut qu'il y ait le minimum de substrat historique nécessaire à la cristallisation d'un « sentiment d'être » différent³⁵. Si le colonisateur a effectivement « bricolé » les identités, il les a rarement inventées ; le plus souvent, il les a reformulées, classifiées et hiérarchisées avant de les figer, secondé en cela par les Eglises chrétiennes qui contribuèrent, à leur façon (codification des langues indigènes, spatialisation de l'action missionnaire, fixation de certaines coutumes, etc.), à ce travail de bornage ethnique. Et, au lendemain des indépendances, les Africains, et notamment leurs élites, se sont saisis des catégories classificatoires forgées par le colonisateur dont ils ont poursuivi et

amplifié l'oeuvre, et cela d'autant plus sûrement que l'ethnicité constituait - et constitue - aussi bien le pivot des stratégies d'accès à l'Etat et aux mécanismes d'accumulation, qu'un espace de refuge et d'autonomie face à son autoritarisme et à ses velléités totalisantes. Enfin, cette hypothèse ignore le fait que la colonisation est aussi un mode d'organisation politique et administrative des espaces conquis renvoyant à la « culture bureaucratique étatique » française (Coulon, 1997 : 42). En tant que tel, ce mode d'organisation n'est pas spécifique aux colonies d'Afrique même s'il s'y décline de manière particulière : c'est, en effet, le même que l'Etat français utilise dans sa stratégie de captation de ses périphéries (Coulon, sd. : 7) et qu'il étendra à ses possessions d'Indochine et du Maghreb. L'étroite filiation existant entre la politique coloniale de représentation et de classement des ethnies, et la conception jacobine de la nation met crûment en lumière l'ethnocentrisme du modèle français, inséparable de son universalisme. Il en constitue le côté obscur, celui que les nationalistes républicains occultent car ils se refusent à admettre que le modèle puisse être en crise. Ou s'il l'est, ce n'est pas parce que sa capacité à intégrer est moindre que par le passé, mais parce qu'il est confronté à l'irréductibilité de particularismes qui s'inscrivent délibérément en rupture avec la nation. De ce point de vue, la colonisation a sans doute informé la culture politique française, et notamment sa perception de l'Autre, au moins autant que le jacobinisme a informé l'obsession coloniale de classement et hiérarchisation des ethnies. Voilà pourquoi les débats franco-français sur l'identité et le multiculturalisme (immigration, sans papiers, foulard «islamique», langues régionales et minoritaires, Europe, etc.) demeurent si passionnels.

Mais la peur obsidionale du multiculturalisme se condamne à ne pas voir la différence qu'il y a entre l'identitarisme négatif, uniquement tourné vers la défense de son altérité, et la revendication culturelle positive, respectueuse du lien social et national. Le premier est porteur de réification des appartenances et de ghettoisation alors que la seconde permet de concilier unité et diversité sous le primat de la loi générale, en faisant accéder à l'espace public des groupes subordonnés ou marginalisés qui en étaient exclus pour différentes raisons. L'un témoigne d'une volonté de rupture (avec l'Etat, la nation) alors que l'autre est « un acte d'espoir, sinon de confiance en l'Etat...le signe que le groupe entend rester dans la collectivité nationale » (Fenet, 1995 : 81) mais en conservant son identité propre. L'ethnicité n'est donc pas forcément régressive. Elle peut même être, contrairement à ce qu'en disent ses contempteurs prompts à assimiler toute revendication culturelle à une dégénérescence communautariste, l'expression d'un «désir de modernité collective» (Cahen, 1999 : 158), comme en témoigne paradoxalement le port du foulard.

Le fantasme monoculturel inhérent au républicanisme exacerbé est d'autant plus anachronique que la société française est, comme toutes les sociétés européennes, de plus en plus exposée à des pratiques multiculturelles formelles ou informelles. Certaines viennent de l'extérieur, qui s'incarnent dans l'activisme juridique sous-tendant la construction européenne et érodent inexorablement, pour le bon et le pire, la toute puissance de l'Etat- nation. Rien d'étonnant donc à ce que les nationalistes républicains soient également « souverainistes » et anti-européens. D'autres émanent du «bas», c'est-à-dire des collectivités territoriales (régions, départements, communes) dont le champ de compétences, considérablement élargi grâce à la

loi de décentralisation de 1984, se conjugue avec le supranationalisme européen pour miner un peu plus le caractère unitariste de l'Etat-nation. D'autres, enfin, sont le fait de l'Etat français lui-même : qu'il s'agisse de la reconnaissance officielle des langues et écoles régionales (basques, occitanes, bretonnes, corses), de l'établissement, à partir de la fin des années 70, de quotas d'étrangers en matière d'accès au logement et à l'école ou de la promotion des cultures « immigrées » suite à la mise en place de la politique de regroupement familial en 1974, de nombreuses initiatives révèlent une gestion différenciée de l'espace public, en contradiction avec le discours assimilationniste officiel. Certes, ce «multiculturalisme fonctionnel» (Coulon, 1998 : 13) reste étroitement circonscrit à certains domaines spécifiques et ne remet pas vraiment en cause les fondements universalistes du modèle français³⁶. Mais il témoigne, en dépit de son caractère souvent instrumental et contraint, d'une prise en compte du vécu anthropologique des divers groupes de population qui « font » la nation-France. Il suggère également qu'il peut exister, entre l'universalisme abstrait et le multiculturalisme débridé générateur de clôtures identitaires, un espace pour la ré-invention civique de la différence. C'est toute la question du relativisme culturel qui se trouve ainsi posée.

NOTES

1. Certains, dont je suis, s'étonneront toujours des « subtilités » académiques françaises qui réservent exclusivement la qualification d'« aires culturelles » aux recherches portant sur les sociétés non européennes et non occidentales en général, africaines et arabo-musulmanes en particulier, comme si la France, l'Allemagne, les Etats-Unis ou le Canada n'étaient pas aussi des « aires culturelles »...
2. « Françaises » au sens où elles sont produites par des scientifiques français (ou travaillant en France) rattachés aux universités, au CNRS et aux autres lieux institutionnels de production et de diffusion du savoir.
3. Sur la généalogie historique et littéraire du terme « ethnie », cf. F. Gaulme (1997)
4. Les « sciences sociales franco-parisiennes » écrit M. Cahen (Cahen, 1999 : 157) pour mieux souligner le caractère très francilien, « ethnique », des intellectuels qui, depuis Paris, c'est-à-dire le « centre », dénie à leurs collègues « périphériques » le droit de réfléchir à leur « ethnicité », expliquant à juste titre qu'on ne voit peut-être pas le problème de la même façon selon que l'on est en région parisienne, intégré au sein de l'« ethnie » dominante, ou en Occitanie, au Pays basque, en Corse ou en Bretagne.
5. *White Anglo-Saxon. Protestant*
6. Pour une remarquable synthèse des théories de la nation, cf. C. Jaffrelot (1991).
7. Cf., par exemple, l'article de Libération du 8 mai 1999. Il est de bon ton (républicain) d'opposer la conception allemande du *jus sanguinis* à la conception française du *jus soli* pour en vanter le caractère progressiste et universaliste. Mais on oublie souvent de rappeler que le droit du sol n'est pas une invention de la Révolution mais de l'Ancien Régime, même si c'est la Constitution de 1791 qui fonde la citoyenneté moderne. En fait, ce n'est qu'en 1889 qu'est formellement rétabli le droit du sol, après une longue parenthèse (1804-1889) au cours de laquelle le *jus sanguinis* s'impose pour des raisons liées au contexte politique de l'époque.
8. Violence dont la moindre n'est pas le déni des langues régionales ou locales, folklorisées ou, pire, réduites au statut de « patois ». Une récente illustration en a encore été donnée par le tollé suscité à l'occasion de la signature, par la France, de la Charte européenne des langues régionales et minoritaires dans laquelle, à l'initiative du Mouvement des citoyens, le parti de Jean-Pierre Chevènement, ses opposants, élus et personnalités publiques aussi bien de la majorité de gauche que de l'opposition parlementaire, ont vu communautarisme, ethnicisation de la société, atteinte à la langue française, mise en cause de l'Etat-nation et, pour couronner le tout, « retour au Moyen-Age ». Libération, 14 mai 1999, p. 36.
9. Souligner l'apport de l'Ecole du Nation building n'exclut pas de rappeler les critiques auxquelles elle s'expose en survalorisant certains phénomènes comme la modernisation ainsi que la communication et la mobilisation sociales : d'une part, elle ne renseigne que peu sur l'articulation entre faits de conscience identitaires et construction de la nation :

à partir de quel moment et comment un « groupe national » se transforme-t-il en nation et commence à se penser comme groupe « pour soi » ? D'autre part, elle s'interdit d'appréhender correctement ce qui fait la spécificité et l'irréductibilité de la conscience ethnique (ou religieuse) : sa capacité à résumer et totaliser toutes les autres formes d'identité, et à pousser des individus à s'offrir en « sacrifice suprême » pour la cause identitaire qu'ils défendent (Nicolas, 1996 : 30). Enfin, elle ne permet pas de comprendre la persistance ou la résurgence de la revendication identitaire dans les pays développés (Catalogne, Basques, Liges italiennes, Ecosse, Québec, etc.).

10. De ce point de vue, la crise de l'Etat en Afrique renverrait essentiellement à son incapacité à faire prévaloir l'identification nationale face à des « ensembles sociaux à polarisation variable » (Nicolas, 1996 : 141) caractérisés par la multiplicité, la fluidité et la variabilité des appartenances, tout simplement parce que cet Etat ne dispose pas des moyens idéologiques, politiques, administratifs, coercitifs même, pour l'imposer en s'arrogeant le monopole de la production identitaire.
11. Les propos d'E. Todd sont rapportés par Libération du 16 mars 1999, p. 12. 12. Ibid.
13. M. Wieviorka y distingue trois sensibilités majeures : celle des assimilationnistes universalistes incarnée notamment par E. Todd ; le courant de la « tolérance » qui admet l'expression des spécificités dans la sphère publique mais à condition qu'elles ne donnent pas lieu à des droits politiques et ne soient pas sources de conflits ; les partisans du multiculturalisme tempéré dont les positions s'inspirent des thèses de C. Taylor sur la « reconnaissance » (Wieviorka, 1998).
14. De ce point de vue, le dossier bienvenu que la revue Débat a consacré au multiculturalisme en 1997 reste une initiative assez isolée (Débat, 1997) 1. Il s'agissait en l'occurrence, d'une sorte de « table ronde » consacrée à l'ouvrage de D. Lacorne sur la Crise de l'identité américaine (Lacorne, 1997 (a)). Dans sa contribution à ce dossier, celui-ci y fait notamment part de sa compréhension de l'Affirmative action. Il n'en rejette pas les aspects positifs mais il n'en souligne pas moins les « effets pervers », en particulier la subordination, au nom du principe des quotas, des critères méritocratiques aux critères communautaires et ethniques, qui incitent plusieurs Etats fédérés à vouloir y mettre un terme (Lacorne, 1997 (b) : 165). Nonobstant ses réserves, D. Lacorne ne craint cependant pas de s'affirmer comme un multiculturaliste « modéré ».
15. « Tout accorder aux Juifs en tant qu'individu et rien en tant que nation » disait l'Abbé Grégoire.
16. Renan voyait en effet dans l'oubli historique un « facteur essentiel de la création d'une nation », argumentant que « l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses » (Renan, 1992 : 41-42)
17. Une remarque ici : si M. Wieviorka veut dire que la France produit des identités à cause de la crise socio-économique, alors la question qu'on pourrait lui poser est : « Est-ce qu'elle n'en produisait pas *avant* la crise, et en particulier au cours des années de forte croissance (1960-1973) qui coïncident en partie avec les mobilisations régionalistes les plus intenses ? »
18. Comme le prouve le cas, déjà évoqué, de la classe moyenne noire aux Etats-Unis.
19. Ce qui n'ôte absolument rien au mérite qu'il faut lui reconnaître, ainsi qu'à A. Touraine, d'avoir ouvert le débat sur le multiculturalisme, dans un contexte qui s'y oppose par principe.
20. Plaidant également pour cette « politique du Sujet, A. Touraine défend - on ne s'en étonnera pas - des positions très voisines de celles de M. Wieviorka puisqu'il se proclame « multiculturaliste républicain » et qu'il partage avec lui le même corpus d'idées : refus du multiculturalisme exacerbé qui conduit à la fragmentation et aux ghettos, constat de l'essoufflement du modèle républicain, critique de l'universalisme abstrait, du républicanisme outrancier (E. Todd) et du courant de la « tolérance » (D. Schnapper), mondialisation mal maîtrisée, désocialisation de l'économie, etc., autant de signes révélateurs du syndrome de « démodernisation » et qui précipitent la montée des revendications culturelles (Touraine, 1996; 1997).
21. Qui ne se souvient pas de ces consternantes images télévisées de la fin des années quatre-vingt, au moment où éclatent les premières « affaires » de foulard, montrant des députés socialistes (!) se promenant avec un fichu sur la tête dans les couloirs de l'Assemblée nationale ?
22. Assertion qui rappelle étrangement ce que disait la camp laïque au XIX^{ème} siècle, quasiment dans les mêmes termes, du catholicisme, déclaré lui aussi irréductiblement inconciliable avec la laïcité...
23. Citant R. Draï, B. Etienne a ces mots terribles à propos de la République (et des Aufklârs que nous sommes ajoute-t-il) qui, « en offrant au monde entier l'abstraction d'une citoyenneté a-sexuée, a-religieuse, a-politique, voire a-sociale, nous a fait intérioriser l'idée criminelle que l'Autre n'a le droit de vivre qu'en devenant le Même, pour son plus grand bien, sécularisant l'idée chrétienne que l'Autre était missionnable, convertible. » (Etienne, 1995 : 869)

24. Sans oublier non plus les tentatives de récupération de l'extrême-droite, comme en témoigne la venue à Flers de B. Mégret au moment de l'« affaire » qui y éclata en février 1999.
25. Nous pensons notamment à l'excision, dont on oublie souvent de dire, cependant, qu'elle n'a rien d'islamique (les Coptes d'Egypte et certaines populations animistes ou chrétiennes d'Afrique subsahariennes la pratiquent également) et qu'elle est pratiquée illégalement en France surtout par les originaires de la Vallée du fleuve Sénégal ; ou encore à la polygamie. 26. Par l'Algérie, le Maroc ou l'Arabie saoudite, par exemple, qui y disposent de puissants relais et s'en disputent le leadership idéologique et politique.
27. A ce sujet, on lira avec intérêt le témoignage de J. Clauzel, ancien administrateur de la France d'Outre-Mer dans le nord et l'extrême-nord du Mali où il eut en charge des populations touarègues. Résumant le débat évoqué ici, il écrit en conclusion de son article : «*Doit-on, estimer qu'en ménageant si durablement les sociétés nomades, en conduisant si prudemment leur évolution, nous ne les avons pas suffisamment préparées aux mutations qui devaient accompagner la naissance des Etats africains indépendants ? Ou faut-il penser, à l'inverse, qu'en respectant aussi attentivement que nous l'avons fait leurs modes de vie, leurs traditions et leur civilisation, nous les avons aidées à aborder ce nouveau temps de leur histoire avec une âme relativement intacte ?*» (Clauzel, 1992 : 116)
28. Ternaire en fait, si l'on considère que les Antillais résidant en Afrique noire notamment étaient considérés comme des « indigènes étrangers ».
29. Il s'agit de Dakar, Saint-Louis, Gorée et Rufisque dont les habitants ainsi que leurs descendants sont sujets du roi dès 1857, et citoyens à partir de 1905, pour services rendus à la France. Il est à noter que certains « indigènes » pouvaient accéder par décret à la citoyenneté, pour les mêmes motifs. Mais les conditions d'octroi de celle-ci étaient si draconiennes que bien peu profitèrent de cette « faveur administrative » (Hesse, 1995 : 72).
30. Terme remplacé par celui d'« autochtone » en 1946 seulement.
31. Quand elle ne pousse pas la sollicitude, comme en Algérie, jusqu'à rémunérer elle-même les oulémas, en violation flagrante du principe de séparation de l'Eglise et de l'Etat, en vigueur en métropole !
32. « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnie ! » (Bourgeot, 1994). Ce titre a valu à l'auteur des critiques acerbes alors qu'en fait le contenu de l'article est plus nuancé qu'il ne le suggère. 33. Parlant de « l'hydre de l'ethnicité », S. Amin défend lui aussi le primat de la lutte des classes comme réponse à l'internationalisation croissante du capital, expliquant que la résurgence de la revendication ethnique est la conséquence de la mondialisation et de l'érosion des modèles de développement dans les années 80 (Amin, 1994).
34. Comme l'écrit, dans cet ordre d'idée, S.Y. Hameso, « *if ethnic consciousness is false, it is possible to take the argument a step further to its logical conclusion that ethnic groups or even racial groups are 'false' groups* », concluant non sans humour que « *History nonetheless knows no such a group. There are no false groups !* » (Hameso, 1997 : 14-15).
35. D'ailleurs, en cas de « dérapage », le Conseil constitutionnel est là pour en rappeler les principes fondamentaux, comme il le fit en 1991 en annulant la notion de « peuple corse » évoquée dans le statut dont l'île venait d'être dotée.

BIBLIOGRAPHIE

- Amin S., *L'ethnie à l'assaut des nations. Yougoslavie, Ethiopie*, Paris, UNRISD-Forum du Tiers monde - L'Harmattan, 1994, 154 p.
- Amselle J.-L., « Ethnies et espace : pour une anthropologie topologique », in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (dirs), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48 (« Textes à l'appui »)
- Amselle J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1990, 257 p.
- Amselle, J.-L., *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996, 183 p.
- Anderson B., *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso Editions and NLB, 1983, 160 p.
- Anderson B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, 213 p.
- Badie B., *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1986 (« L'espace du politique »)
- Bayart J.-F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, 306 p. (« L'espace du politique »)
- Bazin J., « A chacun son Bambara », in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (dirs.), op. cit., pp. 87-128
- Birnbaum P., « Dimensions du nationalisme », in P. Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997, pp. 1-33 (« Sociologies ») Bourgeot, A., « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnie ! », *Autrement* (série « Monde », hors série), 72, janv. 1994, p. 83-92

- Brubaker, R., *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997, 319 p. Cahen M., « L'Etat ne crée pas la nation. La nationalisation du monde », *Autrepart*, 1999, avril, pp. 151-170
- Cahen, M., *Ethnicité politique. Pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 168 p.
- Champion F., « Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, 40 (4), 1993, pp. 589-610
- Clauzel J., « L'administration coloniale française et les sociétés nomades dans l'ancienne Afrique occidentale française », *Politique africaine*, 46, juin 1992, pp. 99-116
- Copans J., *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990, 406 p.
- Coulon C., « L'ethnie disqualifiée : universalisme français et sciences sociales », publié en occitan sous le titre « L'ethnia disqualificada : universalisme francès i ciències socials », in F. Iniesta et C. Coulon (dirs.), *Etnia i nacio als monts africans*, Barcelone, L'Avenç, 1995, pp. 171-188
- Coulon C., « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », in P. Birnbaum (dir.), op. cit., pp. 37-53
- Coulon, C., « Citoyenneté et intégration républicaine : une crise d'identité ? », ronéo., 1998, 18 p.
- Cuche D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996, 123 p. (« Repères »)
- Darbon D. (dir.), *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala-MSHA, 1995, 294 p.
- Débat*, 97, nov.-dec. 1997
- Deloye, Y., *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997, 123 p. (« Repères »)
- Dozon, J.-P., « Les Bétés : une création coloniale », in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (dirs.), op. cit., pp. 49-85
- Duchesne, S., *Citoyenneté à la française*, Paris, Presses de Science po., 1997, 330 p. . Etienne B., *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989, 321 p.
- Etienne, B., « A propos d'un livre de Raphaël Draï. Gallicanisme versus communautarisme : défi ou aporie ? », *Revue française de science politique*, vol. 45, 5, oct. 1995, pp. 866-876
- Fenet A., « Citoyenneté et minorités », in G. Koubi (dir.), *De la citoyenneté*, Paris, LITEC, 1995, Pp. 79-89
- Gaulme F., « Questions d'ethnies », *Politique africaine*, 68, décembre 1997, pp. 121-124 . Geisser, V., *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences po., 1997, 261 p.
- Gellner E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989, 208 p. (« Bibliothèque historique Payoto »)
- Ghalioun B., *Le malaise arabe. L'Etat contre la nation*, Paris, La Découverte, 1991, 186 p. (« Essais »)
- Gossiaux J.-F., « Ethnicités, nationalités et nation », in M. Abélès et H.-P. Jendy (dirs.), *Anthropologie du politique*, Paris, A. Colin, 1997, pp. 27-40
- Guichaoua A. et Goussault Y., *Sciences sociales et développement*, Paris, A. Colin, 1993, 189 p. (« Cursus »)
- Hameso S.Y., *Ethnicity in Africa. Towards a Positive Approach*, London, TSC Pub., 120p. . Hesse, J.-Ph., « Citoyenneté et indigénat », in G. Koubi (dir.), op. cit., pp. 69-78
- Hobsbawm, E.J., *Nations and Nationalism since 1980. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, CUP, 1991, 191 p.
- Hollinger D.A., *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 1995, 210 P.
- Jaffrelot, C., « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », in G. Delannoi et P.-A. Taguieff (dirs.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991, pp. 139-177
- Jallon H. et Mounier P., *Les enrégés de la République*, Paris, La Découverte, 1999, 128 p.
- Jelen C., *Les casseurs de la République*, Paris, Plon, 1997
- Khosrokar, F., « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérités », in M. Wiewiorka et al., *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 113-151
- Kouri n. (dir.), *Discours et mythes de l'ethnicité*, Québec, ACFAS, 1992, 231 p.
- Krulic, J., « L'immigration et l'identité de la France », *Pouvoirs*, 47, 1988, pp. 29-43 . Lacorne, D., « Pour un multiculturalisme modéré », *Débat*, op. cit., pp. 158-167
- Lacorne, D., *Crise de l'identité américaine. Du Melting pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997, 394 p.
- Leach E., *Les systèmes politiques des Hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, Paris, Maspéro, 1972, 400 p. (« Bibliothèque d'anthropologie »)
- Leca J., « Questions sur la citoyenneté », *Projet*, 171-172, janvier-février 1983, pp. 113-125 . Lorcerie F., « Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in D.-C. Martin, *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994, pp. 245-281
- Martiniello, M., « Wiewiorka's View on Multiculturalism : A Critique », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, 5, sept. 1998, pp. 911-916
- Martiniello, M., *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF, 1995, 128 p. (« Que-sais-je ? »)
- Meillassoux C. et Messiant C. (coord.), *Génie social et manipulations culturelles en Afrique du Sud*, Paris, Arcantère éd., 1991, 314 p.

- Meillassoux C., « Fausses identités et démocraties d'avenir », in P. Yengo (dir.), op. cit., 1997, pp. 9-40
- Nicolas G., *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La découverte-MAUSS, 1996, 174p. · Otayek R., « Démocratie, culture politique, sociétés plurales. Une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, vol. 47, 6, déc. 1997, pp. 798-822
- Otayek R., « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y'a-t-il une 'exception' africaine ? », *Autrepart*, 1999, pp.
- Peres, H., « Le village dans la nation française sous la Troisième République : une configuration cumulative de l'identité », in D.-C. Martin, op. cit., pp. 209-223
- Poutignat Ph. et Streiff Fenart J.-F., *Théories de l'éthnicité*, (suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth), Paris, PUF, 1995, 249 p.
- Renan E., *Qu'est ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, Paris, Presses pocket, 1992, 316 p. (« Agora-Les classiques »). Textes choisis et présentés par J. Roman.
- Riggs, F.W., «The Modernity of Ethnic Identity and Conflict», *International Political Science Review*, vol. 19, 3, 1998, pp. 269-288
- Rouland, N., *L'Etat français et le pluralisme. Histoire politique des institutions publiques de 1792 à 1992*, Paris, O. Jacob, 1995, 377 p.
- Ruscio A., « Y'a bon les colonies », *Autrement* (série « Mutations »), 144, avril 1994, pp. 365-1
- Savarese E., *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'autre*, Paris, L'Harmattan, 1998, 300 p. (« Logiques politiques »)
- Schnapper, D., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, 228 p. (« Essais »)
- Smith A., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1992
- Taguieff P.-A., « Le nationalisme des nationalistes. Un problème pour l'histoire des idées politiques en France », in G. Delannoi et P.-A. Taguieff (dirs.), op. cit., pp. 47-124
- Taylor C., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997, 144 p.
- Thiesse A.-M., *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999, 304 p.
- Titous K., «Le retour des missionnaires armés», *Revue d'études palestiniennes*, 39, printemps 1991, pp. 83-90 .
- Todd E., *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, 1994, 391 p. (« L'histoire immédiate ») .
- Touraine, A., « Faux et vrais problèmes », in M. Wieviorka et al., op. cit., pp. 291-319
- Touraine, A., « Le nationalisme contre la nation », in P. Birnbaum (dir.), op. cit., 1997, pp. 402-423
- Wieviorka M. et al., op. cit.,
- Wieviorka M., *Commenter la France*, Paris, Ed. de l'Aube, 1997, 189 p. (« Société »)
- Wieviorka, M., « Is Multiculturalism the Solution ? », *Ethnic and Racial Studies*, op. cit., pp. 881-910