

Pap Ndiaye tire à blanc

Par Sadri Khiari

Pap Ndiaye est connu en France comme un intellectuel noir engagé, attaché à réintégrer la « question raciale » dans le débat public. Contre la rhétorique républicaine – de droite comme de gauche – qui l’occulte, il n’hésiterait pas ainsi à formuler des analyses considérées comme hérétiques. Pour peu, cependant, qu’on examine de près son livre, « La Condition noire »¹, récemment réédité en poche, on s’aperçoit – tristement – qu’il n’en est rien. Chaque fois que Pap Ndiaye énonce une idée qui pourrait faire mouche, il s’empresse de désamorcer son arme ou de noyer son propos dans un flot de digressions et de commentaires consensuels qui lui font perdre tout impact : en somme, face à une opinion française, médiatique et intellectuelle, qui adore qu’on lui fasse un peu peur, Pap Ndiaye tire à blanc.

L’imaginaire qui marche sur l’eau

De prime abord, le livre de Ndiaye peut sembler audacieux. Il conteste, en effet, un dogme persistant au sein d’une gauche française, incapable de penser la « question sociale » dans la complexité de ses médiations et non en termes strictement socio-économiques – dans lesquels se résout, pour un certain marxisme borné, la lutte des classes. « *Au-delà des Noirs de France*, écrit-il ainsi, *je propose une approche consistant à élargir l’analyse sociale pour y incorporer les inégalités fondées sur la « race » - entendue au sens de catégorie socialement construite -, bref à considérer que la « question sociale » ne se dissout pas dans les rapports de classe mais qu’elle doit incorporer, sans hiérarchie prédéterminée, d’autres rapports sociaux, en particulier ceux fondés sur des hiérarchies raciales*²».

Si la gauche intégrait la question raciale dans sa lecture des conflictualités qui organisent la société, ce serait assurément un progrès notable. Pour avoir une chance de lui faire entendre raison, il n’y a que deux manières de faire. La première, sans doute un peu brutal, consiste à la bousculer vigoureusement pour lui imposer une réflexion sur elle-même et sur ses limites. La seconde consiste à lui assurer que la notion de race est parfaitement gauchocompatible, qu’elle n’affecte pas son mode de pensée habituelle, s’intègre gentiment aux catégories traditionnellement en usage à gauche ou, mieux, contribue à l’enrichir, comme le couscous a enrichi les coutumes alimentaires françaises. Comme la politique dont elle est l’expression dans le champ intellectuel, cette façon de faire, nous l’appellerons, une « démarche intégrationniste ». C’est celle qu’a choisie d’adopter Pap Ndiaye. Ainsi, pour commencer par là, ne rate-t-il aucune occasion de réaffirmer la nécessité de prendre en compte la fameuse « articulation » classes/genres/races. L’« articulation », c’est en effet le passeport de la race.

¹ Pap Ndiaye, *La Condition noire, essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris, 2008. Je précise, à toutes fins utiles, que je ne commente, dans l’article qui suit, que les analyses proposées dans cet ouvrage ; je ne tiens pas compte des travaux ultérieurs de son auteur.

² Ibidem, p.23

Si vous voulez avoir une chance de convaincre la gauche qu'il y a une question raciale, alors il vous faudra passer par la case « articulation ». Il deviendra clair aux yeux de tous que vous êtes bien de gauche, que, contrairement à vos congénères, vous n'êtes ni sexistes ni homophobes, et, bien évidemment, que la « race », dont vous parlez, n'ira pas bien loin, les pattes scellées au sol par la « classe » et le « genre ». Et, de fait, force est de constater que la race que Ndiaye se propose d'accrocher aux wagons de la classe et du genre est une notion parfaitement inoffensive, sans contenu, sans identité théorique propre; j'ai failli dire « assimilée », tant elle est proche du Noir déraciné que Ndiaye propose à la République de déraciner. J'y reviendrais plus loin. Quant à l'« articulation » classes/genres/races, si sa simple évocation fera certainement plaisir à des lecteurs de gauche ; elle est pourtant réduite à bien peu de choses : les négriers s'en sont mis plein les poches sinon ils auraient trouvé un autre job et les Noirs vivent, plus souvent que les Blancs, dans des conditions économiques difficiles. « *Toute réflexion historique sur les couleurs de peau, assure-t-il, se mêle inextricablement à une analyse des rapports de domination et des modes de production*³ ». Cette analyse cependant on ne la trouvera pas dans son ouvrage.

La race, affirme justement Ndiaye, n'est pas un fait biologique ; elle est une « *catégorie socialement construite* ». Est-elle pour autant *sociale* ? La relation raciale est-elle socialement structurante ? Est-elle constitutive du lien social contemporain et des logiques qui l'animent. Forme-t-elle une modalité à travers laquelle s'organise le corps social, dans ses multiples dimensions institutionnelle, politique, économique, culturelle ? S'incarne-t-elle dans la structure hiérarchique, les interactions et les conflits entre groupes humains, délimités par des statuts raciaux que ne dit pas nécessairement la loi ? Se manifeste-t-elle seulement par des discriminations ou, plus encore, par ce que Carmichael et Hamilton ont appelé le « racisme institutionnel », autrement dit la reproduction de l'inégalité raciale par la logique sociale caractéristique du système racial ?⁴ L'« articulation classes/genres/races », à travers laquelle Ndiaye propose de lire la société, laisse penser que sa réponse à l'ensemble des questions qui précédent est positive. Pour être « articulées », ces notions doivent recouvrir des réalités d'un ordre similaire, qui font sens les unes par rapport aux autres. De même qu'on ne compare que le comparable, on articule que l'articulable. La race est-elle, pour Ndiaye, une réalité analogue à la classe ? Au genre ? Rien n'est moins sûr. Parfois, il semble que ce soit le cas. Le plus souvent, non. Ou, comme on le verra, lorsque Ndiaye perçoit que les éléments d'analyse qu'il expose pourraient donner de la matérialité sociale aux races, et donc introduire de la conflictualité dans les relations interraciales, il s'empresse aussitôt de suivre un sentier moins risqué.

³ Ibid., p.76

⁴ Voir Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton, *Le Black Power*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, oct. 2009. A moins d'un moment de distraction, nulle part je n'ai rencontré la notion de « racisme institutionnel » dans le livre de Ndiaye. Elle est pourtant décisive quoi qu'en pense Michel Wievorka qui lui reproche de laisser « entendre que le racisme relève de mécanismes fonctionnant sans acteurs sociaux » (*Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte, 1998, p.31). Carmichael et Hamilton diraient, à la fois, qu'il n'y a pas de racisme individuel et feraient « porter sur tous la responsabilité » (p.30) du racisme. Ce qui est une interprétation abusive. La notion de « racisme institutionnel » souligne par contre avec raison l'existence d'« acteurs sociaux » abstraits-concrets, c'est-à-dire de logiques (racialisantes, dans ce cas) produites par le corps social dans son mouvement d'ensemble et la multitude des interactions entre individus. Wievorka formule une seconde critique : « Dans ses applications concrètes, la notion de racisme institutionnel réifie les « races » dans le cadre d'une représentation superficielle de la société réduite à la domination des Blancs sur les Noirs. » (p.31) C'est sans doute ce qui explique que Ndiaye s'abstient de l'employer.

Pragmatique, il s'attache d'abord à souligner l'« utilité » de la notion de race. « *Outil de mesure des discriminations*⁵ », elle serait également « *utile pour la réflexion et l'action sur les discriminations raciales* » et « *utile* » pour « *la réflexion sur les processus de constitution des groupes raciaux, autrement dit sur la représentation racialisée des sociétés d'hier et d'aujourd'hui.* » Il y aurait donc bien des « *groupes raciaux* » qu'il appelle « *race* » avec des guillemets « *pour différencier son usage catégoriel de son usage objectivant.*⁶ » Admettons, pour l'instant, que par « *usage objectivant* », il entende biologisation. Il n'en demeure pas moins que son insistance à souligner le caractère exclusivement « *catégoriel* »⁷ de la notion de race est problématique. D'autant plus problématique qu'il suggère également que n'étant pas « *un produit de la nature* », les races ne sont pas non plus « *pure mystification* » : elles existent « *minimalement*⁸ » (!), elles « *existent dans les imaginaires.*⁹ » Il faut donc nous demander en quoi consiste l'existence imaginaire.

« *Etre noir, affirme-t-il un peu plus loin, n'est ni une essence, ni une culture, mais le produit d'un rapport social : il y a des Noirs parce qu'on les considère comme tels.*¹⁰ » S'il s'agissait, ici, de dire qu'appréhender les êtres humains en fonction de leurs couleurs est une caractéristique majeure des rapports sociaux contemporains, c'est-à-dire du lien social et des hiérarchies de groupes qui le soutient, nous aurions pu nous en contenter. Ce n'est cependant pas exactement ce qu'il énonce. Par « *produit d'un rapport social* », il entend uniquement comme effet du regard de l'Autre : être noir, c'est être « *considéré* » comme tel (et subir des discriminations)¹¹. Ce rapport social serait donc de l'ordre des seules représentations, celles-ci suscitant ensuite des discriminations. C'est ce qu'il appelle « *exister dans l'imaginaire* ».

L'imaginaire à tout faire

La « *race* », note-t-il à l'appui de sa thèse, « *est une catégorie valide d'analyse sociale, à l'instar d'autres catégories sociales comme la « nation » ou le « genre », notions tout aussi imaginaires (...) au sens où elles sont historiquement et politiquement construites et sustentées par des relations de pouvoir qui ont changé dans le temps. Les « races » n'existent*

⁵ Ndiaye, op. cit., p.36

⁶ Ibidem. En ce qui me concerne, malgré les acceptions biologisantes de la race, j'emploierais le terme sans lui ajouter de guillemets. J'en fais donc effectivement un « *usage objectivant* » en tant que réalité sociale. Je lui conserverais par contre les guillemets chaque fois qu'il s'agira d'une citation de Ndiaye.

⁷ Dans le même sens, il propose également d'employer les expressions « *question raciale* » et « *discrimination raciale* », en prenant soin d'utiliser « *l'adjectif et donc la catégorie.* »(!!!) (Ibid., p.36)

⁸ Ibid., p.31

⁹ Ibid., p.33

¹⁰ Ibid., p.71.

¹¹ Alors que l'on attendait d'autres développements sur la question, son propos bifurque soudainement : « *Mais il existe, au sein de cette catégorie historiquement construite, des sous-groupes caractérisés par des peaux plus ou moins foncées et qui ont pu faire l'objet de traitements différenciés* »(ibid.). Pourquoi traiter cette problématique à ce moment précis de son exposé ? Tout simplement pour relativiser l'ampleur du fossé racial : « *Une réflexion sur le collorisme, ajoute-t-il en effet, permet alors de nuancer l'opposition « noir »/ « blanc ».* »(ibid.) Une remarque que j'imagine d'autant plus séduisantes aux yeux des Blancs, que Ndiaye propose alors un long commentaire sur les différenciations raciales et les inégalités sociales qui clivent les populations noires, elles-mêmes ! Le lecteur blanc saura ainsi que Ndiaye n'essentialise ni les Blancs ni les Noirs, qu'il est conscient que la hiérarchie raciale n'est pas une polarisation entre Blancs et Noirs mais une architecture complexe où tout le monde opprime tout le monde, un continuum de couleurs hiérarchisées, où tendent à se diluer les responsabilités fondamentales. A moins qu'il ne s'agisse d'une simple erreur d'aiguillage dans la rédaction du livre...

*pas en elles-mêmes, mais en tant que catégories imaginaires historiquement construites.*¹²» Cette analogie pourrait être fructueuse si Ndiaye n'identifiait pas, comme il semble le faire, les catégories construites par la sociologie, l'imaginaire sociologique, et les catégories construites dans l'espace même des relations de pouvoirs, l'imaginaire sociale, même si, évidemment, celles-ci ne sont pas sans rapports avec celles-là. La « nation », pour être « imaginée », comme on le répète à tout bout de champ depuis le bouquin d'Anderson¹³, ou encore le « genre », n'est pas seulement une « *catégorie valide d'analyse sociale* ». Parler de nation « imaginée » ne signifie aucunement qu'« *elle n'existe pas en elle-même* », comme Ndiaye le souligne à propos des races, tout en leur concédant – provisoirement – une certaine matérialité sociale en affirmant qu'elles sont « *sous-tendues par des relations de pouvoir* ». Il aurait été plus judicieux d'ailleurs de dire qu'elles *participent* des relations de pouvoir, des dispositifs et des institutions dans lesquels prennent corps ces dernières. La nation n'est généralement pas ce qu'on prétend qu'elle est, mais elle est. Elle s' imagine – dans l'histoire et les conflits – en même temps qu'elle se réalise comme réalité sociale bien vivante (bien que souvent meurtrière...). Les nations et les genres, mais aussi les Etats, le Capital, les classes, etc., sont ainsi tout aussi imaginés que réels. Il en est de même des races. Le pouvoir est un concept, mais la matraque qui le manifeste fait mal. La race, mon frère, c'est pareil...

Cependant, pourrait-on objecter, Ndiaye n'écrit-il pas que « *l'identité racialisée imposée (...) fabrique (...) un groupe de personnes unies par leur condition prescrite, et la conscience de cette condition* » ? Oui, assurément, et ce « *groupe de personnes* », il pourrait y reconnaître une race sociale, bien réelle, un « *objet* » social concret, susceptible de s'insurger contre un autre « *objet* » social qui l'opprime. Il s'abstient de le faire, préférant se réfugier dans une équation, elle, imaginaire : la race « *existe* » mais elle « *existe dans l'imaginaire* », et donc « *elle n'existe pas en elle-même* »¹⁴ ! De crainte que, malgré toutes ses précautions, on ne lui reproche encore d'« *objectiver* » la race, il prend soin, en outre, de souligner la nécessité de « *distinguer l'objet de la notion* », car, précise-t-il, si « *en tant qu'objet, la « race » n'a aucun sens ; en tant que notion pour rendre compte d'expériences sociales, elle est utile*¹⁵. » On comprend ainsi que, lorsqu'il propose de lui assigner des guillemets pour échapper à son « *usage objectivant* », il ne fait pas seulement référence, comme on l'a supposé plus haut, à un éventuel usage biologisant mais également à son usage en tant que réel social, parfaitement tangible. Et c'est bien cette notion concrète de race que rejette vigoureusement l'idéologie française et non pas la « *race imaginaire* », telle qu'elle se dit couramment dans l'usage habituel du mot « *racisme* ».

La fabrication de la race et la question coloniale

Il y a une autre chose qu'abhorre l'idéologie française hégémonique. C'est de voir afficher la « *colonialité* » de la République. Depuis la conquête des indépendances politiques au tournant des années 1960, le dossier est clos. Evoquer une continuité coloniale sous de nouvelles

¹² Ibid., p.33

¹³ Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 2002.

¹⁴ Il serait intéressant de savoir si Ndiaye s'aviserait à employer des formulations similaires pour rendre compte des catégories de classe et de genre auxquels il propose d'articuler la race...

¹⁵ Ibid., p.33

formes, est incongru ou relève de l'anachronisme, au pire une supercherie. Le racisme contemporain à l'encontre des Noirs et des Arabes n'a aucun rapport avec le colonialisme mais se rapporte à cette haine universelle de l'Autre, alimentée par certains pervers politiques mais qu'il serait possible de réduire par une éducation à la tolérance et par quelques sanctions, voire en boostant la promotion sociale de certains Noirs et Arabes, histoire que l'Autre comprenne bien que tous ne sont pas des imbéciles. A la limite, on concédera que la circulation d'images coloniales, comme le fameux « Ya bon Banania », ne favorisent pas l'apprentissage à la tolérance. En un mot, il faut juste décrasser les imaginaires.

Ndiaye parle beaucoup de l'esclavage et du colonialisme. C'est vrai. Se risque-t-il, cependant, à contester vraiment la mythologie républicaine ? A une première lecture, on pourrait s'y tromper. En se montrant plus attentif, cependant, on s'aperçoit vite que, malgré quelques passages ambigus, il n'établit jamais de lien structurel entre la période actuelle et l'esclavage/colonisation. Plus : il ne cache pas sa défiance vis-à-vis d'une telle approche.

Le lien entre colonialisme et racisme contemporain lui paraît être, en effet, un raccourci regrettable produit par... les militants, ignorants que les évidences sont souvent trompeuses. Dans le cadre des luttes menées en France pour la mémoire de l'esclavage et contre les discriminations, « *des liens d'évidence, regrette-t-il, se sont construits entre des situations de domination passées et présentes* ». Une illusion d'optique aurait conduit ces militants à la conclusion « *outrageusement simpliste* » que « *les discriminations raciales contemporaines sont dues à l'ancien ordre colonial esclavagiste* ».

Les « Indigènes de la république », un mouvement dont je suis membre, auraient commis la même bourde. Ndiaye, qui semble méconnaître les productions de ce mouvement, se contente de tirer des déductions, caricaturales et fausses, de la simple appellation d'Indigènes de la République, forgée par des militants issus des anciennes colonies pour dire en un mot la « colonialité » persistante de l'Etat français et certainement pas pour stipuler une reproduction à l'identique du colonialisme depuis cinq siècles. Cette appellation, note-t-il ainsi, « *peut difficilement servir de point d'appui robuste à la description des situations sociales contemporaines, puisqu'il tend à assimiler le présent au passé et trivialise le fait colonial, qui devient ainsi une simple référence métaphorique. Si les situations sociales contemporaines des personnes affiliées au continent africain sont évidemment caractérisées par l'expérience discriminatoire, elles n'équivalent pourtant pas (heureusement, pourrait-on ajouter) à l'indigénat, qui avait des caractéristiques politiques et juridiques bien précises.*¹⁶ » La « critique » de Ndiaye se conclut par ces truismes : « *Il me semble intellectuellement et politiquement important de penser les problèmes contemporains dans leurs particularités relatives, ce qui ne signifie pas qu'ils n'entretiennent pas de filiation avec le passé colonial.*¹⁷ » On apprend ainsi que le présent est fils du passé ! Les Indigènes de la République ont maintes fois répondu à ce genre de « critiques »¹⁸ ; je n'y reviendrais pas. Il est plus

¹⁶ Ibid., p.362

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Je ne résiste pas, toutefois, à proposer une petite parodie de la critique de Ndiaye. Un social-démocrate, rallié au libéralisme, répondrait de même à un marxiste qui parle encore de prolétariat et de capitalisme : « le terme de prolétariat peut

important, ici, d'en comprendre les présupposés théoriques, c'est-à-dire à partir de quelles considérations Pap Ndiaye réfute la thèse du continuum colonial-racial.

La notion moderne de race, explique-t-il, a été « *inventée, pour justifier des rapports de domination coloniale, en particulier l'esclavage*¹⁹ » et « *parce qu'elles étaient utiles au développement et au maintien de structures de pouvoir, y compris symbolique, et de systèmes socio-économiques généralement fondés sur l'exploitation de la force de travail.*²⁰ » Jusqu'à la fin du XV^e siècle, ajoute-t-il, l'esclavage n'était nullement réduit aux Noirs et ne s'accompagnait pas d'une idéologie raciale. Ce n'est qu'avec le développement de l'esclavagisme moderne, adossé au capital européen, et dès lors que la traite négrière est devenue transatlantique, qu'ont été jetées les bases de « *la « racialisation » du monde, c'est-à-dire l'émergence d'un ordre social fondé sur une hiérarchie raciale*²¹. » A l'encontre d'une opinion majoritaire, il n'hésite pas à affirmer que « *la distinction raciale n'est pas une survivance prémoderne attendant d'être balayée par la modernité, l'éducation. Elle est au contraire constitutive de la rationalité moderne et de ses régimes de classification et de régulation* »²² ; elle est, complète-t-il plus loin, *constitutive des Lumières*²³. Les rapports sociaux de races semblent donc être appréhendés, ici, comme mode de structuration fondamental de la modernité européenne. A aucun moment, cependant, Ndiaye n'explique clairement ce qui différencie, selon lui, la notion de race, appliquée à l'époque esclavagiste, et cette même notion, prononcée à voix basse – « *minimalement* –, aujourd'hui. Il reste, sur ce point, prudemment allusif.

Essayons d'en savoir plus et examinons scrupuleusement son texte. Cette phrase, par exemple : « *La race noire est clairement la race de l'esclavage à la fin du XVIII^e siècle, assimilant le « nègre » à l'« esclave ».*²⁴ » Ici, la « *race noire* » n'apparaît pas comme une race « *minimale* ». Ce qui lui donne une épaisseur sociale, c'est de se confondre au statut d'esclave et donc de prendre forme dans le cadre de la division du travail. Mais qu'en est-il dès lors que le « *nègre* » n'est plus esclave ? Je ne crois pas déformer la pensée de Ndiaye en affirmant que, pour lui, à partir de la fin du XVIII^e siècle, alors que l'abolition s'impose et que la traite reflue, la « *race noire* » commence sa métamorphose en race « *minimale* » et « *l'ordre*

difficilement servir de point d'appui robuste à la description des situations sociales contemporaines, puisqu'il tend à assimiler le présent au passé et trivialisait le fait capitaliste, qui devient ainsi une simple référence métaphorique. Si les situations sociales contemporaines des personnes affiliées à l'entreprise sont évidemment caractérisées par l'expérience d'une distribution non équitable des revenus du travail, elles n'équivalent pourtant pas (heureusement, pourrait-on ajouter) à la condition prolétarienne, qui avait des caractéristiques économiques et sociales bien précises. » Pour une réponse plus consistante, on pourra se reporter aux nombreux textes disponibles en ligne sur le site <http://www.indigenes-republique.fr/> ou à mes propres ouvrages sur le sujet : Sadri Khiari, *Pour une politique de la racaille. Immigrés, indigènes et jeunes de banlieue*, éditions Textuel, Paris, 2006, et *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, éditions La Fabrique, Paris, 2009.

¹⁹ Ibid., p.176

²⁰ Ibid., p.204 Regrettons au passage que Ndiaye ne souffle mot du génocide et de la réduction au travail forcé des Indiens d'Amérique.

²¹ Ibid., p.198

²² Ibid., p.196.

²³ « *On peut même considérer que le racisme, loin de n'être qu'une scorie du passé attendant d'être balayée par la modernité, était bien constitutif des Lumières.* »(Ibid., p.201)

²⁴ Ibid.

social fondé sur une hiérarchie raciale» à se déliter. Ndiaye n'a-t-il pas reconnu pourtant que cet ordre racial était « *constitutif* » de la modernité européenne ? Si. Mais, il entend ainsi que la distinction raciale a joué un rôle central lorsque s'est *constituée* cette modernité, et non qu'elle serait l'une des composantes de sa texture profonde. Et la colonisation, n'a-t-elle pas connu sa plus grande phase d'expansion au XIX^{ème} siècle ? Certes. Cependant, bien qu'il arrive à Ndiaye de parler d'un « *ordre colonial esclavagiste*²⁵ », le lien entre les deux phénomènes n'est pas clairement établi. Hormis quelques passages confus qui pourraient sans doute être interprétés différemment, esclavage et colonialisme tendent à se dissocier. Ce qui est normal, dira-t-on, puisque le colonialisme s'est effectivement poursuivi au-delà de la traite négrière et de l'esclavage, renouvelant ses formes d'oppression et d'exploitation. Mais ce n'est pas de cela dont il s'agit ici. Pap Ndiaye semble dissocier l'esclavage, comme producteur d'un ordre racial dont il ajoute qu'il est constitutif de la modernité européenne jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, et le colonialisme post-esclavagiste dont on ignore, à la lecture de son livre, sur quel type de relations sociales il repose exactement. Il évoque bien sûr les inégalités raciales qui se sont développées en dehors de l'esclavage noir, dans le cadre de la colonisation ; mais ces formes de racialisation ne sont dotées par lui d'aucunes significations propres. Elles sont juste mentionnées. On n'en saura pas plus concernant leur rapport à la modernité européenne. La théorie claudicante de Ndiaye laisse penser que l'« *ordre social fondé sur une hiérarchie raciale* » n'est pas le rapport social qui sous-tend le colonialisme dont la racialisation de l'esclavage des Noirs serait en quelque sorte la forme fondatrice, mais seulement un effet du système esclavagiste dans les premiers siècles de la modernité européenne. Autrement dit, sans être occulté – chose évidemment impossible à faire –, le racialisme post-esclavagiste apparaît secondaire ; il semble perdre en tous les cas son statut en tant que forme constitutive – au sens fort – du lien social colonial et celui-ci de la modernité européenne. On comprend déjà mieux pourquoi Ndiaye se refuse à donner un sens autre que « *minimal* » à la notion de race dans la société contemporaine : la notion d'« *ordre social fondé sur une hiérarchie raciale* », identifiée au moment esclavagiste de l'histoire coloniale, ne serait plus complètement pertinente au moment colonial post-esclavagiste, comment le serait-elle, aujourd'hui, alors que, pour Pap Ndiaye, le colonialisme lui-même appartient au passé ?

Faut-il en déduire que Ndiaye ne voit aucune relation entre le passé et le présent ? Non, il admet, là encore « *minimalement* », qu'ils ne sont pas sans rapports. Si les élucubrations excessives des militants ne sauraient emporter son adhésion, il ne peut cependant négliger un certain nombre de travaux de recherche, estampillés par l'Académie, comme ceux élaborés dans le cadre du « *projet postcolonial* » qui « *invite à réfléchir au maintien des structures de domination après la colonisation, en proposant de ne pas considérer comme rigides et indépassables les frontières de la décolonisation politique. Le lien entre les situations coloniales (esclavage, sujétion, travail forcé) et les situations contemporaines de domination et de discrimination est un lien problématique. La réflexion sur cette différence non indifférente entre situations passées et présentes est un enjeu intellectuel majeur des sciences*

²⁵ Ibid., p.362

sociales contemporaines.²⁶ » C'est un peu court, mais peu importe. Ce qui est intéressant dans ces paragraphes, ce n'est pas tant que Ndiaye reconnaît seulement avec des pincettes qu'il y a peut-être quelques rapports entre les « *structures de domination* » d'hier et celles d'aujourd'hui, c'est qu'il évoque, pour la première fois dans l'ouvrage le moment qui trace une « *frontière* » (« *rigides et indépassables* » ou pas, c'est encore à « *réfléchir* » !) entre le passé et le présent, en l'occurrence, la « *décolonisation politique* » ! En mettant de côté les imprécisions et les incohérences de son propos pour en suivre la ligne directrice, c'est bien là que, pour lui, tout s'est joué, le moment où tout a basculé. L'« *ordre social fondé sur une hiérarchie raciale* » aurait, sinon disparu, du moins périclité avec l'abolition de l'esclavage, la conquête des « *indépendances politiques* » par la plupart des anciennes colonies l'aurait finalement anéanti. Désormais, ne persisteraient des anciennes « *structures de domination* » que des représentations en retard sur l'évolution de la société et des déséquilibres sociaux que, sans doute, suffiraient à compenser la mal-traduite « *discrimination positive* » et l'émergence d'élites noires, susceptibles d'encourager leurs frères de couleur moins chanceux à se hisser plus haut dans l'échelle sociale²⁷. Il ne resterait plus de soubassement social à la notion de race sinon un imaginaire faisandé. Sa seule « *utilité* » se bornerait désormais à servir d'« *instrument de mesure* » statistique dont pourraient s'emparer sociologues, experts et bureaucrates pour mener à bien des actions positives. La race « *minimale* » de Ndiaye est là. Et, pour tout dire, elle n'a rien à y faire.

Qui dit action positive dit, en effet, ciblage de populations et qui dit ciblage de populations dit nécessairement construction d'un appareil statistique adéquat. Si l'on veut mener une action positive en faveur des Noirs, il faut donc que l'appareil statistique intègre la catégorie de Noirs, ce qui, on le sait, n'est actuellement pas possible en France. D'où l'effort de Ndiaye pour à la fois légitimer la catégorie de race, comme « *instrument de mesure* », face à une idéologie républicaine qui y est rétive²⁸, et en même temps la rendre totalement inoffensive. Dans les limites que lui trace Ndiaye, elle n'autorise cependant pas l'appréhension réelle des relations sociales qu'elle devrait mettre au jour, et sans laquelle un appareillage statistique quel qu'il soit et les catégories qu'il mobilise resteront toujours bancals. La catégorie de Noir, qu'il voudrait établir, risque fort, en vérité, de se construire autour de ces mêmes paramètres d'ordre biologique qu'il conteste. Conscient du problème, Ndiaye ne peut que signaler la difficulté inhérente à toute « *opération de catégorisation*²⁹ » sociale et par conséquent à la catégorisation raciale : « *Il est également vrai, écrit-il ainsi, que le groupe des Noirs est infiniment divers socialement et culturellement, et que ranger toutes les personnes à indice mélanique élevé dans la même catégorie d'analyse est une opération très problématique*.³⁰ » Une remarque qui pourrait sembler parfaitement justifiée à un taxinomiste. Pour qui aborde les races, comme produit de relations sociales, il ne s'agit pas de mesurer « *l'indice mélanique* », ni de définir la culture ou la place dans l'échelle socio-économiques de ses différentes composantes, pour cerner les contours de la race. C'est la logique sociale raciale, à

²⁶ Ibid., p.346

²⁷ Voir les derniers chapitres de *La condition noire* où Ndiaye propose ses solutions pour « *déracialiser* » la société française. Je précise que je ne suis pas opposé à toute forme d'action positive et de statistiques dites ethniques. Ça dépend.

²⁸ Ce qui explique probablement les quelques flèches que Ndiaye adresse à l'universalisme républicain.

²⁹ Ibid., p.29

³⁰ Ibid.

travers diverses médiations institutionnelles dont les individus, qui distribue racialement les personnes ou, dit autrement, les privilèges aux uns, l'opprobre aux autres. Il est symptomatique, ainsi, que Ndiaye évoque l'indice mélanique des Noirs alors qu'il ne parle évidemment pas de l'indice mélanique des Blancs. En vérité, il n'y a ni indice mélanique des Noirs, ni indice mélanique des Blancs ; il y a un indice mélanique des êtres humains, sans distinction. S'il est d'usage d'attribuer seulement aux Noirs une concentration plus ou moins élevée de mélanine, c'est justement un effet de la logique raciale qui peut s'incarner dans la loi, comme c'était le cas en Afrique du Sud, mais qui peut aussi s'exercer par d'autres biais.

Simple « *outil* », la « *race* » de Ndiaye finit par ressembler au fameux « *couteau sans lame auquel il manque le manche* ». D'où la difficulté à la nommer.

Comment nommer l'innommable ?

Si l'on adopte le point de vue de Ndiaye, les Noirs n'étant, en tant que noirs, qu'un artefact imaginaire, produit du regard de l'Autre, il conviendrait, comme pour la race, de n'en parler qu'affectés de guillemets (et, ajouterais-je, « *minimalement* »). J'ignore pourquoi il ne le fait pas, mais peu importe. Il emploie par contre l'expression « *race noire* » quand il évoque l'esclavagisme de type américain. Il a recours également, on l'a vu plus haut, à d'autres formulations telles que « *groupes raciaux* », « *groupes racialisés* » ou, plus sommairement, « *groupe des Noirs* ». On pourrait admettre que l'instabilité du vocabulaire procède d'un souci d'ordre littéraire d'éviter les répétitions. Ce n'est probablement pas sa seule raison. Ayant vidé de tout contenu la notion de race, tout en prétendant en défendre la « *légitimité* », Pap Ndiaye ne peut nommer la race. Par crainte de donner incidemment à ces termes une signification sociale inopportune, il ne peut parler de « *race noire* », quand il évoque la période contemporaine, et encore moins de « *race blanche* ». Même pas avec des guillemets³¹. Il ne lui reste plus qu'à trouver d'autres mots. Des mots plus délicats. Des mots qui n'incommodent pas trop les Blancs. Des mots, donc, qui ont l'immense avantage de masquer le fait racial. Ne me demandez pas pourquoi tant de contorsions, pourquoi parler de races pour, après, se dédire sans le reconnaître. Je n'en sais rien. De par ma propre expérience en tant qu'indigène j'imagine qu'il s'agit là d'une forme de résistance paradoxale dont nous sommes coutumiers, pour sortir de notre condition quand toutes les portes semblent fermées. En gros, ce que Michael Jackson a tenté de faire avec son corps, Ndiaye essaye de le faire avec la notion de race...

Revenons à notre propos. Le terme de race pour désigner la réalité collective noire et sa condition étant, de fait, invalidée par ses propres soins, Ndiaye rejette également la notion de « *peuple* » qui impliquerait, suggère-t-il, une « *épaisseur* » culturelle propre que n'auraient pas les Noirs, lui préférant la notion de « *communauté noire* » qu'il rejette aussitôt parce qu'elle aurait « *l'inconvénient d'une forte connotation américaine*³² », c'est-à-dire, pour dire

³¹ Sauf, quand il cite la « *race blanche* » des raciologues du XIX^{ème} siècle. Il parle de Blancs, par contre, rarement mais dans quelques phrases très justes où il souligne qu'« *être blanc* » en France est un privilège « *puisque le Blanc est pensé comme une référence universelle.* »(p.220)

³² Ibid., p.55

les choses comme elles sont, de bousculer par trop la tradition républicaine française. Il opte, par conséquent, pour la notion de « *minorité* », laquelle, selon lui, « *sert à la fois à décrire des situations sociales (ce que font les universitaires) et d'instrument de politique publique.*³³ » Si l'on suit cette première définition, la notion de « *minorité* » aurait ainsi le mérite d'être une pure catégorie destinée à figurer dans les rapports d'experts et les nomenclatures établies par les différentes espèces de bureaucrates. « *Une minorité, précise encore Ndiaye, est un groupe de personnes qui font l'objet de traitements discriminatoires, en raison de leur sexe, ou de leur origine réelle ou supposée, ou de leur phénotype (couleur de peau ou autre trait physique).*³⁴ » La notion de *minorité* noire, pour sa part, « *délimite minimalement*»(!!!) un groupe de personnes « *en fonction du critère de l'expérience sociale partagée selon le marqueur socialement négatif de la peau noire.*³⁵ » Ce qui la justifie, c'est uniquement le « *lien tenu*³⁶»(!!!) constitué par le fait d'être « *considérées comme noires*». Cette acception de la *minorité* ressemble furieusement à la notion de « *race* », façon Ndiaye, mais en mieux, plus nébuleux ; elle dilue la singularité des rapports raciaux dans le fatras des victimes de « *discriminations* » (ainsi dix-huit motifs de discriminations sont accolés arbitrairement dans la loi française sensée les combattre – et la liste n'est sans doute pas close !).

Pourtant, Ndiaye n'est toujours pas rassuré... Il est vrai que la notion de *minorité*, même anémique comme il la voudrait, risque encore, dès lors qu'elle est noire, de s'identifier à peuple ou communauté, ces mots qui répugnent à la République. La *minorité* doit donc devenir encore plus falote, inclure ceux qui sont l'objet « *d'assignments identitaires*» et surtout pas ceux qui ont fait des « *choix identitaires*³⁷ ». Ce qui fonde la *minorité* noire ne saurait être par conséquent l'identité qu'elle a d'elle-même ; elle ne doit pas impliquer « *l'existence de liens culturels communs* » et encore moins de « *reconnaissance institutionnelle* ». La République pourrait avaler de travers...

Mais que reste-t-il à la notion de *minorité* noire, une fois qu'en a été retranché tout ce qui pouvait lui donner une identité singulière et autonome ? Rien, sinon le sentiment qu'elle désigne sa propre infériorité. Il n'est donc guère surprenant que de nombreux Noirs considèrent que cette notion les « *infantilise*³⁸ », comme le note Pap Ndiaye. Que fait-il, alors ? S'attache-t-il à lui redonner un sens plus valorisant et mobilisateur ? Eh bien, non ! Au contraire, il se saisit de cette opportunité pour lui substituer un terme qui atomise plus encore qu'elle ne l'est la collectivité noire. Comme il « *n'est pas question, écrit-il ainsi, de désigner ces personnes par un terme qui les rebute ou les gêne*³⁹ », il se propose d'adopter le terme « *minoré* », lequel n'aurait « *pas la même connotation que celui de « minoritaire » (...). Les personnes minorées sont celles qui font précisément l'objet d'un processus social de*

³³ Ibid., p.56

³⁴ Ibid., p.56. « *L'avantage théorique principal de la notion, écrit-il encore, est qu'elle permet d'embrasser un ensemble de groupes aux situations disparates et de penser des problèmes qui leur sont communs : des groupes migrants (sur lesquels pèsent souvent des stigmates discriminatoires, comme les migrants africains en France ou brésiliens au Japon), mais aussi des groupes installés de longue date : par exemple les Indiens natifs ou les Africains-Américains aux Etats-Unis ou les Burakumin au Japon.* »(p.57)

³⁵ Ibid., p.55

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p.58

³⁹ Ibid.

*minoration par le fait de leur appartenance supposée à un groupe stigmatisé.*⁴⁰» La définition est substantiellement la même que celle qu'il donnait précédemment pour « minorité », à cette différence près que celle-ci conservait au moins l'idée d'une collectivité singulière.

Nous voilà donc passés de la « race » aux « personnes minorées » !

Les Noirs n'auraient pas d'identité en tant que tels

Les Noirs n'étant noirs que parce qu'ils sont « *considérés comme tels* », c'est-à-dire pur objet d'une « *condition* » sur laquelle ils n'agissent pas, ils ne peuvent évidemment avoir d'identité propre en tant que Noirs, sinon pelliculaire. C'est ce que va s'attacher à démontrer Pap Ndiaye, tout en prenant une infinité de précautions pour ne pas blesser une partie du public auquel il s'adresse⁴¹. Les Noirs, justement, ceux qui s'inscrivent dans une « *perspective identitaire* », polarisée par la demande de reconnaissance culturelle, à laquelle s'oppose la « *perspective minoritaire* », articulée quant à elle autour des « *phénomènes par lesquels des groupes spécifiques, les « minorités », se trouvent discriminés*⁴².» Ndiaye se revendique naturellement de cette seconde approche, même si, nous prévient-il, son livre « *emprunte parfois à la « perspective identitaire* »⁴³.» Difficile, effectivement, de faire autrement quand on est noir, en France...

Ndiaye reprend la distinction proposée par le sociologue américain, Tommie Shelby, entre « *identité noire épaisse* » et « *identité noire fine* » : « *Par identité épaisse, il signifie une identité fondée sur une culture, une histoire, des références communes, une langue qui marquent une différence nette entre ceux qui en sont les porteurs et les autres. L'identité épaisse renvoie à des groupes circonscrits, en quelque sorte intentionnels, qui ne procèdent pas d'injustices subies mais sont appuyés sur des éléments de culture commun. Quant à l'identité fine, elle délimite un groupe qui n'a en commun qu'une expérience de l'identité prescrite, celle de Noir, en l'occurrence, qui a été historiquement associée à des expériences de domination subie, et qui peut s'accompagner de la conscience du partage de cette expérience. Cette identité fine paraît pertinente pour caractériser les populations noires dans leur plus petit dénominateur commun : le fait d'être considérées comme noires, avec un ensemble de stéréotypes attachés à elles.*⁴⁴ »

Les Noirs de France auraient, de ce point de vue, une « *identité fine* » et non une « *identité épaisse* ». Au sein de la minorité noire, précise Ndiaye, il existe certes des cultures particulières – Ndiaye tire son chapeau à « *la force et à la beauté des cultures afro-antillaises*⁴⁵ » – mais aucune identité partagée en dehors de la « *conscience* » d'être l'objet de préjugés similaires et d'avoir, par conséquent, quelques intérêts communs. En vérité, la distinction à laquelle il se réfère n'est pas opératoire. Entre les deux pôles idéal-typiques

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Anticipant l'objection, Ndiaye écrit : *Les Noirs ne seraient-ils qu'une invention raciste ? Une réponse possible consiste à dissocier la racialisation des personnes (identité fine) des identités choisies.*»(p.353) Comme si les « *identités choisies* » par les personnes pouvaient, dans le réel, être indépendantes de la relation raciale dans laquelle ils sont insérées !

⁴² Ibid., p.21

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., p.41

⁴⁵ Ibid., p.49

proposés par Shelby, il existe, en effet, une multiplicité de situations médianes qui sont la règle et non l'exception. J'aurais même tendance à penser que l'« *identité fine* » n'est qu'une vue de l'esprit qui n'existe pas dans la réalité. Je serais tenté de croire en effet que l'émergence et la sacralisation de la nation – de l'identité nationale – a conduit à considérer comme « fines » toutes les autres formes d'identité. D'où, probablement, la définition que donne Shelby de ce qu'il appelle « *identité épaisse* » et que reprend Ndiaye en spécifiant qu'elle caractérise uniquement les « *peuples* ».

L'hétérogénéité culturelle ne signifie pas l'absence d'une culture et de référents identitaires communs, profondément enracinés⁴⁶. A moins de la réduire aux traditions culinaires et autres coutumes, l'identité peut prendre une densité sociale à travers de multiples médiations et notamment les résistances à l'oppression⁴⁷. Se dire noir est *déjà* une « *identité épaisse* » et qui vient de loin. Les quelques millions de Noirs qui vivent en France⁴⁸ ont effectivement de multiples origines, leurs parcours historiques et individuelles sont multiples, leurs modes d'insertion dans la société française diversifiés et socialement hiérarchisés, ils ont plus ou moins fait leur la culture française (commune, elle aussi, malgré sa propre diversité), les relations entre leurs différentes composantes sont parfois conflictuelles, pourtant, dans leur grande majorité, ils ne correspondent pas au Noir dont parle Ndiaye – et qui ressemble comme deux gouttes d'eau au juif qu'avait pour modèle Sartre lorsqu'il s'est penché sur la « *question juive* » : pleinement assimilé, content voire fière d'être français, républicain, noir d'élite, intellectuel ou cadre, gardant ses distances à l'égard des traditions familiales et des pratiques religieuses. Harry Roselmack existe bien entendu mais Harry Roselmack est rare. Le Noir vivant en France, le vrai pas celui qui est un Blanc coloré en noir, n'est pas un Noir malgré lui, noir uniquement parce qu'il est « *considéré comme tel* », déculturé et pressé de devenir un Français « *comme les autres* ». Il peut être cela mais il n'est jamais que cela. Il peut rêver d'être un Blanc et mépriser ses frères trop noirs qui lui rappellent qui il est ; mais justement il les méprise parce qu'il est comme eux et non parce qu'il en est différent. Le Noir réel n'est peut-être jamais le Noir creux et lisse, mythique du républicanisme français, que révéleraient les enquêtes de Pap Ndiaye. Le Noir réel, aussi complexe que l'histoire dont il est l'héritier, multiple et un à la fois, socialisé et racialisé dans le même mouvement, se flatte

⁴⁶ De même, la singularité culturelle ne signifie pas l'absence de partage de cette culture, dans ce qu'elle a de particulier, avec d'autres secteurs de la population ni ne s'oppose à des phénomènes d'hybridation culturelle.

⁴⁷ Pour contrer les « identitaires » noirs, il n'hésite d'ailleurs pas à interpréter à contre-sens les écrits d'Aimé Césaire. Il cite ainsi les « Discours sur la négritude » dans lequel Césaire aurait dénoncé « *toute référence culturaliste pour valoriser la communauté d'expérience* » : « *En fait, la négritude n'est pas essentiellement de l'ordre du biologique (...) elle fait référence à quelque chose de plus profond, très exactement à une somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite : c'est une des formes historiques de la condition faite à l'homme.* » « *Oui, nous constituons bien une communauté.... D'abord une communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde. Bien entendu, et c'est à son honneur, une communauté aussi de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance.* » (Césaire, « Discours sur la négritude », in *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004, p.81, cité p.325/326). Le propos de Césaire est bien loin de celui que lui prête Ndiaye. Le « Nègre fondamental » assoit au contraire une identité noire « épaisse » à la fois sur la culture historique des peuples africains (« *une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite* » !) et sur le couple indissociable oppression/résistance.

⁴⁸ Selon lui, les Noirs constitueraient entre 4 et 5% de la population française. La population adulte serait de 2 millions de personnes.

d'être « français depuis 4 siècles » et se crève les yeux à chercher sur internet la preuve que toute civilisation digne de ce nom procède de l'Égypte noire pharaonique ; il se targue sentencieusement d'être « citoyen français » et crache sur la France éternellement esclavagiste ; il jure que son vrai pays, c'est l'Afrique et se promet de ne jamais y mettre ou y remettre les pieds. Parfois, il s'en fout, il est noir, c'est tout. Prolétarisé en France, depuis peu ou depuis très longtemps, l'écrasante majorité des Noirs, et notamment les générations nouvelles, nées en métropole, vit dans des quartiers populaires et c'est là que se prolongent et se reconstruisent ses identités, celle qui est particulière à chaque collectivité d'origine, celle qu'elle partage avec d'autres communautés, pas nécessairement noires, et celle qui lui est propre en tant que noire.

Ainsi, par delà leur pluralité historique, sociale et culturelle, les Noirs ont en commun une identité spécifique en tant que Noirs vivant en France et, plus généralement, en tant que Noirs. Elle se forge dans le creuset d'innombrables expériences/références, même si celles-ci sont pour une part imaginaires et éloignées dans le temps et l'espace, la référence à l'Afrique mère, ses histoires, ses coutumes, ses traditions, ses croyances, ses arts, la référence aux multiples cultures noires, plus ou moins créolisées, construites dans l'esclavage ou la colonisation, dans la ségrégation et les ghettos, dans l'immigration et le quotidien des quartiers populaires. Cette identité est plurielle, vivante, en mouvement, elle s'exprime différemment et par une myriade de médiations, elle se module diversement, elle est traversée d'autres flux culturels, se coupe parfois en deux (Créoles/Africains), en trois ou plus encore ; elle s'imprègne d'autres cultures et recycle la culture française hégémonique. Mais cette bigarrure n'est pas la simple expression de la pluralité de l'« humaine condition », elle se déploie au contraire dans des frontières qui, pour n'être pas complètement étanches, sont pourtant bien délimitées : les frontières qui enserrant ce groupe humain bien précis, la race sociale noire. Le fil reliant ces lieux de culture, de mémoire, d'auto-identification collective, est le passé/présent colonial, les stratégies de survie et de résistances qu'il a suscitées et suscite encore.

La « négritude », pour reprendre ce terme chargé d'histoire et de significations, ce n'est ni « l'émotion » ni la « raison », ce n'est pas plus le manioc que n'aime pas Gaston Kelman, c'est cinq siècles d'oppression raciale et, en même temps, de résistance à l'oppression raciale, c'est cinq siècles d'efforts coloniaux pour anéantir ou avilir les cultures noires et, en même temps, cinq siècles de luttes pour en préserver, revivifier, ce qu'on pense en être la substance, quitte à la créer de toute pièce. Dans ce même mouvement, où se conjuguent aliénation et résistance, les Noirs, comme les autres peuples colonisés, se sont réappropriés et ont développé à leurs manières, les identités fabriquées ou recomposées par le colonisateur. Cette identité est « illusoire », diront certains ; elle ne repose pas sur des « groupes circonscrits, en quelque sorte intentionnels » et procéderait seulement « d'injustices subies », comme le dit absurdement Shelby cité par Ndiaye, et pourtant elle est vachement « épaisse », abondante, pourrions-nous ajouter, plongeant ses racines dans une longue histoire, riche de sa propre diversité et des multiples espaces où elle s'est construite. Et se construit encore dans les antagonismes, pour une large part raciaux, qui hiérarchisent aujourd'hui les territoires et traversent les quartiers populaires. Car, l'identité collective n'est jamais un « choix intentionnel » mais une relation sociale, l'une des formes dans lesquelles prennent corps

l'institution, l'imposition, l'intériorisation et la circulation des pouvoirs sans lesquelles une société n'existerait pas. Et, dans une société dont l'une des modalités fondamentales de distribution des pouvoirs est la race, l'identité raciale, même si elle peut être voilée par d'autres identités ou se dire de biais, est tout aussi fondamentale.

Incapable de penser la race comme le produit réciproque de l'infériorisation raciale et de la résistance à cette infériorisation⁴⁹, Ndiaye ne peut concevoir l'existence d'une identité raciale qui soit celle des opprimés, façonnée dans et par la résistance à l'oppression. Pour lui, la race étant le produit du regard de l'Autre, elle ne saurait engendrer une identité propre. De son point de vue, l'identité et la solidarité sont deux moments successifs, reliés par une causalité. D'abord, l'identité et puis, la solidarité qui rassemble ceux qui la portent. Ainsi, puisqu'en France, selon lui, « *l'existence d'un peuple noir (est) difficile à définir par des critères identitaires*⁵⁰ », l'identité commune ne peut servir de socle à la solidarité noire. Il ne peut lui venir à l'idée que l'identité, la solidarité, la résistance, ne se précèdent ni ne se succèdent ; ils se meuvent d'un même pas. L'identité n'est ni un point de départ ni un point d'arrivée. L'identité est le passage sans cesse recommencé. Captif d'une conception normative et statique de l'identité, Pap Ndiaye est convaincu au contraire qu'une politique se revendiquant de l'identité noire est contrainte pour exister de recourir à « *un ethnocentrisme stérile tourné vers un passé remâché*.⁵¹ » En France, où l'hétérogénéité culturelle des Noirs est particulièrement développée, écrit-il ainsi, le danger est encore plus grand de voir « *celui qui tiendrait à une définition ethnoculturelle normative du groupe des Noirs (conduit) à se réfugier dans une mythologie identitaire*.⁵² » Qu'une telle tendance existe ne fait pas de doute. Ndiaye n'aperçoit pas cependant que cette réappropriation/réinvention mythique du passé, y compris par les mouvances les plus sectaires, n'est qu'une des médiations à travers lesquelles se modèle une identité spécifique noire, comme identité de résistance raciale. L'identité noire n'est pas prisonnière d'une unique alternative : ne pas exister ou se réfugier dans les identités passées. Elle prend forme, redisons-le, au carrefour de multiples interactions dont l'élément agissant⁵³ est la résistance à l'oppression raciale – y compris dans le contournement ou la fuite, dans le marronnage identitaire. Mais, appréhender le rôle actif de la race dominée dans la construction des relations raciales et dans son auto-construction en tant que race également résistante est évidemment impossible si l'on s'en tient à la catégorie de race « *minimale* » à laquelle se réfère Ndiaye dans le cadre de sa stratégie intégrationniste, inspirée de l'antiracisme blanc et d'un « modèle » fantasmé de l'« émancipation » des juifs.

Le Noir bleu-blanc-rouge

Les Noirs n'ayant pas, de son point de vue, d'identité commune, on pourrait se demander dans quelle mesure il n'est pas paradoxal de s'inquiéter de les voir se rassembler sur une base

⁴⁹ Ndiaye évoque, bien sûr, les luttes mais sans en tirer les significations qui s'imposent.

⁵⁰ Ibid., p.353

⁵¹ Ibid., p.353

⁵² Ibid., p.353

⁵³ Dans ce mouvement où se mêlent oppression et résistance, la construction identitaire joue assurément un rôle majeur. Sauf à distinguer arbitrairement les différentes dimensions du lien social, on ne peut en effet concevoir de mouvement socio-politique qui se construise sans développer une culture propre, fut-elle formée de bric et de broc et emprunté, pour une part, aux dominants.

identitaire. C'est pourtant bien ce qui tourmente Pap Ndiaye qui confesse ainsi involontairement que, malgré l'extrême dissemblance des Noirs à laquelle il consacre une bonne partie de son livre, il y a bien quelque chose qui pourrait cimenter un tel regroupement. Et cette « chose », comment la nommer autrement que « identité commune » ? Après nous avoir expliqué qu'elle n'existe pas, Pap Ndiaye nous suggère donc d'oublier qu'elle existe. La solidarité noire sur une base identitaire, note-t-il, serait « *politiquement stérile, dans la mesure où elle est méfiante, voire hostile, à qui n'est pas noir, ou pas noir comme il faut. D'où le piège de l'enfermement identitaire et l'incapacité d'agir politiquement, c'est-à-dire en nouant des alliances et en ralliant à sa cause toutes les personnes de bonne volonté.*⁵⁴ » La pente dangereuse que décrit Ndiaye est en effet l'une (et non pas la seule) des dynamiques possibles d'un combat qui se mènerait *exclusivement* sur le terrain de l'identité. Mais pourquoi Ndiaye n'envisage-t-il que deux horizons d'action, exclusivement identitaire ou exclusivement égalitaire, alors qu'on peut parfaitement concevoir une stratégie dont le moment identitaire serait l'autre face de sa dimension égalitaire ? Je propose deux réponses possibles. La première est celle-ci : incapable de comprendre la question coloniale dans ses réaménagements contemporains, il ne saisit pas non plus que les discriminations raciales ne peuvent être séparées de la suprématie blanche, en tant que fait culturel global et massif. La seconde réponse présuppose que Ndiaye soit, au contraire, très conscient de la puissance de la suprématie blanche : il renonce, par conséquent, à la contester et se contenterait bien de la chimère d'une « *société déracialisée*⁵⁵ » - d'autres disent « *post-raciale* » - qui ne serait pas également une société décolonisée. Plutôt que d'intégrer la dimension identitaire dans leur combat, les Noirs devraient donc s'unir autour de leur « *plus petit commun dénominateur* », en l'occurrence « *faire reculer les discriminations et stigmatisations dont ils sont l'objet.*⁵⁶ » Une « *approche pragmatique, ajoute-t-il, (qui) permet de faire l'économie d'un débat sur l'identité, politiquement peu fructueux, pour ne se fonder que sur des torts avérés (sic !).*⁵⁷ » Faire l'économie d'un débat sur l'identité, c'est évidemment abandonner la perspective d'une remise en cause de l'hégémonie culturelle blanche et de ses formes institutionnalisées, telles notamment que les incarne le modèle républicain français.

Il est « *souhaitable* », s'appesantit Ndiaye, « *de considérer l'organisation des personnes minorées de France dans une perspective d'égalité des droits plutôt que dans celle, multiculturelle, de valorisation des identités – même si celle-ci est également envisageable dans des limites d'accommodements raisonnables avec les épaisseurs culturels d'un vieux pays.*⁵⁸ » Tout y est : les Noirs sont juste des « *personnes minorées* », la finalité de leur action ne peut être que l'« *égalité des droits* » (on a échappé de justesse à l'égalité « des chances » !), ils doivent éviter la perspective « *multiculturelle* », assimilée dans son acception libérale à la seule « *valorisation des identités* ». Petit bémol, cependant, car Ndiaye ne peut pas occulter, comme si de rien n'était, les exigences de reconnaissance culturelle, celles-ci lui paraissent « *envisageables* » si et seulement si elles se bornent de manière « *raisonnable* » à demander quelques ajustements qui ne bousculeraient pas ce que notre ami Besson appelle

⁵⁴ Ibid., p.353

⁵⁵ Ibid., p.353

⁵⁶ Ibid., p.353

⁵⁷ Ibid., p.353

⁵⁸ Ibid., p.359

« *l'identité nationale de la France* » ! Notons, en passant, l'emploi des mots « *épaisseurs culturelles* » et « *vieux pays* » lorsqu'il invoque la France, par contraste avec l' « *identité fine* » des Noirs...

Gommant la complexité du fait identitaire noir en France, Pap Ndiaye croit pouvoir constater « *l'effort tenace des Noirs pour se réclamer de la communauté nationale, et dans le même mouvement, pour la déracialiser radicalement – en quoi ils sont d'un républicanisme bien plus conséquent que les pourfendeurs « républicains » du racisme antiblanc. (...) Du point de vue du rapport au national, les Noirs de France (...) considèrent que l'identité française est une carte majeure de leur portefeuille identitaire (...). Se réclamer français, c'est réclamer l'égalité des droits réels*⁵⁹. » Qu'il s'en félicite peut paraître déconcertant alors que, dans un autre passage de son livre, il souligne à juste titre que « *l'idéologie de la blancheur française (est) constitutive de l'identité nationale*⁶⁰ » et de l'universalisme républicain. Mais ce passage, comme d'autres où il se permet quelques audaces, est orphelin. Anxieux sans doute d'être amené à en déduire une colonialité persistante de l'Etat-nation français qui ruinerait sa perspective intégrationniste, il interrompt brutalement sa réflexion et bifurque, une fois de plus⁶¹, vers la question du... colorisme pour relever que la bipolarisation raciale est beaucoup moins marquée en France qu'aux Etats-Unis ! Chapeau, la France !

Dans cette utopie d'une France à la fois identique à elle-même et débarrassée des discriminations raciales, les Noirs deviendraient-ils des Gaulois à « indice mélanique » élevé ? « *La minorité noire disparaîtrait(-elle) en tant que telle* », est bien obligé de questionner Ndiaye ? Non, nous rassure-t-il, la déracialisation « *ne signifie pas pour autant que les cultures afro-antillaises s'effaceraient*⁶² ». Evidemment, comme on l'a vu, dans les « *limites* » qu'autorisent des « *accommodements raisonnables avec les épaisseurs culturelles d'un vieux pays*⁶³ » et, surtout, dans la limite où les particularités culturelles demeureraient strictement individuelles, non-communautaires, comme les tolère notre bonne République⁶⁴.

L'horizon intégrationniste de Ndiaye se distingue donc incontestablement d'une démarche antiraciste décoloniale qui tend à articuler l'ensemble des logiques et des médiations qui constituent la suprématie blanche. On ne reprochera certainement pas à Ndiaye d'avoir consacré un ouvrage particulier à la « *condition noire* » qui comporte des singularités incontestables, lesquelles justifient pleinement un traitement séparé. On ne peut que le rejoindre lorsqu'il écrit : « *On pourrait concevoir une analyse des discriminations ethno-raciales en général*⁶⁵ », mais il reste nécessaire « *de penser les discriminations dans leurs*

⁵⁹ Ibid., p.244

⁶⁰ Ibid., p.89

⁶¹ Voir la note 11

⁶² Ibid., p.60

⁶³ Ibid., p.359

⁶⁴ Citons encore une fois Ndiaye : « *Chacun sera libre d'adopter tel ou tel élément identitaire, de telle sorte qu'il y aura des Noirs qui se diront tels, d'autres qui feront des choix différents, un peu à l'image de nos concitoyens de filiation juive, qui sont en règle générale, depuis un demi-siècle, libres d'être juifs à leur manière, ou pas du tout.* »(p.61) A l'inverse de ce que pense Ndiaye, les juifs sont surtout libres d'être blancs...

⁶⁵ Ibid., p.62

*formes spécifiques*⁶⁶.» Il n'en est pas moins ahurissant de le voir s'étendre sur les corrélations entre la racialisation des Noirs et les autres conflictualités sociales, de s'attacher longuement à rappeler les concordances entre racisme anti-noirs et antisémitisme⁶⁷, et de se soucier si peu d'analyser le rapport, pourtant étroit, entre la racialisation des Noirs et celles des autres populations racialisée par la colonisation et en particulier les Maghrébins et les musulmans, lesquels ne sont mentionnés que dans quelques rares passages où Ndiaye soutient – à tort – que «*le racisme visant les personnes d'origine arabo-berbère est sans doute plus accusé*⁶⁸» que le racisme anti-Noirs. Le lien intime, enraciné dans le processus colonial, entre la « condition noire » et la « condition » arabo-musulmane dans la France contemporaine ne retient pas vraiment son attention⁶⁹.

On apprend par contre que «*d'une certaine manière, avec l'antisémitisme, cette autre catastrophe de l'Europe moderne, le racisme antinoir est au fondement des racismes modernes.*⁷⁰» Comme nous l'avions suspecté, plus haut, les ambiguïtés concernant la période coloniale post-esclavagiste ne sont sans doute pas si innocentes qu'elles en ont l'air. Ce ne serait donc pas le colonialisme comme processus global qui est au «*fondement des racismes modernes*» mais l'esclavage des Noirs et... l'antisémitisme ! Comment faut-il comprendre une telle affirmation ? Est-elle motivée par la réalité d'une société française qui, malgré les changements intervenus depuis la Seconde Guerre mondiale, reste historiquement imprégnée d'un antisémitisme qui a prolongé l'anti-judaïsme chrétien dans le cadre de la racialisation coloniale ? S'inscrit-elle dans la logique d'une stratégie intégrationniste, consciente que la mémoire coupable du judéocide nazi a été élevée au rang de composante majeure de l'« identité nationale » française et, plus largement, occidentale ? Exprime-t-elle plutôt une volonté de se démarquer des Arabo-musulmans, réputés substantiellement incompatibles avec la République : intégristes religieux ou terroristes potentiels, machos à en mourir, incurables communautaristes et, bien sûr, antisionistes forcenés, c'est-à-dire, dans le nouveau sens commun politico-médiatique, judéophobes ? Je crains fort que ces deux dernières hypothèses soient, hélas, celles qu'il faille d'abord retenir.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ «*Il est à noter, écrit-il par exemple, que l'antisémitisme moderne emprunta des éléments importants au racisme antinoir, par associations des Juifs aux Noirs dans des généalogies raciales courantes jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Les anthropologues nazis expliquaient que les Juifs procédaient du mélange des Noirs et des Orientaux.*»(p.205) Quid de l'invention du terme « sémite » inventé au XVIIIème siècle et approprié par les raciologues pour classer l'ensemble juifs/Arabes ?

⁶⁸ Ibid., p.237

⁶⁹ Bien qu'il écrive : «*Dans le cas des empires français et britannique, la construction de la « blancheur » ne se fit pas seulement en opposition aux sujets, et particulièrement aux sujets noirs de l'empire, mais aussi par contraste avec (...) les « entre-deux », certainement pas noirs mais pas blancs non plus. Tel était le cas des Nord-Africains (particulièrement des Kabyles), mais aussi des Juifs venus d'Europe centrale et orientale*» (p.88). De manière assez vague, il écrit également : «*Le stigmate « arabe » est plus lourd que celui de « noir », pour des raisons historiques liées à la colonisation.*»(p.282)

⁷⁰ Ibid., p.196. Dans le même sens : «*Il est cependant raisonnable de considérer que la disparition du racisme antinoir, tout comme celle de l'antisémitisme, cet autre pilier de la racialisation du monde, est un objectif à dimension universelle qui bénéficierait à l'ensemble de l'humanité, pas seulement aux Noirs, mais aussi aux autres hommes qui, parfois même sans le savoir, en ont souffert aussi*»(p.61).

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il aborde la question des alliances, on aurait pu penser que Ndiaye privilégierait la convergence entre les principales communautés issues de la colonisation et notamment les Noirs et Arabo-musulmans. Ce n'est pourtant pas le cas. Il souligne bien la nécessité d'« *alliances entre groupes qui ont été historiquement l'objet de diverses formes de violence*⁷¹ » mais son propos est centré sur... la collectivité juive. C'est étrange, mais peut-être Pap Ndiaye a-t-il en tête une organisation comme l'UJFP⁷² dont on connaît les prises de positions antiracistes ? Evidemment pas. Le CRAN⁷³, l'association dont Ndiaye est un membre influent, ne cache plus ses relations avec le CRIF⁷⁴, une corporation sioniste particulièrement impliquée dans la campagne islamophobe et le soutien aux politiques racistes menées par l'Etat français.

Une telle stratégie est suicidaire pour la cause noire. Elle témoigne des dérives dangereuses où risque de conduire l'illusion d'une déracialisation qui s'interdirait de contester également l'ordre blanc républicain.

« Le Nègre : *Je ne peux pas, madame.*

Lizzie : *Quoi ?*

Le Nègre : *Je ne peux pas tirer sur les Blancs.*

Lizzie : *Vraiment ! Ils vont se gêner, eux !*

Le Nègre : *Ce sont des Blancs, madame.*

Lizzie : *Et alors ? Parce qu'ils sont blancs, ils ont le droit de te saigner comme un cochon ?*

Le Nègre : *Ce sont des Blancs.* » (Jean-Paul Sartre, *La Putain respectueuse*)

Sadri Khiari, Janvier 2010

⁷¹ Ibid., p.358

⁷² Union des Juifs Français pour la Paix

⁷³ Conseil Représentatif des Associations Noires

⁷⁴ Conseil Représentatif des Institutions Juives de France