

Étienne Balibar
Immanuel Wallerstein
Race, nation, classe
Les identités ambiguës



Race, nation, classe

Les identités ambiguës

Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein
La Découverte, 1997

Préface

Étienne Balibar (E.B.)

I Le racisme universel

Chapitre 1 : Y a-t-il un « néo-racisme » ? (E.B.)

**Chapitre 2 : Universalisme, racisme, sexisme :
Les tensions idéologiques du capitalisme** (New York, 1988)
Immanuel Wallerstein (I.W.)

Longtemps, on nous a dit et redit que le monde moderne avait été le premier à regarder au-delà des appartenances locales étroitement circonscrites, et à proclamer l'universelle fraternité entre les hommes. Du moins c'était le discours dominant jusqu'à ces dix ou quinze dernières années. Car, depuis, nous avons pris conscience du fait que la doctrine universaliste se contredit elle-même dans les termes : ainsi parler de la « *fraternité* de tous les hommes », c'est universaliser le genre humain, et par là même exclure de l'humanité tout ce qui est féminin, ou du moins le reléguer à une place inférieure. Il serait facile de multiplier les exemples et expressions qui exhibent la tension entre la continuelle légitimation de l'universalisme et la continuelle réalité, aussi bien matérielle qu'idéologique, du racisme et du sexisme dans ce même monde moderne. C'est cette tension, ou plus précisément cette contradiction que je voudrais discuter ici. Car, les contradictions font la dynamique des systèmes historiques et nous permettent ainsi d'accéder à leurs caractéristiques essentielles.

S'interroger sur l'origine de la doctrine universaliste, se demander jusqu'à quel point elle emporte l'adhésion, et pourquoi le racisme ou le sexisme persistent dans le monde moderne est une chose. Mais c'en est une autre, bien différente, que de s'interroger sur le couplage de ces idéologies à première vue incompatibles, dont on peut pourtant soutenir qu'elles vivent dans une relation de symbiose. Commençons donc avec ce qui apparaît comme un paradoxe. Les croyances universalistes ayant constitué le principal défi au racisme et au sexisme et, inversement, les croyances racistes et sexistes ayant représenté le principal défi à l'universalisme, nous présumons que les partisans de chaque système de croyances appartiennent à des camps opposés. Ce n'est qu'occasionnellement que nous nous permettons de remarquer, avec Pogo, que l'ennemi est en nous et que, pour la plupart, voire la totalité d'entre nous, nous trouvons parfaitement possible d'adhérer simultanément aux deux doctrines. Sans doute, cela est-il malheureux. Mais il faut également l'expliquer, et autrement que par une

simple taxation d'hypocrisie. Car ce paradoxe ou cette hypocrisie sont durables, largement répandues et structurels. Il ne s'agit pas d'une erreur humaine passagère.

L'on doit noter que dans les systèmes historiques antérieurs, il était plus facile de demeurer cohérent avec soi-même. Quelle que fût la grande variété de leurs structures et leurs principes, ces systèmes avaient tous en commun de ne pas hésiter à faire une distinction à la fois morale et politique entre les membres du groupe et l'individu qui lui était extérieur.

On attribuait les plus hautes vertus morales aux membres de son groupe et le devoir des membres les uns envers les autres avait la priorité sur tous les concepts abstraits que l'on pouvait entretenir sur l'espèce humaine, si toutefois de telles abstractions étaient jamais formulées. Même les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam), malgré leur foi de principe en un Dieu unique régnant sur une espèce humaine également unique, faisaient la distinction entre ceux du dedans et ceux du dehors.

Je propose, par conséquent, de commencer par discuter les origines des doctrines universalistes modernes, pour passer, ensuite, aux sources du racisme et du sexisme modernes et en venir enfin à la combinaison pratique des deux idéologies, tant du point de vue de ses origines que de ses conséquences.

Il y a deux façons possibles d'expliquer les origines de l'universalisme en tant qu'idéologie de notre système historique actuel. La première consiste à voir dans l'universalisme l'aboutissement d'une tradition intellectuelle antérieure. La seconde considère cet universalisme comme une idéologie particulière, propre à l'économie-monde capitaliste. Ces deux modes d'explication ne sont pas nécessairement contradictoire.

L'argument selon lequel il s'agirait de l'aboutissement d'une longue tradition se rattache précisément aux trois religions monothéistes auxquelles je viens de faire référence. Le saut moral décisif aurait été accompli lorsque les êtres humains (ou certains d'entre eux) ont cessé de croire en un dieu tribal pour le remplacer par un Dieu unique reconnaissant ainsi, implicitement, l'unicité de l'humanité. Certes admettra-t-on, pour les besoins de la discussion, que les trois religions monothéistes n'allèrent pas jusqu'au bout de leur logique. Le judaïsme dégagea, pour le peuple élu de Dieu, une place privilégiée et n'encouragea qu'avec beaucoup de réticence ce peuple à adopter de nouveaux membres. Le christianisme et l'islam levèrent les barrières empêchant l'adhésion au groupe élu et s'engagèrent résolument dans le prosélytisme. Toutefois, aussi bien le christianisme que l'islam exigèrent, de la nouvelle recrue qui voulait accéder pleinement au royaume de Dieu, un acte concret d'allégeance, que le non-croyant adulte pouvait accomplir par voie de conversion formelle.

D'après cette première manière de voir, la pensée moderne des Lumières aurait simplement pousser un peu plus loin cette logique monothéiste en faisant dériver l'égalité morale et les droits de l'homme de la nature humaine elle-même, nos droits devenant ainsi des droits naturels et non plus des privilèges qui nous sont octroyés.

Cette version de l'histoire des idées n'est pas fautive. Nous possédons de nombreux documents politico-moraux qui remontent à la fin du XVIII^e siècle et qui reflètent cette idéologie des Lumières. Ces documents connurent une large audience et reçurent une aussi large adhésion par suite de péripéties politiques majeures (Révolution française, décolonisation des Amériques, etc.). De plus, nous pouvons pousser plus loin l'histoire idéologique car, dans ces documents du XVIII^e siècle, il y avait de nombreuses omissions, particulièrement en ce qui concerne les peuples non-européens et les femmes. Mais avec le temps, ces omissions et d'autres avaient été rectifiées en incluant explicitement ces groupes dans la doctrine universaliste. Aujourd'hui, même les mouvements sociaux dont la raison d'être consiste à mettre en application des politiques racistes ou sexistes ont tendance à sacrifier, du bout des lèvres, à l'idéologie de l'universalisme, donnant ainsi l'impression de considérer comme honteuse l'affirmation ouverte de ce qu'ils considèrent en fait comme leurs objectifs politiques. Par conséquent, il n'est pas difficile de tracer, à partir de l'histoire des idées, une sorte de courbe temporelle ascendante de

l'acceptation de l'idéologie universaliste et, sur la base de cette courbe, de prétendre à l'existence et à l'œuvre d'une sorte de processus historique irréversible.

Toutefois l'universalisme, en tant que doctrine politique, n'ayant été sérieusement défendu que dans le monde occidental, l'argument selon lequel son origine doit être recherchée dans le cadre socio-économique de ce même monde moderne, paraît être également très fort. L'économie-monde capitaliste est un système reposant sur une perpétuelle accumulation de capital. La marchandisation de tout ce qui existe est l'un des principaux mécanismes qui rendent cela possible. Les marchandises s'écoulent sur ce que nous appelons un marché mondial sous forme de produits, de capitaux et de forces de travail. Sachant aussi que plus les flux sont libres plus la marchandisation est active et que toute entrave à ce processus doit être supprimée. Tout ce qui peut empêcher que les produits, les capitaux et les forces de travail soient transformés en marchandises vendables ne peut qu'entraver de tels mouvements. Tout recours à d'autres critères qu'à ceux de leurs prix de marché pour évaluer les produits, les capitaux et les forces de travail et toute introduction dans cette évaluation d'autres priorités rendent ces éléments non-vendables ou, du moins, plus malaisément vendables. Par conséquent, et par une sorte de logique interne parfaite, tous les particularismes de quelque sorte qu'ils soient sont jugés incompatibles avec la logique du système capitaliste. Au minimum, on estime qu'ils constituent un frein à son fonctionnement optimal. Il s'en suit qu'au sein du système capitaliste, il devient impératif d'affirmer une idéologie universaliste et de la faire passer dans la réalité, en tant qu'élément essentiel dans l'incessante poursuite de l'accumulation du capital. C'est ainsi que nous parlons des rapports sociaux capitalistes comme d'un « solvant universel » qui dissout tout dans la forme homogène de la marchandise dont le seul critère d'évaluation est l'argent.

L'on en tire deux conséquences principales. L'universalisme aboutirait à la plus grande efficacité possible dans la production des biens. D'une manière spécifique, en termes de force de travail, si nous avons « une carrière ouverte aux talents » (l'un des slogans nés de la Révolution française), nous serons amenés à placer les personnes les plus compétentes dans les fonctions professionnelles qui, dans la division mondiale du travail, conviennent le mieux à leurs talents. Et nous avons effectivement développé tout un ensemble de mécanismes institutionnels (école laïque, fonction publique, règles anti-népotistes) dont l'objet est d'établir ce qu'aujourd'hui nous appelons « système méritocratique ».

De plus, la méritocratie serait non seulement économiquement efficace, mais également un facteur de stabilisation politique. Dans la mesure où il existe des inégalités dans la distribution des rémunérations dans le capitalisme historique (comme dans les systèmes historiques antérieurs), le ressentiment de ceux qui reçoivent des récompenses modestes à l'égard de ceux qui en reçoivent de plus importantes serait moins fort, une telle inégalité étant justifiée par le mérite et non par la tradition. En d'autres termes, on suggère que le privilège acquis par le mérite serait jugé par la plupart des gens plus acceptable, moralement et politiquement, que le privilège acquis par l'héritage.

Cette sociologie politique me paraît douteuse. Je pense même que c'est exactement l'inverse qui est vrai. Alors que le privilège acquis par héritage a été longtemps plus ou moins accepté par les populations opprimées dans le monde, sur la base de croyances mystiques ou fatalistes en un ordre éternel qui, au moins, les installaient dans le confort de la certitude, le privilège acquis par un homme dont on nous dit qu'il serait plus intelligent et, en tout cas, plus instruit qu'un autre est extrêmement difficile à admettre, sauf par la minorité qui, effectivement, grimpe déjà sur l'échelle. Il n'y a pas que les « yuppies » pour aimer et admirer les « yuppies ». Les princes, au moins, pouvaient apparaître comme des pères bienveillants. Mais un « yuppie » ne sera jamais qu'un sur-privilegié. Je pense que le système méritocratique est en réalité l'un des moins stables. Et c'est précisément cette fragilité politique qui explique le pourquoi et le comment du racisme et du sexisme.

Pendant longtemps, on a cru que la courbe, considérée comme ascendante, de l'idéologie universaliste devait être liée théoriquement à une autre, déclinante : celle des inégalités déterminées, aussi théoriquement que pratiquement, par la race et le sexe. Du point de vue

empirique, cela n'a tout simplement pas été le cas. Peut-être pouvons-nous même remarquer l'inverse et constater que, dans le monde moderne, les graphiques relatifs aux inégalités raciales et sexuelles ont enregistré une progression ou que, du moins, celles-ci ne se sont certainement pas réduites ni dans les faits, ni probablement dans l'idéologie. Pourquoi ?

Le racisme ne se limite pas à une attitude de mépris ou de peur envers ceux qui appartiennent à d'autres groupes définis par des critères génétiques (telle la couleur de la peau) ou par des critères sociaux (affiliation religieuse, pratiques culturelles, préférence linguistique, etc.). En règle générale, tout en incluant ce mépris et cette peur, le racisme va beaucoup plus loin que cela. Le mépris et la peur ne sont que des adjuvants secondaires de ce que représente la pratique du racisme dans l'économie-monde capitaliste. On peut même aller jusqu'à prétendre que le mépris et la peur de l'autre (ce qu'on appelle, du reste, la *xénophobie*) constituent un des aspects du racisme qui contient déjà une contradiction.

Dans tous les systèmes historiques antérieurs, la xénophobie entraînait, dans le comportement, une conséquence première : le rejet du « barbare » hors du domaine réservé à la communauté, à la société, au groupe interne, la mort étant la version extrême de cette expulsion. Lorsque nous repoussons physiquement l'autre, l'environnement que nous prétendons rechercher gagne en « pureté » mais, inévitablement, nous perdons simultanément quelque chose. Nous perdons la force de travail de la personne expulsée et, par conséquent, la contribution de cette personne à la création d'un surplus que nous aurions pu nous approprier périodiquement. Pour tous les systèmes historiques, cela représente une perte. Mais la perte est particulièrement grave lorsque toute la structure et toute la logique du système sont fondées sur l'incessante accumulation du capital.

Un système capitaliste en expansion (ce qui est le cas la moitié du temps) requiert toute la force de travail disponible, puisque c'est ce travail qui produit les biens dont le capital est extrait pour être accumulé. L'expulsion hors du système est alors sans objet. Mais si l'on veut maximiser l'accumulation du capital, il faut, simultanément, minimiser les coûts de production (et par conséquent les coûts de la force de travail) et minimiser également les coûts des troubles politiques (et par conséquent minimiser – et non point éliminer, car cela est impossible – les revendications de la force de travail). Le racisme est la formule magique favorisant la réalisation de tels objectifs.

Jetons un coup d'œil sur une des premières et des plus fameuses discussions qui ait eu lieu à propos du racisme en tant qu'idéologie. Lorsque que les Européens arrivèrent dans le Nouveau Monde, ils y trouvèrent des peuples dont ils éliminèrent un grand nombre, soit directement par l'épée, soit indirectement par la maladie. Un religieux espagnol, Bartolomé de Las Casas, prit le parti de ces peuples en disant que les Indiens avaient des âmes qu'il fallait sauver. Poussons plus loin les implications de l'argument avancé par Las Casas qui, je vous le rappelle, obtiendra l'assentiment officiel de l'Église et, parfois, même celui des États. Du moment que les Indiens avaient des âmes, ils étaient des êtres humains et les règles de la loi naturelle devaient leur être appliquées. Par conséquent, il était moralement interdit de les massacrer sans discrimination (c'est-à-dire de les expulser du domaine de l'humanité) et l'on devait chercher à sauver leurs âmes (c'est-à-dire les convertir aux valeurs universalistes du christianisme). Étant alors en vie et, probablement, en voie de conversion, ils pouvaient être intégrés à la force de travail, naturellement au niveau de leurs compétences, ce qui voulait dire au plus bas de la hiérarchie professionnelle et salariale.

D'un point de vue opérationnel, le racisme a pris la forme de ce que l'on pourrait appeler « l'ethnicisation » de la force de travail. J'entends par là qu'en tout temps il a existé une hiérarchie de professions et de rémunérations proportionnée à certains critères dits sociaux. Mais alors que le modèle de l'ethnicisation a été constant, ces détails ont varié d'un endroit à l'autre et d'un moment à l'autre, d'après la localisation des peuples et des « races » qui se trouvaient dans un espace-temps particulier et les besoins hiérarchisés de l'économie dans cet espace-temps.

Cela veut dire que le racisme a toujours combiné les prétentions fondées sur la continuité d'un lien avec le passé (génétiquement ou socialement défini, ou les deux à la fois), et une extrême flexibilité dans la définition présente des frontières entre ces entités réifiées appelées races ou groupes ethniques, nationaux ou religieux. La flexibilité qu'offre la revendication d'un lien avec les frontières du passé combinée à la continuelle révision de ces frontières dans le présent prend la forme d'une création et d'une continuelle recréation de communautés et de groupes raciaux et/ou ethniques, nationaux ou religieux. Ils sont toujours là et toujours classés hiérarchiquement, mais ce ne sont pas toujours exactement les mêmes. Certains groupes peuvent être mobiles au sein du classement. Quelques uns peuvent disparaître ou se combiner entre eux, d'autres se détachent tandis que de nouveaux groupes se forment. Mais il y a toujours, parmi eux, quelques individus qui sont des « nègres ». S'il n'existe pas de Noirs, ou s'ils sont trop peu nombreux pour jouer le rôle, on peut inventer des « nègres blancs », pour utiliser l'expression introduite au Québec.

Ce genre de système – un racisme constant dans la forme et dans le venin, mais flexible dans ses frontières – rend possibles trois choses. Il permet d'étendre ou de contracter, selon les besoins et dans un espace-temps particulier, le nombre de ceux qui sont disponibles pour les salaires les plus bas et les rôles économiques les moins gratifiants. Il fait naître et recrée en permanence des communautés sociales qui, dans les faits, socialisent leurs propres enfants afin qu'ils puissent, à leur tour, jouer les rôles qui leur sont impartis (bien sûr, elles les socialisent également pour des formes de résistance). Il fournit une base non méritocratique pour justifier l'inégalité. C'est précisément parce qu'il est doctrinairement anti-universaliste que le racisme aide au maintien du capitalisme en tant que système. A un segment important de la force de travail, il justifie que soit attribuée une rémunération de loin inférieure à celle que le critère méritocratique pourrait jamais justifier.

Mais si le capitalisme, en tant que système, engendre le racisme, a-t-il besoin également d'engendrer le sexisme ? Oui, car les deux sont en fait intimement liés. Ce que j'ai appelé l'ethnisation de la force de travail a pour fin de rendre possibles des salaires très bas pour des segments entiers de la force de travail. De tels bas salaires sont en fait uniquement possibles parce que les salariés sont maintenus dans des structures familiales où les revenus salariaux, de toute une vie, ne constituent qu'une part relativement faible du revenu familial total. De telles structures familiales¹ nécessitent un investissement considérable en travail dans les activités dites de « subsistance », non seulement de l'homme, mais dans une plus grande mesure de la femme, des enfants et même des gens âgés...

Dans un tel système, cet apport de travail non salarié « compense » le bas niveau du revenu salarial et, par conséquent, représente dans les faits une subvention indirecte aux employeurs des salariés appartenant à ces familles. Si l'on y pense, c'est scandaleux, mais le sexisme nous permet justement de ne pas y penser. Le sexisme n'est pas seulement l'allocation d'un travail différent ou même dévalué pour les femmes, comme le racisme n'est pas seulement de la xénophobie. Le racisme vise à garder les gens à l'intérieur du système de travail et non pas à les en expulser ; le sexisme vise la même chose.

La manière dont nous amenons les femmes – ainsi que jeunes et les gens âgés – à travailler pour créer des plus-values pour les possesseurs de capital qui ne payent même pas un salaire consiste à proclamer qu'en réalité leur travail n'en est pas un. Nous inventons le concept de la « femme au foyer » et nous affirmons qu'elle ne « travaille » pas, qu'elle se contente de « garder la maison ». C'est ainsi que lorsque les gouvernements calculent le pourcentage des forces de travail en activité, les « femmes au foyer » ne figurent ni dans le numérateur ni dans le dénominateur de l'opération. Le sexisme est accompagné, automatiquement, par « l'âgisme ». Comme nous prétendons que le travail de la femme au foyer ne crée pas de plus-value, nous prétendons également que les apports en travail multiples des non-salariés jeunes et vieux n'en produisent pas non plus.

1 Ou mieux : des structures de *foyer domestique* (en anglais, *household*). Voir ci-dessous « Les structures du foyer domestique et la reproduction de la force de travail dans l'économie-monde capitaliste ». (p. 144)

Certainement, rien de tout cela ne reflète complètement la réalité. Mais cela fait partie d'une idéologie globale qui est très puissante. La combinaison de l'universalisme et de la méritocratie comme base de légitimation du système par les cadres et les couches moyennes du système, et du racisme-sexisme comme mécanisme destiné à structurer la majorité de la force de travail fonctionne très bien. Jusqu'à un certain point seulement, toutefois, et cela pour une raison très simple. Les deux structures idéologiques de l'économie-monde capitaliste sont en contradiction flagrante l'une par rapport à l'autre. Dans leur combinaison l'équilibre est fragile et risque toujours d'être rompu, car divers groupes tentent de pousser plus loin, les uns la logique de l'universalisme, les autres celle du racisme-sexisme.

Nous savons ce qu'il advient lorsque le racisme-sexisme va trop loin. Les racistes peuvent tenter d'éliminer totalement le groupe externe, soit rapidement, comme dans le cas du massacre des juifs par les nazis, soit moins rapidement, comme dans celui de la poursuite d'un *apartheid* total. Poussées à ces extrêmes, ces doctrines sont irrationnelles et, parce qu'elles sont irrationnelles, elles rencontrent des résistances non seulement de la part des victimes, mais également de la part des forces économiques puissantes qui s'opposent, non pas au racisme, mais au fait que son objectif de départ – une force de travail ethnicisée mais productive – a été oublié en chemin.

Nous savons également ce qui arrive lorsque l'universalisme est poussé trop loin. Certains peuvent vouloir mettre en pratique une véritable égalité dans le travail et sa rétribution, égalité où la race (ou son équivalent) et le sexe ne joueraient véritablement plus aucun rôle. Mais alors que pousser trop loin le racisme peut se faire très rapidement, il n'existe pas de moyen rapide pour déployer plus largement l'universalisme, car il faut éliminer non seulement les barrières légales et institutionnelles anti-universalistes, mais également les structures intériorisées de l'ethnicisation, et cela requiert du temps : pour le moins, une génération. Il est donc plus facile d'empêcher l'universalisme d'aller trop loin. Au nom même de l'universalisme, on peut dénoncer le soi-disant « racisme à rebours » toutes les fois qu'une mesure est prise pour démanteler l'appareil institutionnalisé du racisme et du sexisme.

Ce que nous voyons est donc un système qui opère grâce à une corrélation étroite entre des doses bien mesurées d'universalisme et de racisme-sexisme. Il y a toujours des efforts pour pousser « trop loin » l'un ou l'autre des termes de l'équation. Il y en résulte une sorte de trame en zigzag. Cela aurait pu continuer éternellement, si un problème ne se posait. Et qui n'est pas des moindres.

Avec le temps, les zigs et les zags ne se réduisent pas, mais ont tendance à s'élargir. La poussée vers l'universalisme se fait de plus en plus forte. Celle vers le racisme et le sexisme, aussi. Les enchères montent et ce, pour deux raisons. Il y a, d'une part, l'impact, sur tous les participants, de l'information acquise sur l'expérience historique accumulée. Et il y a, de l'autre, les tendances conjoncturelles du système lui-même. Car le zigzag de l'universalisme et du racisme-sexisme n'est pas l'unique zigzag du système. Il y a aussi, notamment, le zigzag de l'expansion et de la contraction économique avec lequel le zigzag idéologique de l'universalisme et du racisme-sexisme est en corrélation partielle. Le zigzag économique devient lui aussi plus aigu. Cela résulte d'un autre phénomène que je ne peux pas discuter ici. Je voudrais toutefois souligner une seule chose. Comme les contradictions générales du système mondial moderne engagent ce système dans une longue crise structurelle, le point idéologico-institutionnel le plus critique dans la recherche d'un système de rechange se situe, en fait, dans l'acuité de la tension, dans l'amplification des zigs et des zags entre l'universalisme et le racisme-sexisme. Il n'y pas lieu de poser la question de savoir lequel des deux termes de l'antinomie finira par l'emporter, puisqu'ils sont liés l'un à l'autre dans leur conceptions mêmes. La question qui se pose est de savoir si et comment nous inventerons des systèmes nouveaux qui ne relèveraient ni de l'idéologie de l'universalisme ni de celle du racisme-sexisme. Telle est notre tâche et elle n'est pas facile. Il s'agit toutefois d'une tâche réalisable, bien que sa réalisation ne soit certainement ni inévitable ni automatique. (p. 42 à 53)

Chapitre 3 : Racisme et nationalisme (E.B.)

II La nation historique

Chapitre 4 : La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité (I.W.)

[...] Nous allons d'abord passer rapidement en revue les conceptions que les sciences sociales se font de la notion de peuple. Ensuite, nous envisagerons ce qui, dans la structure ou les processus de notre système historique, a pu donner naissance à cette notion. Enfin, nous verrons si une reformulation de la notion peut être utile.

Première constatation : dans les sciences sociales historiques, le terme de « peuple » n'est pas d'usage très fréquent. Les trois termes les plus courants sont plutôt ceux de « race », de « nation » et de « groupe ethnique », dont on peut penser qu'ils désignent tout trois des variétés de « peuple » dans le monde moderne. Le troisième de ces termes est le plus récent, et il tend à remplacer le terme de « minorité », dont l'usage était autrefois très répandu. Naturellement, chacun de ces termes a de nombreuses variantes, mais je pense néanmoins que statistiquement et logiquement parlant nous avons là les trois catégories modales.

La « race » est censée être une catégorie génétique, correspondant à une forme physique apparente. Depuis 150 ans, il y a beaucoup de discussions scientifiques sur les noms et les caractéristiques des races. Le débat est assez fumeux, et en grande partie infâme. La « nation » est censée être une catégorie socio-politique, liée de quelque façon aux frontières réelles ou virtuelles d'un État. Le « groupe ethnique » est une catégorie culturelle, définie par certains comportements persistants, transmis de génération en génération, et qui à la différence de nation ne sont pas en théorie circonscrits dans les frontières d'un État.

Ces termes sont, bien sûr, utilisés de façon incroyablement incohérente – sans parler du nombre important d'autres termes utilisés. [...]

L'objet principal de ces catégories semble être de nous permettre d'avancer des propositions utilisant le passé contre les processus « rationnels » faussement objectifs du présent. Nous pouvons les utiliser pour exprimer pourquoi la situation est comme elle est, et ne *doit pas*, ou ne *peut pas*, être modifiée. Inversement, elles peuvent aussi servir à expliquer pourquoi les structures actuelles devraient disparaître, au nom de réalités sociales plus profondes et plus anciennes, dont plus légitimes. La dimension temporelle du passé est au cœur du concept de peuple – elle en est partie intégrante.

[...] Le sens du passé est quelque chose qui fait que l'on agit dans le présent autrement qu'on aurait pu le faire. C'est un instrument que l'on utilise contre des adversaires. C'est un élément essentiel de la socialisation des individus, du maintien des solidarités de groupe, de l'établissement ou de la contestation de la légitimation sociale. Le sens du passé est avant tout un phénomène moral, et donc politique ; et c'est toujours un phénomène du présent. Là est, bien sûr, la raison de son instabilité. Comme le monde réel change constamment, ce qui est pertinent pour la politique actuelle change aussi, inévitablement et constamment.

En conséquence, il va de soi que le contenu de ce sens du passé change lui aussi sans cesse. Mais comme il implique par définition l'affirmation d'un passé immuable, personne ne peut jamais admettre que le passé a changé ou aurait pu changer. Le passé est normalement considéré comme gravé dans le marbre et irréversible. Le passé est, bien sûr, gravé dans le marbre. Mais quant au passé social, c'est-à-dire à la façon dont nous comprenons le passé réel, c'est au mieux dans l'argile qu'il est gravé.

Puisqu'il en est ainsi, il importe peu que nous définissions le passé en termes de groupe génétique singulier (race), de groupe socio-politique historique (nation) ou de groupe culturel (groupe ethnique). Ce sont tous là des modes de construction de la notion de peuple, des façons d'inventer le passé, et des phénomènes politiques du présent. Mais alors nous nous trouvons

devant une autre énigme. Pourquoi existe-t-il trois termes là où un seul aurait suffi ? Il doit y avoir une raison à cette séparation d'une seule catégorie en trois catégories sociales. Pour la découvrir il nous suffit de considérer la structure historique de l'économie-monde capitaliste.

Chacune des trois catégories correspond à un trait structural fondamental de l'économie-monde capitaliste. Le concept de « race » est lié à la division axiale du travail dans l'économie-monde, c'est-à-dire à l'opposition entre centre et périphérie. Le concept de « nation » est lié à la superstructure politique du système historique, aux États souverains qui forment le système interétatique et sont définis par lui. Le concept de « groupe ethnique » est lié à la création de structures de foyers domestiques, qui permettent qu'une proportion importante de la force de travail reste non-salariée au cours de l'accumulation capitaliste. Aucun de ces termes n'est directement relié au concept de classe. Cela est dû au fait que « classe » et « peuple » se repèrent sur deux axes orthogonaux distincts, ce qui, comme nous allons le voir, constitue une des contradictions de notre système historique.

La division axiale du travail au sein de l'économie-monde a entraîné une division spatiale du travail. On parle d'une antinomie entre centre et périphérie, constitutive de cette division du travail. Centre et périphérie sont, à proprement parler, des concepts relationnels qui se réfèrent à des structures de production de coût différentiel. La localisation de ces différents processus de production dans des régions éloignées les unes des autres n'est pas une caractéristique inévitable et constante de la relation entre centre et périphérie. Mais elle tend à en être une caractéristique normale. Il y a à cela plusieurs raisons.

Dans la mesure où les processus périphériques sont associés à la production de matières premières – ce qui a été une réalité historique mais qui a aujourd'hui nettement moins d'importance qu'auparavant -, une contrainte s'exerce alors sur le redéploiement géographique de ces processus, associés qu'ils sont à des environnements particuliers aptes à certaines cultures ou à des gisements géologiques.

Deuxièmement, dans la mesure où des éléments politiques déterminent un certain nombre de rapports entre le centre et la périphérie, le fait que certains produits d'une filière marchande (*commodity chain*) franchissent des frontières politiques facilite les processus politiques nécessaires, puisque le contrôle du passage des frontières est un des pouvoirs réels les plus importants dont les États disposent.

Troisièmement, la concentration des processus centraux dans des États différents de ceux où se concentrent les processus périphériques tend à produire des structures politiques internes différentes dans chaque État, différence qui à son tour joue un rôle décisif dans le maintien du système interétatique inégalitaire qui contrôle et perpétue la division axiale du travail.

De ce fait, et pour dire les choses simplement, on va sur le long terme vers une situation où certaines régions du monde sont essentiellement le lieu des processus de production centraux, alors que d'autres sont essentiellement le lieu des processus de production périphériques. En vérité, bien qu'il y ait des fluctuations cycliques dans le degré de polarisation, il y a une tendance séculaire à une aggravation de cet écart. Cette différenciation spatiale à l'échelle du monde a pris au début la forme politique d'une expansion d'une économie-monde capitaliste principalement européenne, pour inclure ensuite l'ensemble du globe, phénomène connu sous le nom « d'expansion européenne ».

Dans l'évolution de l'espèce humaine sur la planète terre, au cours de la période précédant le développement d'une agriculture sédentaire, la distribution des variantes génétiques s'est faite de telle manière qu'au début du développement de l'économie-monde capitaliste l'homogénéité de divers types génétiques dans un lieu donné était nettement plus grande qu'aujourd'hui.

Au fur et à mesure que l'économie-monde capitaliste dépassait les limites originelles de l'Europe, au fur et à mesure que les concentrations de processus de production centraux et périphériques devenaient de plus en plus disparates du point de vue géographique, des catégories « raciales » commencèrent à se cristalliser autour de certaines dénominations. Il peut sembler évident qu'un nombre important de traits génétiques différent, et ce considérablement d'un individu à l'autre. Il n'est pas du tout évident que, pour autant, il faille les rattacher à trois, cinq ou quinze groupes réifiés qu'on appellera « races ». Le nombre des catégories, le fait même d'établir des catégories sont des décisions sociales. Ce que l'on observe, c'est que plus la polarisation s'est accentuée, plus le nombre de catégories s'est réduit. Quand WEB Du Bois disait en 1900 que le « problème du XX^e siècle, c'est le problème de la barrière de couleur », les couleurs auxquelles il se référait se réduisaient en réalité à blanc et non-blanc.

La race, et donc le racisme, est l'expression, le moteur et la conséquence de concentrations géographiques associées à la différenciation axiale du travail. Cette réalité a été brutalement mise en évidence par la décision de l'État d'Afrique du Sud, dans les vingt dernières années, de classer les hommes d'affaire japonais en tournée dans le pays non comme des Asiatiques (comme les Chinois locaux) mais plutôt comme « blancs honoraires ». Dans un pays où les lois sont censées se fonder sur la permanence de catégories génétiques, tout se passe comme si la génétique prenait en compte les réalités de l'économie-monde. L'Afrique du Sud n'a pas l'apanage de décisions aussi absurdes. Elle s'est simplement mise dans la mauvaise posture d'avoir à mettre ces absurdités noir sur blanc.

La race n'est toutefois pas la seule catégorie que l'on utilise pour définir l'identité sociale. Apparemment elle ne suffit pas, puisque l'on utilise aussi celle de nation. Comme je l'ai déjà dit, la nation résulte de la structuration *politique* du système monde. Des États qui sont aujourd'hui membres de l'ONU sont tous des créations du système monde moderne. La plupart d'entre eux n'existaient même pas à titre de noms ou d'identités administratives il y a un siècle ou deux. Quant au petit nombre d'entre eux qui peuvent revendiquer un nom et l'existence d'une entité administrative permanente sur le même territoire depuis une période antérieure à 1450, il y en a moins qu'on ne pense : la France, la Russie, le Portugal, le Danemark, la Suède, la Suisse, le Maroc, le Japon, la Chine, l'Iran, l'Éthiopie sont peut-être les cas les moins ambigus. Encore peut-on faire remarquer que ces États ne sont devenus des États souverains modernes qu'avec l'émergence du système monde actuel.

Il y a quelques autres États modernes qui peuvent retrouver la trace d'une histoire plus discontinue de l'utilisation d'un nom pour désigner une région, par exemple la Grèce, l'Inde, l'Égypte. Le terrain devient encore plus glissant si l'on songe à des noms tels que Turquie, Allemagne, Italie ou Syrie. Le fait est que si l'on examine, à partir de la date de 1450, plusieurs entités qui existaient alors – par exemple, les Pays Bas bourguignons, le Saint Empire romain germanique, l'Empire du Grand Mogol -, on découvre que, dans chaque cas, il existe toujours non pas un État, mais trois États souverains qui peuvent prétendre à un certain degré de filiation politique, culturelle et spatiale avec ces entités.

Et le fait qu'il y ait aujourd'hui trois États signifie-t-il qu'il y a trois nations ? Y a-t-il une nation belge, une nation hollandaise, une nation luxembourgeoise aujourd'hui ? La plupart des observateurs semblent le croire. Mais si tel est le cas, n'est-ce pas qu'a existé *d'abord* un État hollandais, un État belge, un État luxembourgeois ? Un examen systématique de l'histoire du monde moderne montrera, je crois, que, dans presque tous les cas, l'État a précédé la nation, et non l'inverse, contrairement à un mythe largement répandu.

Certes, à partir du moment où le système inter-étatique a commencé à fonctionner, des mouvements nationalistes ont vu le jour dans de nombreux endroits, pour réclamer la création de nouveaux États souverains, et ces mouvements ont parfois atteint leurs objectifs. Mais deux remarques s'imposent. Ces mouvements, à de rares exceptions près, sont apparus à l'intérieur des limites administratives déjà constituées. On pourrait donc en conclure qu'un État, certes non indépendant, préexistait à ces mouvements. En outre, on peut se demander jusqu'à quel point la « nation » comme sentiment commun existait avant la création effective de l'État. Prenons

l'exemple du cas sahraoui. Y a-t-il une nation sahraouie ? Si vous posez la question au mouvement de libération nationale du Polisario, il répondra par l'affirmative, et ajoutera que la nation sahraouie existe depuis un millénaire. Si vous posez la même question aux Marocains, ils répondront qu'il n'y a jamais eu de nation sahraouie et que les gens qui vivent dans ce qui était autrefois la colonie du Sahara espagnol ont toujours fait partie de la nation marocaine. Comment résoudre intellectuellement un tel différend ? La réponse est qu'il n'y a pas de solution. Si en l'an 2000 ou 2020 le Polisario gagne la guerre qu'il mène à l'heure actuelle, il y aura eu une nation sahraouie. Si c'est le Maroc qui gagne, il n'y en aura pas eu. Et tous historiens écrivant en 2100 considéreront que la question est réglée ou, plus vraisemblablement, qu'elle ne se pose pas.

Pourquoi faudrait-il que la création d'un État souverain particulier à l'intérieur du système inter-étatique crée parallèlement une « nation », un « peuple » ? La chose n'est pas vraiment difficile à comprendre et les exemples sont nombreux. Les États, dans un tel système, ont des problèmes de cohésion. Une fois que leur souveraineté a été reconnue, ils se trouvent fréquemment menacés à la fois de désintégration interne et d'agression externe. L'apparition d'un sentiment « national » réduit ces menaces. Les gouvernements ont tout intérêt à encourager ce sentiment, de même que toutes sortes de sous-groupes à l'intérieur de l'État considéré. Tout groupe qui voit un avantage quelconque à utiliser les pouvoirs légaux de l'État pour promouvoir ses propres intérêts à l'encontre d'autres groupes extérieurs à l'État ou défendant des intérêts régionaux à l'intérieur de l'État a intérêt à encourager le nationalisme pour légitimer ses propres revendications. De surcroît les États ont intérêt à l'uniformité administrative qui accroît l'efficacité de leurs politiques. Le nationalisme est l'expression, le moteur et la conséquence d'une telle uniformité au niveau de l'État.

Il y a une autre raison, qui est encore plus importante, à la montée du nationalisme. Le système inter-étatique n'est pas un simple assemblage de prétendus États souverains. C'est un système hiérarchique où l'ordre de préséance est stable, mais susceptible d'être modifié, ce qui veut dire que de lents déplacements dans l'ordre hiérarchique ne sont pas simplement possibles mais historiquement normaux. Les inégalités qui sont significatives et nettes sans être pour autant immuables sont précisément le genre de processus qui conduisent à des idéologies capables de justifier un bon rang dans la hiérarchie, mais aussi de mettre en cause un mauvais rang. Ce sont de telles idéologies que l'on qualifie de nationalistes.

Pour un État, ne pas être une nation signifie être en-dehors du jeu qui consiste à empêcher ou à favoriser toute modification de son rang dans la hiérarchie. Mais un tel État ne ferait pas partie du système inter-étatique. Les entités politiques qui existaient en-dehors du développement de ce système comme superstructures politiques d'une économie-monde capitaliste n'avaient nul besoin d'être des « nations ». Elles ne l'étaient pas d'ailleurs. Du fait que nous utilisons à tort le même mot « État » pour décrire à la fois ces autres entités politiques et les États créés au sein du système inter-étatique, souvent nous ne saisissons pas le lien évident et nécessaire entre la réalité d'État de ces derniers et leur réalité de nation.

Si l'on demande à quoi sert d'avoir deux catégories – race et nation – au lieu d'une seule, on voit qu'alors que la catégorie de race est d'abord apparue comme un moyen d'exprimer et de consolider l'antinomie centre – périphérie, la catégorie de nation a été, à l'origine, un moyen d'exprimer la rivalité entre les États au cours de cette lente mais régulière modification de l'ordre hiérarchique et donc des divers avantages offerts par le système, par opposition à la classification plus grossière fondée sur les races. De manière simpliste, on pourrait dire que la race et le racisme unifient les régions du centre et les régions de la périphérie dans les luttes qui les opposent, chacune dans son aire géographique, alors que la nation et le nationalisme divisent géographiquement les régions du centre et celles de la périphérie dans la rivalité intra-régionale et inter-régionale qui, de manière plus complexe, les oppose pour modifier leur rang dans l'ordre hiérarchique. Ces deux catégories expriment la tentative d'améliorer une position au sein de l'économie-monde capitaliste.

Comme si tout cela ne suffisait pas, nous avons créé la catégorie de groupe ethnique, qui correspond à ce que l'on appelait autrefois les minorités. Pour qu'il y ait des minorités, il faut

qu'il y ait une majorité. Les analystes ont depuis longtemps remarqué que la notion de minorité ne découle pas nécessairement d'une réalité mathématique et qu'elle renvoie à un degré de pouvoir social. Les majorités numériques peuvent être des minorités sociales. Le lieu où nous mesurons ce pouvoir social n'est évidemment pas le système-monde dans son ensemble, mais chaque État pris séparément. Le concept de « groupe ethnique » est donc autant lié, dans la pratique, aux frontières des États que l'est le concept de « nation », bien que cela n'ait jamais été inclus dans sa définition. La différence vient seulement de ce qu'un État tend à avoir *une seule* nation et *plusieurs* groupes ethniques.

Le système capitaliste est fondé non seulement sur l'antinomie capital – travail, qui est permanente et fondamentale, mais aussi sur une hiérarchie complexe à l'intérieur de l'élément travail qui fait que, bien que tous les travailleurs soient exploités parce qu'ils créent de la plus-value qui est transférée à d'autres, certains travailleurs « perdent » une part plus grande de la plus-value qu'ils ont créée que d'autres. L'institution clé qui permet d'instituer cet état de choses est la variété de foyers domestiques dont les membres ne sont salariés qu'en partie ou pendant une partie seulement de leur existence. Ces foyers sont organisés de telle manière que ces salariés perçoivent un salaire horaire inférieur à ce que coûte la reproduction de la force de travail. Cet institution est très largement répandue et concerne la plus grande partie de la main d'œuvre mondiale. Je ne reprendrai pas ici les éléments de cette analyse, qui ont été présentés ailleurs. Je veux simplement discuter les conséquences d'une telle organisation du travail par rapport à la notion de peuple. Partout où l'on trouve des salariés appartenant à des structures de foyers différentes, depuis les travailleurs mieux payés, qui sont ceux des ménages les plus « prolétarisés », jusqu'aux travailleurs moins bien payés, qui sont ceux des ménages plutôt « semi-prolétarisés », il s'avère en règle générale que ces différentes sortes de structures de foyers se rencontrent à l'intérieur de « communauté » appelées « groupes ethniques ». En d'autres termes, la hiérarchie des emplois entraîne l'« ethnicisation » de la force de travail à l'intérieur des frontières d'un État donné. Même s'il n'y a pas de cadre légal qui impose une telle organisation, comme il y en a aujourd'hui en Afrique du Sud ou comme il y en a eu aux États-Unis, il y a toujours une très forte corrélation entre l'ethnicité et l'emploi, à condition de classer les « emploi » selon des catégories suffisamment larges.

Il semble y avoir toutes sortes d'avantages à l'ethnicisation des catégories professionnelles. On peut penser que différents types de rapports de production exigent différents types de comportement de la part de la main d'œuvre. Comme ce comportement n'est pas génétiquement déterminé, il doit être appris. La socialisation de la force de travail doit se faire par l'apprentissage d'attitudes relativement spécifiques. La « culture » d'un groupe ethnique est précisément l'ensemble des règles que les parents appartenant à ce groupe se sentent contraints d'inculquer à leurs enfants. Évidemment l'État ou le système scolaire peut se charger de ce travail. Mais le plus souvent ils s'efforcent de ne pas accomplir cette tâche trop particularisée tout seuls ou trop ouvertement, parce que cela implique une violation du concept d'égalité « nationale ».

Les quelques États qui acceptent cette violation sont constamment soumis à des pressions pour qu'ils y renoncent. Mais les « groupes ethniques » n'ont pas seulement la *possibilité* de socialiser leurs propres membres différemment que ce que font les autres groupes ethniques : ce qui définit précisément un groupe ethnique, c'est le fait qu'il pratique une forme particulière de socialisation. Ainsi, ce qui est illégitime pour l'État ressurgit par la petite porte comme le comportement « volontaire » d'un groupe défendant son « identité » sociale.

Cela permet de légitimer la réalité hiérarchique du capitalisme sans mettre en cause l'égalité formelle devant la loi qui est un de ses principes politiques proclamés. Le quark que nous cherchions est peut-être bien là. L'ethnicisation, la notion de peuple résolvent l'une des contradictions fondamentales du capitalisme historique, à savoir sa recherche simultanée de l'égalité théorique et de l'inégalité pratique. Et cela se fait en utilisant les mentalités de couches laborieuses du monde.

Dans cette tentative, l'instabilité des catégories de peuple dont nous avons parlé s'avère particulièrement importante. Car si le capitalisme en tant que système historique a besoin d'une inégalité permanente, il a aussi besoin de restructurer constamment les processus économiques. Aussi, ce qui fonde aujourd'hui une certaine hiérarchie des relations sociales peut ne plus fonctionner demain. Le comportement de la force de travail doit changer sans mettre en péril la légitimité du système. La naissance, la restructuration et la disparition incessantes de groupes ethniques sont par conséquent un précieux élément de souplesse dans le fonctionnement de la machine économique.

La notion de peuple est une construction institutionnelle majeure du capitalisme historique. C'est un pilier essentiel qui, pour cette raison, n'a cessé d'acquérir de l'importance au fur et à mesure que le système se densifiait. En ce sens, cette notion ressemble à celle d'État, elle est aussi pilier essentiel et qui n'a cessé d'acquérir de l'importance. Ces *Gemeinschaften* [communautés] fondamentales à l'intérieur de notre *Gesellschaft* [société] historique, l'économie-monde capitaliste, prennent pour nous de plus en plus, et non de moins en moins, d'importance.

En réalité, le concept de classe est une construction tout à fait différente de celui de peuple, comme Marx et Weber le savaient pertinemment. Les classes sont des catégories « objectives », c'est-à-dire des catégories analytiques, c'est-à-dire un moyen de formuler les contradictions d'un système historique et non de décrire des communautés sociales. Le problème est de savoir où et dans quelles circonstances une communauté de classe peut se créer. C'est la célèbre distinction *en soi / pour soi*. Les classes *pour soi* ont toujours été une entité relativement insaisissable.

Peut-être, et nous terminerons sur ce point, la raison en est-elle que les « peuples » constitués – les races, les nations, les groupes ethniques – correspondent fortement, quoique imparfaitement, à la « classe objective ». Le résultat en est qu'une part très importante de l'activité politique fondée sur la notion de classe a pris la forme d'une activité politique fondée sur la notion de peuple. La chose sera encore plus évidente si l'on analyse attentivement les organisations dites « purement » ouvrières qui, très souvent, sont de fait et implicitement fondées sur l'idée de « peuple », même si elles utilisent une terminologie se référant exclusivement à la notion de classe et non à celle de peuple.

Depuis plus d'un siècle, la gauche mondiale se heurte à ce douloureux dilemme : les travailleurs du monde se sont souvent donnés des organisations structurées par l'idée de « peuple ». Mais ce dilemme est insoluble parce qu'il découle des contradictions du système. Il ne peut y avoir d'activité de classe *pour soi* totalement dissociée d'une activité politique fondée sur l'idée de peuple. On le voit dans ce qu'on appelle les mouvements de libération nationale, dans tous les mouvements sociaux dits nouveaux, dans les mouvements anti-bureaucratiques des pays socialistes.

Ne serait-il pas plus judicieux d'essayer de comprendre ce que véhicule la notion de peuple, qui n'est en aucun cas une réalité sociale stable et originaire, mais un produit historique, complexe et malléable, de l'économie-monde capitaliste, dans les termes duquel s'affrontent des forces antagonistes ? On ne peut jamais se débarrasser de la notion de peuple dans ce système, pas plus qu'on ne peut lui assigner un rôle simplement mineur. Inversement, on ne doit pas se laisser désorienter par les vertus que cette notion est censée avoir, sous peine d'être induit en erreur par la manière dont elle légitime le système existant. Ce qu'il faut analyser plus attentivement, ce sont les directions dans lesquelles la notion de peuple nous conduit, au fur et à mesure qu'elle devient plus décisive pour le système historique ; ces directions, au point de bifurcation du système, peuvent mener à diverses issues, dans le processus incertain de transition entre notre actuel système historique et celui ou ceux qui le remplaceront. (p. 104 à 116)

Chapitre 5 : La forme nation : histoire et idéologie (E.B.)

Chapitre 6 : Les structures du foyer domestique et la constitution de la force de travail dans l'économie-monde capitaliste (I.W.)

III Les classes : polarisation et surdétermination

Chapitre 7 : Le conflit de classes dans l'économie-monde capitaliste (I.W.)

Chapitre 8 : Marx et l'histoire : la polarisation (I.W.)

Chapitre 9 : La bourgeoisie : concept et réalité du 11° au 21° siècle (I.W.)

Chapitre 10 : De la lutte des classes à la lutte sans classes ? (E.B.)

IV Déplacements du conflit social ?

Chapitre 11 : Conflits sociaux en Afrique noire indépendante : réexamen des concepts de race et de « status-group » (I.W.)

Relation entre classe et « status group » (p. 260)

« Lorsque Marx utilise le concept de classe, il fait la distinction entre « classe en soi » et « classe pour soi ». Weber reprenait cette distinction lorsqu'il disait : « Ainsi donc chaque classe peut être porteuse de l'une quelconque des innombrables formes possibles d'action de classe, mais il n'en est pas nécessairement ainsi. En tout cas, une classe en soi ne constitue pas un groupe. »

Comment se fait-il que les classes ne soient pas toujours « pour soi » ? En fait comment se fait-il qu'elles soient si rarement « pour soi » ? Ou, en d'autres termes, comme s'explique le fait que la conscience du « status group » constitue une force politique si pénétrante et si puissante en Afrique et partout dans le monde, à l'heure actuelle et à travers toute l'histoire moderne ? Dire que c'est une fausse conscience fait logiquement que différer la question. Car on devrait alors se demander comment il se fait que la majorité des gens font montre, la plupart du temps, d'une fausse conscience.

« Peut-être pourrions-nous, alors, repenser la trinité wébérienne de classe, de « status-group » et de parti et ne plus considérer ceux-ci comme trois groupes différents qui se recourent, mais comme trois formes existentielles différentes d'une même réalité essentielle. Dans ce cas, la question ne porterait plus sur l'une des conditions considérées par Weber comme nécessaires pour que la stratification par statuts sociaux l'emporte sur la conscience de classe, mais bien sur les conditions nécessaires pour qu'une stratification sociale se constitue elle-même en classe, en « status group » ou en parti. Pour accepter cette conception, il ne serait pas nécessaire de soutenir que les frontières du groupe resteraient identiques quelle que soit la forme que celui-ci ait adoptée - bien au contraire, sinon il n'y aurait aucune raison de lui donner des appellations différentes -, mais bien d'affirmer qu'il existe, dans toutes structures sociales et à n'importe quel moment, un ensemble limité de groupes qui sont, soit en relation, soit en conflit les uns avec les autres.

Une autre approche, suggérée par Rodolfo Stavenhagen, est de considérer les « status-group » comme des « fossiles » de classes sociales : « Les stratifications, (c'est-à-dire les hiérarchies des mouvements sociaux) représentent généralement ce que nous pourrions appeler des fixations sociales – fréquemment même des fixations juridiques – et dans tous les cas des fixations mentales – de certains rapports de production représentés par les rapports de classes. Dans des fixations sociales interviennent d'autres facteurs secondaires et accessoires (comme religieux, ethniques) qui renforcent la stratification et qui ont en même temps pour fonction sociologique de la libérer de ses liens avec la base économique ; en d'autres termes de la maintenir en vigueur bien que sa base économique se soit modifiée. Par conséquent, les stratifications peuvent être aussi considérées en tant que justifications ou rationalisations de la

superstructure sociale, c'est-à-dire en tant qu'idéologies. Comme tous les phénomènes de superstructure sociale, la stratification acquiert une inertie propre qui la maintient, bien que les conditions qui en furent à l'origine aient changé. A mesure que les relations entre les classes se modifient, les stratifications se transforment en « fossiles » des rapports de classes sur lesquels ils se sont basés à l'origine... D'ailleurs, il semble que les deux types de groupements (classe dominante ou strate supérieure) puissent coexister pendant un certain temps et s'enchevêtrer dans la structure sociale selon les circonstances historiques particulières. Mais tôt ou tard un nouveau système de stratification se développe qui correspond mieux à la structure de classes existante. »

Dans une analyse ultérieure, Stavenhagen, utilisant des éléments d'information recueillis en Amérique centrale, découvre comment, dans une situation coloniale, deux « status groups » de basse caste (dans ce cas les indios et les ladinos) ont pu émerger, s'incruster et survivre aux différentes pressions dues à ce qu'on pourrait appeler la clarification des classes. Il démontre que deux formes de dépendances, une coloniale (basée sur la discrimination ethnique et la subordination politique) et une forme de classe (basée sur les relations de travail) ont crû côte à côte et ont reflété un système parallèle de rangs. Après l'indépendance, et en dépit du développement économique, la dichotomie entre les indios et les ladinos, « profondément enracinée dans les valeurs des membres de la société », demeura comme « une force essentiellement conservatrice » dans la structure sociale. « En reflétant une situation du passé... [cette dichotomie] agit comme un frein sur le développement des nouveaux rapports de classes. »

Dans cette version, la stratification actuelle est encore un fossile du passé mais elle n'est pas simplement un fossile des relations de classes en soi.

Une autre approche consisterait à concevoir les classes et les affiliations au « status group » comme des options offertes aux divers membres de la société. C'est l'approche qu'a utilisé Peter Carstens. Dans deux rapports, l'un de Carstens et l'autre d'Allen, il y a concordance pour affirmer que les Africains qui travaillent la terre dans les régions rurales devraient être considérés comme des « paysans » qui font partie de la « classe ouvrière », c'est-à-dire des personnes qui vendent leur force de travail, même si ces personnes sont techniquement des fermiers indépendants, cultivant des produits d'exportation. Mais tandis qu'Allen se soucie surtout de mettre l'accent sur le type d'alternance obligatoire entre la vie de producteur de produits d'exportation et la vie de manœuvre, Carstens se consacre davantage à l'étude de l'appareil des « status groups » dans l'organisation de la classe paysanne, c'est-à-dire ce qu'il appelle le système de statuts paysans.

Carstens commence par affirmer que « le maintien ou la renaissance de loyautés tribales ténues sont des moyens dont les gens disposent pour établir leur prestige ou conquérir l'estime. » Il nous rappelle que ce « sont les mêmes institutions, qui réalisèrent la force de travail cachée qui produisit une classe paysanne, qui créèrent aussi les systèmes de statuts sociaux paysans. Par exemple, [...] le moyen le plus sûr de forcer la reconnaissance, le prestige et l'estime des classes dirigeantes, tout autant que des paysans locaux, est de participer aux institutions d'éducation et de religion imposées par l'extérieur. » Il s'en suit, dès lors, que « ce n'est qu'en jouant de leurs systèmes internes de statuts qu'ils sont à même d'accéder à d'autres systèmes de statuts, c'est-à-dire à ceux des classes plus élevées. L'utilisation des statuts est, dès lors, considérée comme la meilleure stratégie pour franchir les frontières de classes. »

La puissance de la stratification par « status group » peut être considérée de ce point de vue. L'honneur social n'est pas un mécanisme uniquement destiné à maintenir, pour les parvenus de jadis, leurs avantages sur le marché contemporain, c'est-à-dire la force rétrograde décrite par Weber ; c'est aussi le mécanisme grâce auquel les arrivistes atteignent leurs fins au sein du système (d'où la corrélation entre la haute conscience ethnique et l'éducation, sur laquelle Colson attirait l'attention). En raison de l'appui de deux groupes aussi importants, il est aisé de comprendre la primauté idéologique du « status group ». Il faut une conjoncture exceptionnelle pour parvenir à percer cette combinaison d'éléments intéressés à maintenir ce voile (ou cette réalité – il n'y a là aucune différence).

Weber avait donc tort. Ce n'est pas lors des changements technologiques ou des transformations sociales que la conscience de classe apparaît à l'avant-plan. Toute l'histoire moderne le dément. La conscience de classe ne se manifeste que lors d'une circonstance bien plus rare, lors d'une situation « révolutionnaire » dont la conscience de classe est à la fois l'expression idéologique et le pilier idéologique. Dans ce sens, la conception intuitive de Marx était juste. »

Chapitre 12 : Le « racisme de classe » (E.B.)

Chapitre 13 : Racisme et crise (E.B.)

Postface (I.W.)

Universalisme et particularisme

Première divergence avec Balibar :

« Tout en prenant ses distances à l'égard de certaines critiques que d'autres ont faites de mes analyses, il [Balibar] me taxe quand même d'un penchant « économiste ». Il voudrait donner plus d'importance, dit-il, au fait que les confusions universalistes-particularistes de l'économie-monde capitaliste proviennent d'une idéologie dominante qui serait adoptée par les dominés eux-mêmes. C'est cette intériorisation des ambiguïtés, cette socialisation des masses dans cette mentalité, qui serait un élément clé de l'engrenage dans lequel nous nous trouvons. Jusqu'à un certain point, il a tout à fait raison. Comment en effet le nier ? Qui dit formation sociale ou société ou système historique, dit nécessairement une structure qui tient par l'adhésion de ses membres et non pas seulement par la force. Et pourtant, même si, pour la plupart, nous sommes fidèles aux croyances constitutives de nos systèmes historiques, il existe toujours des cyniques, des sceptiques et des révoltés. Évidemment, Balibar en est d'accord. Je crois pourtant utile de faire à cet égard une distinction qui passe tendanciellement entre les « cadres » et la grande majorité. Leurs relations vis-à-vis des constructions idéologiques du système ne sont pas les mêmes.

Je maintiens que l'universalisme est avant tout une croyance faite pour cimenter les rangs des cadres. Ce n'est pas uniquement une question d'efficacité technique. C'est aussi un moyen de contenir les éléments de racisme et de sexisme que ces mêmes cadres trouvent tellement utiles pour le fonctionnement du système, de crainte qu'ils n'aillent trop loin. Dans ce sens, l'universalisme sert de frein à des nihilistes (comme les nazis) qui pourraient détruire le système de l'intérieur. Bien sûr, il y aura toujours d'autres cadres, les cadres de réserve, pour ainsi dire, qui sont prêts à lever le drapeau de la contestation en prêchant les divers particularismes. Mais, en général, l'universalisme, comme l'idéologie convient mieux que son contraire à la protection de leurs intérêts à long terme.

Je ne dis pas que pour les multiples classes laborieuses ce soit l'inverse qui soit vrai. Néanmoins, il me semble qu'elles penchent plutôt dans l'autre direction. En prônant les particularismes - qu'ils soient de classe, de nation ou de race -, elles obéissent souvent à un instinct de protection contre les ravages d'un universalisme nécessairement hypocrite dans un système fondé sur l'inégalité permanente et la polarisation matérielle et sociale.

Ce qui m'amène à une deuxième nuance. Étienne Balibar dit qu'il ne pourrait vraiment pas admettre l'existence d'une bourgeoisie mondiale, sauf peut-être comme tendance à longue échéance. Il m'accuse donc de négliger les spécificités dans un modèle un peu trop globalisant. Je suis tenté de répondre qu'une bourgeoisie ne peut précisément être que mondiale. Le fait même d'être bourgeois empêche d'être fidèle à une communauté quelconque, de faire des offrandes à tout autre dieu que Mammon.

Bien sûr, j'exagère, mais pas tellement. Bien sûr les bourgeois sont nationalistes, voire patriotes. Bien sûr, ils profitent de toutes les ethnicités. Mais... c'est plutôt quand le vent est bon qu'ils sont nationalistes. N'oublions pas ces bons bourgeois d'Amsterdam qui, pendant qu'ils

menaient la lutte pour l'indépendance contre les Espagnols au XVII^e siècle, leur vendaient des armes. N'oublions pas comment les grands, vraiment grands capitalistes n'ont jamais hésité à faire sortir leurs capitaux de leur pays en perte de vitesse. C'est peut-être parce que les petits gars ont moins de possibilité de manœuvre qu'ils se montrent attachés aux « leurs », mais le fait reste réel. C'est dire que la nation, la race et, oui, la classe elle-même restent des refuges pour les opprimés dans cette économie-monde capitaliste, ce qui forme la base de leur popularité comme concept. Cela explique aussi, je pense, comment il se fait que les classes laborieuses effectuent des sauts tellement rapides entre ces « particularismes » à première vue incompatibles. Quand un refuge se montre momentanément inefficace, on en cherche vite un autre.

J'en arrive donc à une troisième critique : j'ignorerais l'effet de société en me laissant trop séduire par l'effet de la division du travail. Je me déclare non coupable de ce vice. L'argument essentiel pour moi est le suivant : la division du travail, au sein d'une économie-monde capitaliste, constitue une sorte de contrainte externe, créant les limites des possibilités de survivance. L'effet de société, ce sont les efforts des gens, et surtout des petites gens, pour rompre cette contrainte, pour se permettre le luxe de poursuivre d'autres objectifs que l'accumulation illimitée du capital.

Ils arrivent parfois, même souvent, à freiner les excès inhérents à cette quête d'accumulation. Ils ne sont jamais encore parvenus à rompre le système et donc à se dégager de la soumission à ses contraintes. C'est là toute l'histoire, elle aussi ambiguë, des mouvements anti-systémiques. Balibar a peut-être raison de penser que je suis trop optimiste quant aux possibilités de créer un rassemblement « trans-zonal » de ces mouvements. Mon optimisme est un optimisme prudent, en tout cas.

Je constate finalement que toutes ces réserves reviennent au même. Je pense qu'il me trouve un tout petit peu « déterministe » dans mes formulations. Il faut donc que je précise ma position à cet égard. Le débat millénaire dans la philosophie (au moins la philosophie occidentale) entre le déterminisme et le libre arbitre me semble illustrer les multiplicités de temporalités sociales chères à Fernand Braudel.

Quand un système historique fonctionne normalement – quelque soit le système, et donc y compris l'économie-monde capitaliste -, il me semble, presque par définition, ce qu'on appelle sur le déterminé l'emporte et de loin. Système veut précisément dire que des contraintes sont imposées. Si ces contraintes n'étaient pas réelles, ce ne serait pas un système et il se désagrègerait bien vite. Mais tout système historique s'épuise finalement par la logique de ses contradictions. Il entre alors dans une « crise », une « période de transition », ce qui permet ce que Prigogine décrit une « bifurcation », c'est-à-dire qu'on arrive à une situation chancelante où une légère bousculade pourrait amener à un très grand dérapage. En d'autres termes, on pourrait dire que le libre arbitre l'emporte. C'est précisément pour cela qu'il est presque impossible de prévoir les transformations éventuelles.

Quand donc nous analysons le rôle des classes, des nations, des races au sein d'une économie-monde capitaliste, en considérant d'ailleurs le rôle des concepts autant que celui des réalités, nous parlons délibérément des ambiguïtés qui y sont intrinsèques, ce qui veut dire structurelles. Évidemment, il existe toutes sortes de résistances. Mais il faut d'abord souligner les mécanismes, les contraintes, les limites. De l'autre côté, viendra le moment de la « fin du système », de ce long moment dans lequel, à mon avis, nous nous trouvons déjà, et alors il faut réfléchir sur les sauts possibles, les utopies devenues au moins concevables.

C'est à ce moment là qu'il me semble utile de se souvenir que l'universalisme et le racisme/sexisme ne forment pas une thèse et une antithèse dont il faudrait attendre la synthèse, mais plutôt un réseau conjoint de réflexes de domination et de libération que l'histoire nous appelle à dépasser. C'est dans cet esprit là, je crois, qu'il nous faut sans cesse nous remettre à cette vieille tâche de comprendre nos propres ambiguïtés, nous qui sommes après tout parti prenante de notre propre système historique. » (p. 304 à 308)