Les luttes des années 1960 et 1970 : du travailleur (« immigré » ?) au musulman, une histoire à problèmes

C'est toute une histoire des luttes de classe qui, des années 1960 à aujourd'hui, nous a menés du travailleur immigré ou même du travailleur tout court à « l'immigré », qui plus est « musulman » et substantialisé comme tel jusqu'à la énième génération dans son identité culturelle avec son essentialisation à la clé.

Pour Laure Pitti, qui a publié de nombreux travaux sur les grèves mobilisant très majoritairement des travailleurs immigrés au début des années 1970, l'adjectif « immigré » n'a aucune raison d'être ajouté alors au terme de « travailleur ». Si nous pouvons formuler de nombreuses réserves à l'encontre de la thèse de Pitti, il n'en demeure pas moins que ce que celle-ci fait bien ressortir, c'est que la situation d'immigré est alors interne (intégrée), consubstantielle à celle de travailleur ; elle n'est jamais substantialisée comme telle indépendamment de cette situation.

Cette identification ne remet pas en cause la « centralité des revendications professionnelles », mais il est tout aussi légitime d'ajouter que cette centralité, inversement, ne remet pas en cause leur centralité de luttes d'immigrés. Il y a, chez Pitti, une sorte d'aveuglement à considérer que, dans la mesure où la lutte porte sur des conditions de travail dans l'usine, elle perd sa caractéristique de lutte des travailleurs immigrés dont la situation dans la division du travail est souvent déterminée précisément par cette situation d'immigrés. C'est, en fait, toute une conception de la classe ouvrière qui est ici en jeu.

Ce passage du travailleur immigré à l'immigré développe sa propre dynamique et de nouveaux thèmes s'imposent. L'explication « économique » ne fonctionne jamais seule ; la force des rapports de production n'est pas semblable à la loi de la gravité ; les rapports de production impliquent toujours un rapport aux rapports de production, c'est-à-dire une idéologie dont la catégorie de « sujet » est la catégorie constitutive la plus générale. Quel est alors le « sujet » qui est interpellé ? Le MTA (Mouvement des travailleurs arabes) est une des premières manifestations en France du changement d'interpella-

tion : *le recours à « l'identité ethnique » comme fondement de la mobilisation*.

La segmentation raciale est inhérente à l'existence même de la classe ouvrière. Si l'on considère qu'il ne s'agit là que d'une manœuvre de division impulsée par la classe dominante, on laisse alors de côté deux choses : tout d'abord factuellement l'adhésion et même l'initiative souvent spontanées de fractions de la classe ouvrière aux pratiques entérinant la segmentation raciale ; ensuite, théoriquement, le fait que la classe ouvrière existe dans les catégories du mode de production capitaliste et que celles-ci agissent *de l'intérieur* et non comme des forces ou des formes venant s'appliquer sur une classe qui leur serait un objet extérieur. C'est pour cela qu'une alternative catégorique entre, d'une part organisation et/ou pratiques autonomes de certaines fractions de la classe et, d'autre part, la recherche de l'unité de la classe n'est qu'une affaire de militants qui se considèrent eux-mêmes comme l'existence révélée de l'unité et du devenir « révolutionnaire » toujours déjà là de la classe.

Le jeu entre autonomie et unité est une question pratique, historique, question de rapports de forces et d'objectifs, elle est chaque fois spécifique en tant que conflictuelle dans ses termes qui ne sont jamais en équilibre. Quand les termes de l'intersectionnalité sont sclérosés comme entités surplombant les individus, ce jeu devient un conflit parfois violent ente pratiques et organisations prônant chacune une unidimensionnalité. L'intersectionnalité est une dynamique qui refuse *a priori* l'injonction à une quelconque allégeance raciale, de classe ou de genre sous peine de ne remettre en cause aucune d'entre elles. Une organisation spécifique, même non-mixte de race ou de genre, ne divise pas plus une « unité » rêvée, qu'elle n'invente les divisions et les conflits qui la font naître. Toute la question réside dans sa propre autodéfinition, dans l'essentialisation ou non de la différence qui l'a faite naître et dans sa pratique vis-à-vis du reste de la classe dans laquelle elle existe.

La bascule des années 1980

Entre les années 1980 et 2000, la caractérisation raciale de « l'immigré » passe du « travailleur immigré » ou même du « travailleur tout court » (Pitti) à « l'immigré ». Le passage d'une « immigration de travail » à une « immigration de population » est déjà largement entamé dans les années 1970, cette évolution conjuguée aux effets de la crise qui commence à frapper les emplois industriels pas ou peu qualifiés entraîne le passage progressif des « luttes de travailleurs » ou même de « travailleurs immigrés » aux « luttes de l'immigration ». Ainsi, l'émergence des luttes « autonomes » de l'immigration au début des années 1970 signifie *le début du déclin du « mythe du retour » et l'enracinement des immigrés maghrébins en France*, mais en même temps une essentialisation de la situation de travailleur immigré en celle d'immigré (héréditaire) et d'« étranger ».

S'il faut marquer des ruptures, les grandes grèves de l'automobile au début des années 1980 (et les marches qui leur sont contemporaines) sont, en France, l'événement symptomatique de ce basculement.

Parler de « panne de l'intégration » ou de « ses sentiers aujourd'hui barrés » (Emmanuel Terray, Daniel Bensaïd, Benoît Bréville), c'est considérer que « l'intégration », malgré toutes les difficultés rencontrées, était un processus et un aboutissement, si ce n'est inéluctables, du moins fortement prévisibles, du fait de l'existence d'un *monde ouvrier* aujourd'hui disparu, dont les institutions et celles de l'État (service militaire, école ...) balisaient les « sentiers de l'intégration ».

Chacun de ces « sentiers » ne signifiait rien et ne produisait rien par lui-même. Malgré les « sentiers », où était la solidarité ouvrière chez Renault dans les années 1960 et chez Citroën au début des années 1980, lors de la grève des foyers Sonacotra ou de la grève générale lancée par le MTA au début des années 1970, où étaient les syndicats ouvriers quand en 1973 les travailleurs arabes étaient des cibles dans la région marseillaise, quand les emplois industriels étaient rigoureusement répartis selon l'origine de l'ouvrier, etc. ?

Ces « sentiers » n'étaient qu'une *condition de possibilité* de l'« intégration ». L'existence même de ce « monde ouvrier », de cette *identité ouvrière* confirmée dans la reproduction du capital et s'exprimant dans une multitude d'organisations de vie et de négociation supposait également que les femmes et les immigrés en étaient exclus ou, au mieux, maintenus à la marge, en dépendance et définis relativement à la norme centrale : l'ouvrier mâle, père de famille et détenteur en tant que tel des « droits sociaux », employé régulier et à temps plein de préférence dans la grande industrie. L'ouvrier tel que l'avait fixé le Front populaire et institutionnalisé les lois de l'après-guerre.

Au travers de la crise des années 1970 et des linéaments de la restructuration, il était devenu évident que les enfants des ouvriers immigrés ne remplaceraient pas leurs parents. Cette « seconde génération » affronte le « compromis social » des Trente Glorieuses aussi bien dans son organisation de la division du travail dans les entreprises qu'au niveau des modalités de la reproduction de la force de travail (logement, maladie, couverture chômage, droit au séjour, etc.), au moment où ce compromis est en train de craquer de toutes parts.

Cette « seconde génération » met à nu les contradictions de l'histoire ouvrière et immigrée (c'est-à-dire de l'histoire de l'hégémonie de l'identité ouvrière) dont elle est le produit. Comme ouvrière, *cette seconde génération incarnait le « grand mensonge » de « l'identité ouvrière »*, et elle le fit ouvertement savoir dans ses affrontements avec le Parti communiste et les mairies des « banlieues rouges ». *Elle se revendiquait comme ouvrière en révélant les conditions occultées de l'identité ouvrière*.

L'intégration n'est pas une puissance naturelle s'imposant de toute façon avec le temps parce qu'une certaine catégorie de personnes est là depuis longtemps, parce qu'après une ou deux générations ces personnes « sont d'ici ». Ce qui définit l'intégration, c'est-à-dire finalement l'invisibilité des vagues antérieures d'immigration de travail (les Italiens, les Polonais, les Espagnols, etc.), ce n'est pas la disparition des différences qui peuvent même être affichées avec une certaine ostentation, mais le fait qu'elles ne font plus sens, personne ne s'en préoccupe.

L'identité ouvrière fut à la fois mécanisme d'exclusion et lieu d'assimilation, elle était l'objet, l'enjeu et le lieu de sa propre

subversion, mais *l'impulsion venait d'ailleurs*. Pour les Italiens (et les autres) du début du siècle précédent, c'est l'expansion industrielle, la massification du salariat, l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital qui ont enlevé tout sens au signifiant de la différence. Les constructions raciales sont labiles et fragiles, mais cette fragilité ne dépend pas d'un processus plus ou moins inéluctable avec le temps, elle dépend des conjonctures historiques dans lesquelles se combinent les catégories fonctionnelles du capital.

En tant que telle, « l'intégration », dans les termes qui sont les siens, demeure toujours un nœud d'injonctions contradictoires. « L'intégration » suppose toujours un tri entre ce qui est « intégrable » et ce qui ne l'est pas, ce qui signifie que tant que se perpétue l'injonction à « l'intégration », c'est-à-dire tant que la différence fait sens, cette injonction est en fait un maintien des catégories de racisation. Le racisé doit se reconnaître dans la différence imposée qu'il lui est simultanément enjoint de faire disparaître.

La « Fabrique du musulman »

L'islam est devenu le *marqueur* du racisme et comme toute idéologie, elle n'est pas un reflet mais fonctionne selon ses propres critères et déterminations qui organisent toute la perception du réel *et est donc elle-même réelle*, mais il n'en est pas l'objet propre et son origine. La dénonciation de l'islamophobie devient l'idéologie véhiculée par les radicaux de la démocratie, de *Mediapart* à certains anarchistes, mais aussi par la frange des descendants d'immigrés prétendant légitimement à des positions sociales supérieures. Ce sont les Arabes, musulmans ou non, athées, pratiquants ou non et quelle que soit l'intensité de la pratique religieuse, buvant des bières et jouant aux courses, qui sont désignés comme « musulmans ». L'« islam » est le nouveau nom posé sur le racisme anti-arabe. À partir du moment où le concept d'islamophobie est accepté, l'islam en tant que tel, comme religion, étant devenu l'objet non seulement patent mais aussi latent du racisme, devient incritiquable ainsi que l'idéologie décoloniale qui fait du conflit Occident/islam une contradiction fondatrice.

Si l'islamophobie est souvent intégrée comme telle par les personnes visées, c'est que le procès de constitution des assigna-

tions raciales est un processus objectif dans lequel *le racisé n'a pas le choix de son appellation* et même de sa lutte contre elle :

L'universalité, c'est la « spécificité » du groupe dominant, cette « spécificité » du fait de sa nature est considérée comme une donnée implicite, destinée à demeurer non dite. Cela ne signifie pas que le « majoritaire » est un ensemble vide, en effet, il s'est toujours donné à lui-même toutes sortes de caractéristiques, mais qui étaient toujours celles du « progrès », de « l'universel », de « l'humanité », de la « civilisation » (le « majoritaire » est né de l'historicisation hiérarchique des sociétés instituée et constamment renouvelée par le mode de production capitaliste). Même lorsque ce groupe se donnait des caractéristiques, celles-ci faisaient qu'il se posait comme extérieur au rapport de différenciation. En fait, la constitution d'un « groupe majoritaire » s'effectue au travers de conflits dont l'enjeu est toujours l'homogénéisation au nom de critères mouvants liés aux « valeurs communes », à l'« histoire partagée », à la « mémoire », à l'« origine », à des intérêts économiques supposés communs, etc., de la population ainsi construite au profit des classes dominantes. Cette homogénéisation dissimule les conditions réelles dans les rapports de production selon la position que chacun.e y occupe (position de classe et position de genre). C'est ainsi que naissent les « groupes dominants » et autres « groupes majoritaires ». C'est un groupe qui doit rester absent, *mais cela ne va plus de soi*. Nous avons là le problème politique actuel du groupe dominant en France (et globalement en Occident) en ce qu'il est amené, malgré lui, à se définir. Quatre phénomènes ont changé la donne.

Premièrement, la présence massivement incontournable des descendants et descendantes de l'immigration irrémédiablement d'ici, mais toujours « autres » de par les transformations structurelles du mode de production capitaliste dans les années 1980 et le piège toujours ouvert de « l'intégration ».

Deuxièmement, la mondialisation qui fracture le groupe dominant de la norme en « perdants » et « gagnants » et qui impose aux « perdants » de se situer et définir sous les termes de la citoyenneté nationale *authentique*. C'est autour de la *politique* et de la *distribution* que s'organisent les luttes. Les luttes qui se déroulent dans le champ de la distribution désignent l'État comme le responsable de l'injustice. Cet État, c'est *l'État dénationalisé*, traversé par et agent de la mondialisation. *La*

« citoyenneté nationale authentique » tend à devenir une composante de l'idéologie sous laquelle est retravaillée la lutte des classes. Aux « perdants », il faut également ajouter les « gagnants » plus ou moins menacés, amenés à se situer sous les termes de l'universalité et du progrès inhérent à cette citoyenneté nationale, ce que révèle dans les enquêtes la propension à l'islamophobie des « classes moyennes éduquées ».

Troisièmement, en France, les émeutes de 2005 ont ramené sur le devant de la scène les « classes dangereuses ». La décomposition de l'identité ouvrière et corollairement le fait que les générations succédant à celle des années 1950 et 1960 ne prennent pas la relève de leurs aînés, la « panne de l'intégration[1] », font d'une partie de la fraction racisée de la force de travail une population surnuméraire. En tant que telle (surnuméraire), ses modalités de gestion, de surveillance, de domination et de contrôle s'étendent à l'ensemble du groupe, qui lui est assimilé selon les mécanismes de l'autonomie relative de la segmentation raciale, qui, s'enracinant dans les rapports de production, développe son propre espace d'efficacité avec ses critères et déterminations spécifiques.

Quatrièmement, la norme véritable, celle qui n'a pas à se nommer, l'absente qui n'est différente de rien, étant elle-même la référence, celle qui contient l'universel, la civilisation, l'humanité et le progrès, s'est scindée, renvoyant au besoin ses porteurs historiques (à l'époque ils n'avaient nul besoin de se nommer), les « citoyens authentiques », à un passé révolu. C'est ce qui fait tout basculer : la norme a eu à se nommer, mais la « norme qui se nomme » n'est qu'un moment subordonné de la norme non-dite : tous les individus sont égaux comme matière exploitable. C'est cette même norme qui est à la fois non dite et qui devient un ensemble de « valeurs à défendre ». Si l'essentiel est alors dans le « à défendre », c'est que dans l'idéologie sous laquelle opère cette uniformisation de l'humanité comme matière exploitable indistincte, *le référent demeure l'Occident* (l'Europe et les parties du monde culturellement assimilées), patrie de l'individu isolé. *Ce référent est à la fois nécessaire à la nouvelle norme et mis sous tutelle, relégué à la défense d'un passé à la fois « révolu » et référent moral nécessaire*. Si la norme est devenue duelle, son moment premier est celui de l'indifférenciation, qui n'a pas à se dire, mais ce moment qui

1 Avec les réserves que nous avons formulées sur cette expression.

demeure implicite, non-dit, différent de rien dans son abstraction, se heurte à toutes sortes de différences de niveau de développement, de valeurs et de modes de reproduction de la force de travail à résoudre en un tout qui reproduira les différences selon ses critères. Elle doit sortir de son abstraction (ne serait-ce que pour l'imposer) pour devenir force matérielle, elle le fait en se distinguant d'elle-même sous la forme de l'affirmation, de la défense et de l'expansion des modes d'existence et valeurs « occidentaux ». C'est ainsi qu'elle mène son combat sous une bannière, qui, si elle n'est pas celle de son moment premier, demeure cependant la sienne jusqu'à englober la dualité dans la promotion du multiculturalisme, si ce n'est du « plurinational ».

Quand le groupe construit comme dominant est amené (contraint) à se nommer dans les limites et les conditions que nous venons de voir, il le fait dans les termes de l'universalité, de la liberté individuelle, du progrès, de la laïcité, de la séparation du public et du privé, de l'État et de la religion, mobilisant pour la circonstance le droit des femmes et le gay-friendly. Bref, paradoxalement, s'il se nomme et se « particularise », c'est parce que la norme qu'il nomme n'est qu'un moment d'une norme qui, elle, ne se nomme pas, mais qui, pour être absente, nécessite cependant ce moment d'elle-même qui se nomme et qui est son *battle dress*.

En France et, semble-t-il, dans l'ensemble du monde occidental, dans les conditions actuelles, la norme, qui se nomme et se particularise, crée, sous le nom de « religion musulmane » ou « islam », l'objet qui est son autre, admettant des nuances, des degrés de « civilisation », mais objet construit unique. « *L'islam représenterait tout ce que l'Occident n'est pas*[2]. »

Ce qui a changé la donne, c'est la présence incontournable des immigrés et de leur descendance ; c'est la tendance à la formalisation des luttes contre le cours actuel du capitalisme dans le langage de la citoyenneté nationale authentique (peu de mouvements y échappent) ; c'est la nécessité pour la classe dominante de faire face à et de gérer une population racisée en partie surnuméraire. Mais si, à la suite de tout cela, la norme a

2 S. H. Razack, *La Chasse aux musulmans. Évincer les musulmans de l'espace public* (2008), Montréal, Lux, 2011, p. 142.

été contrainte de se nommer et donc de se particulariser, c'est qu'elle-même avait changé. Que cette présence incontournable soit celle de personnes majoritairement « d'origine et de culture musulmanes » n'est pas une caractéristique indifférente dans le contexte des années 1970 à nos jours, dans cette France d'après les colonies.

Quand l'universalité devient le discours central de la norme devant se nommer, c'est la place des femmes qui devient son critère, sa « mesure », « la femme » est l'ultime obstacle que toute universalité et sa revendication doivent affronter. Sur la « question du voile », la norme qui se nomme, moment subordonné et interne de la norme toujours absente et non dite, joue parfaitement, au profit de cette dernière, son rôle de fer de lance et se conjugue harmonieusement avec elle. La focalisation sur « le voile » n'est pas un simple élément parmi d'autres de l'islamisation du racisme et de « l'universalité » de la norme, il souligne la place spécifique du corps des femmes dans les distinctions raciales : la « musulmane en péril » (ou qui lutte pour se libérer de « l'oppression des siens ») et donc « à libérer » est devenue une figure incontournable des typologies racistes à côté du « dangereux musulman » et de l'« Européen civilisé[3] ».

La différence essentielle de contrôle et de reproduction de l'individualité qui distingue le mode de production capitaliste de tous les autres modes de production ou cultures qu'il intègre réside dans *l'individu isolé siège de la liberté de choix*. Depuis les débuts de la « modernité », la différence des sexes est cependant le petit caillou, le scrupule, persistant à l'intérieur de l'individualisme abstrait, elle est l'inquiétude intime et ultime au cœur de l'individu isolé et contingent. L'approche idéologique dominante dans le mode de production capitaliste consiste en un déni du problème que pose la relation entre un individu abstrait et la différence des sexes toujours considérée comme *résiduelle*. Dire « c'est moi qui choisis », jusqu'à la caricature performative queer, est conforme à l'individu existant comme étant l'individu isolé. Cette conformation assure *dans ces conditions* le plus de liberté pour la seule raison qu'elle coïncide avec l'individu de la société bourgeoise. Simultanément sont construites et stigmatisées comme arriérées les expressions de la domination des femmes attribuées à un manque de libre

3 Cf. *ibid.*

arbitre (le port du voile par contrainte explicite ou intériorisée) par rapport à toutes les expressions de cette domination qui, sur la base de ce libre arbitre, ne sont plus considérées que comme « résiduelles ».

Les politiques identitaires minoritaires sont contraintes d'adopter les critères mêmes de cette idéologie dominante parce que c'est *au même individu du mode de production capitaliste qu'elles s'adressent*, quels que soient les conflits et les compromis que cet individu de par son existence singulière doit négocier avec les autres et lui-même. En Europe et particulièrement en France, porter le voile, c'est négocier et trouver des compromis simultanément ou tour à tour avec la « République », avec la famille, la tradition, la religion, son indépendance, le travail et *avec les hommes*.

Des luttes, marches, émeutes, et associations des quartiers à l'impossible « passage au politique »

Un mouvement politique n'est pas le simple reflet d'une situation socio-économique, *la politique signifie un changement de niveau*, une réelle transposition de cette situation et des intérêts qui y sont afférents (un mouvement politique n'est pas un lobby). Même si la politique n'est pas l'État, elle doit parler le langage de l'universel, les mouvements politiques particuliers sont contraints à parler ce langage par leur propre rivalité dont l'État est l'enjeu. Pour qu'un mouvement accède à la réalité de mouvement politique, il lui faut faire d'un tort particulier un tort général et être à même de *promouvoir les intérêts particuliers qu'il représente en intérêt général*. Sans cela pas de politique. La volonté d'instituer un « mouvement politique issu des quartiers » est donc prise dans une contradiction à double détente.

Premièrement, son objet même (la catégorie à représenter politiquement) est construit sur les bases d'un tort particulier, c'est alors comme particulier que le « mouvement politique », dans ce cas précis, se doit, pour être tel, de construire son objet. Mais il faut pour être *politique* sortir du particulier[4]. Convergence 84 a buté sur ce premier moment de la contradiction en

4 On pouvait être, comme le PCF, le « parti des ouvriers » à condition que les ouvriers deviennent « les travailleurs » et ces derniers « le peuple » et ce dernier « la France » face au « Grand Capital ».

voulant à la fois faire de la situation de l'immigration l'étalon du tort général et pour cela en l'effaçant comme tort particulier (double discours qui a éclaté lors de l'arrivée parisienne de Convergence 84). Le pas que ne peuvent franchir les associations est celui du passage du tort particulier au tort général.

Deuxièmement, pour comprendre pourquoi toutes les associations échouent à atteindre ce but (y compris les récentes initiatives du FSQP puis du FUIQP), il faut reprendre le premier point en tentant une comparaison avec le mouvement ouvrier et ses partis politiques (avec tous les périls de ce type de procédé). Si l'unification des divers groupes de résistance ouvrière, associations, syndicats corporatifs et locaux, sociétés d'entraide, groupes d'études, etc. a pu se réaliser donnant naissance selon les situations à une seule ou quelques grandes organisations, cela n'est pas seulement dû à une unité objective de condition, mais au sens donné à cette unité. Ce qui dans un premier temps apparaît comme le regroupement sur une condition commune de ce qui est local et divers n'est possible et durable que de par sa capacité, dans un deuxième temps (ce n'est qu'un découpage logique, les deux mouvements sont en fait concomitants), à se présenter comme *l'intérêt général de la société* dont le socialisme représente l'avenir de la nation et, à terme, le bonheur universel. Le premier moment (l'unification) ne peut lui-même être réalisé si son contenu n'inclut pas ce second moment qui est précisément celui de la *politique*, celui où les pratiques concrètes *particulières* opérant sous des abstractions nécessaires (le travail, la classe ouvrière, le prolétariat, le socialisme, etc.) s'imposent politiquement comme générales.

Plusieurs causes s'interpénètrent pour expliquer cette impossibilité du passage au politique. Premièrement, la cause générale que nous avons identifiée comme celle de l'impossibilité dans le cas de l'immigration de passer du particulier au général politique comme avenir de la société. Sans cette perspective universelle, la simple unification des intérêts et situations parcellaires est impossible. La trajectoire politique du mouvement ouvrier est irreproductible pour les descendants de l'immigration.

Deuxièmement, la « seconde génération » de l'immigration maghrébine arrive trop tard dans un monde trop vieux. La crise des années 1970 et la restructuration concomitante ont éliminé les vecteurs de reconnaissance identitaire et la possibili-

té de dissoudre cette reconnaissance pour la rendre sans signification. L'identité ouvrière comme lieu de conflits mais aussi condition de possibilité de l'intégration vers des différences affirmées mais sans significations a été laminée. En même temps que le travail n'était plus ce qui faisait l'immigré (Sayad), les différenciations sociales et économiques à l'intérieur de cette « seconde génération » se sont accentuées rendant les militants des associations, généralement étudiants, peu susceptibles de représenter une situation commune, ni même un hypothétique avenir commun pour ceux dont ils se présentent comme l'émanation.

Troisièmement, le positionnement politique *immédiat* de ces associations joue contre leur devenir politique réel. En s'affirmant immédiatement sur des questions générales, parfois symboliques ou culturelles, elles ne maîtrisent pas leur agenda qui est heurté, conjoncturel, dépendant d'événements hors de leur portée. Elles peuvent mobiliser mais jamais dans la durée. Ce positionnement *immédiatement* politique résulte de l'impossible agglomération des situations locales (agglomération dépendante elle-même de la possibilité de faire d'une situation particulière un avenir possible pour l'ensemble de la société, voir le premier point), de la culturalisation de la position sociale des immigrés au tournant des années 1970-1980, mais aussi de toute l'histoire coloniale et de sa translation dans les conditions de l'époque. Du fait de cette histoire, toute auto-reconnaissance ou auto-affirmation en France d'une population originaire du Maghreb et à plus forte raison d'Algérie est immédiatement problématique, elle s'inscrit dans un passé de luttes et de confrontations. Elle est politique. S'affirmant immédiatement comme politique, c'est-à-dire générale, elle se coupe du « maillage social quotidien » par lequel elle serait réellement émanation et représentation de ceux au nom de qui elle parle. Par là, c'est alors son affirmation politique immédiate et son autonomie qui deviennent « irréelles », comme en témoigne l'évolution de toutes ces associations, quelle que soit leur efficacité sur le terrain.

Enfin, quatrièmement, couronnant le tout, le « passage au politique » n'est jamais un processus unilatéral, c'est un processus de reconnaissance réciproque, vis-à-vis de l'État, des acteurs de la politique dans leur diversité et leur totalité. On ne devient soi-même politique que reconnu comme tel.

La lutte des sans-papiers : une généralité impossible

La contradiction interne de tout le mouvement des sans-papiers peut se résumer ainsi : *lutter contre la clandestinité comme étant le révélateur d'une situation générale de la force de travail actuellement ; ne pouvoir le faire qu'en donnant à cette généralité le contenu particulier de l'absence juridique de papiers*. La détermination de classe passe dans la catégorie d'une détermination juridique, quelque chose que travailleurs et employeurs trouvent de fait comme déjà existant, se présentant dans l'évidence de sa racisation. C'est ce qui va éclater durant les luttes de sans-papiers des années 2010-2017.

La « régularisation par le travail », axe majeur des luttes de cette seconde période, considère les luttes de « travailleurs sans-papiers » comme des conflits syndicaux « ordinaires » (Raymond Chauveau[5]) comportant « de surcroît » la question de la régularisation. Cette « doctrine syndicale » part d'une constatation objective incontournable qui distingue cette situation de celle de 1996 : la clandestinité du sans-papiers est devenue un cas « particulier », finalement « banal » à l'intérieur des caractéristiques actuelles du marché du travail. Mais, comme cas « particulier », la situation du sans-papiers entre en contradiction avec la « banalité », car c'est cette « banalité » qui est elle-même devenue un objet plein de différences et de contradictions. La banalité de la précarisation et de l'insécurité de l'emploi est à la fois une situation générale et, par définition (vu ce dont elle est la banalité), un jeu de différences. La situation générale qui ramène le clandestin sans-papiers à la banalité d'un conflit du travail considère la situation générale comme une uniformisation, ce qui est une contradiction dans les termes quand cette situation générale se définit par la mobilité et l'insécurité, c'est-à-dire par la distinction et la différenciation. Cette contradiction ancrée dans les modalités actuelles d'achat-vente de la force de travail, de son exploitation et, de façon générale, de sa mobilisation considérée au niveau mondial a animé la vague de luttes des sans-papiers de 2006 à 2017. Parler de la banalité du travailleur sans-papiers, c'est parler de sa

5 Raymond Chauveau est à l'époque permanent de la CGT, avec Francine Blanche (secrétaire confédérale chargée des droits sociaux et des discriminations), il est à l'origine, à l'intérieur de la CGT, de ladite « ligne Chauveau » favorable à la défense syndicale des sans-papiers.

banalité *particulière* : la racialisation, ce que la longue occupation de la Bourse du Travail à Paris est venue rappeler.

Émeutes 2005

Contrôle policier des chômeurs ; radiation des Assedics ; resserrage du RMI, chômage massif largement supérieur aux moyennes nationales ; disparition des subventions à toute forme de vie sociale « légitime » ; dégradation de l'habitat, des transports ; ghettoïsation urbaine, scolaire ; flicage permanent ; segmentation racialisée du marché du travail ; délocalisation européenne et mondiale rendant illusoire un avenir même incertain de main-d'œuvre précaire et sous-payée, etc. Cette toile de fond de la « misère » dans les banlieues s'est trouvée encore obscurcie durant les derniers mois par une rafale de mesures et de déclarations qui, pour provocatrices qu'elles soient, ne font que révéler la façon dont le « social » est dorénavant traité.

Toutes les raisons, les meilleures du monde, pour que la rage à l'encontre de telles conditions se formalise dans des revendications mêmes très générales, même floues, semblaient réunies. Pourtant, cette révolte n'a formulé aucune revendication, même la plus « basique » et « consensuelle » du style « Sarko démission ». On sait que l'absence de revendications formulées ne tient pas à l'absence d'organes « représentatifs » pouvant porter ces revendications, dans ce cas soit le mouvement en crée dans son déroulement, soit il investit des associations déjà existantes pour y insuffler, momentanément, le nouveau contenu qui est le sien. Cependant, dire que le mouvement de révolte n'a formulé aucune revendication, que son seul langage a été ses actes et ses objectifs, est une constatation. Cela ne donne ni le contenu de la révolte, ni pourquoi il en a été ainsi.

En ce qu'elle n'a rien revendiqué, le contenu de la révolte de novembre fut le refus des causes de la révolte, les émeutiers ont attaqué leur propre condition, ils ont pris pour cibles tout ce qui les produit et les définit. S'il en a été ainsi, cela ne tient pas à un imaginaire radicalisme intrinsèque aux « lascars de banlieues » venant remplacer les « blousons noirs politisés » des années 1960. Cela tient à la conjonction de deux causes actuelles :

d'une part, la situation particulière de cette fraction du prolétariat, d'autre part, le fait que, de façon générale, *la revendication n'est plus ce qu'elle était*. La conjonction, bien sûr, n'est pas fortuite.

Les émeutes de novembre ont été une insurrection anticapitaliste, mais une insurrection contre le capital en tant qu'il se présente comme *société*. Nous appelons opposition au capital comme société, la contradiction entre le prolétariat et la société capitaliste dans laquelle celle-ci comme totalité n'est pas conçue pratiquement dans son processus, son devenir, mais appréhendée comme donnée, comme *spectacle*. La société n'est que le résultat dernier du procès de production. Un mouvement antisocial s'affronte à la société en tant que *résultat* dans lequel son origine, le procès de production comme procès d'exploitation a été abolie, s'est évanouie d'elle-même. La société, dans sa constitution achevée, efface son propre procès de réalisation comme résultat du procès de production.

Les cités et les gilets jaunes

La raison fondamentale de l'absence des cités dans le mouvement des Gilets jaunes est donnée dans un texte du PIR, « Quartiers populaires et Gilets jaunes : mêmes galères même combat ? », signé Wissam Xelka (30 janvier 2019)[6].

6 Nous laisserons ici de côté la critique des positions du PIR, pour une critique générale de ces positions et problématiques voir *TC* 26. On retrouve dans le texte de Xelka certains points qui font du PIR un entrepreneur en racialisation visant sa reconnaissance dans l'univers institutionnel et politicien : « Le pré-requis absolu à toute volonté d'"alliance" est la constitution d'une organisation Indigène forte, autonome, mobilisatrice et représentant les intérêts de l'immigration en France. Une organisation capable, le moment venu, de jouer le rôle d'interlocuteur lorsque l'occasion d'un front commun avec les organisations de gauche se présentera. » Rappelons à Xelka que dans le mouvement des Gilets jaunes il n'y avait aucune « organisation de gauche » avec laquelle discuter (c'est peut-être, entre autres, ce qui a retenu les politiciens du PIR d'y participer...), rappelons également que, contrairement à son propos, il n'y eut dans ce mouvement aucune attaque contre les « assistés », ni stigmatisation des immigrés et descendants comme étant ces dits « assistés ». Rappelons enfin que la segmentation raciale du marché du travail ou de l'habitat ne signifie pas que ce qui est « donné » à l'un (« petit Blanc ») est enlevé à l'autre (le

Xelka se réfère aux travaux historiques de Edward. P. Thompson et à son concept d'« économie morale ». Les discours autour de la participation des banlieues sont centrés sur l'intérêt qu'elles auraient à participer aux Gilets jaunes, mais, souligne Xelka :

> [L]es individus sont considérés comme de vulgaires *homo economicus* procédant à un calcul rationnel coût/profit. Or nombreux sont les travaux mettant à mal cette vision de l'engagement.

Le concept d'« économie morale » permet de ne pas s'intéresser seulement aux conditions matérielles objectives, mais aussi au processus de subjectivation, c'est-à-dire la façon dont les individus ressentent eux-mêmes leur place dans les rapports de production. Thompson montre que le système économique est aussi régulé par des principes normatifs, des valeurs et des obligations. Xelka en conclut :

> Ce concept [« l'économie morale »] nous permet de mieux comprendre pourquoi des personnes vivant dans des situations très précaires ne se révoltent pas forcément de manière ouverte. Si les jugements de valeur qui sont les leurs vis-à-vis du fonctionnement de la société ne leur apparaissent pas transgressés, elles n'ont pas de raison d'estimer que le système économique ou que leurs dirigeants ont outrepassé les normes et les principes moraux qui doivent régenter l'économie et/ou leurs engagements [...] Les Gilets jaunes se mobilisent principalement pour lutter contre la précarisation de plus en plus forte de leur mode de vie. Or, des conditions de vie précaire ne sont pas un phénomène nouveau pour les Indigènes, ils se sont habitués à être la « France d'en dessous la France d'en bas » ou pour le dire autrement, cette stratification sociale est entrée

« racisé postcolonial »). Le salaire de l'OP ne contient pas une fraction soustraite à celui de l'OS. Une telle argumentation justifierait inversement le ressentiment du « petit Blanc » à l'encontre de la main-d'œuvre immigrée venant lui « voler » son emploi et faire baisser les salaires.

> dans les normes et ils l'ont intégrée en tant que telle. Le sentiment d'un contrat rompu est alors absent [...] Si les classes populaires blanches se révoltent depuis plus de deux mois, c'est aussi qu'elles ont les moyens de le faire : non pas les moyens matériels, mais les moyens symboliques [...] L'Indigène porte encore le statut de l'invité [...] Finalement, la frontière raciale est toujours présente et persiste même lorsque des individus partagent des conditions matérielles communes[7].

La segmentation raciale est un phénomène objectif dans le mode de production capitaliste qui, entre autres déterminations, construit le rapport aux rapports de production et la subjectivation afférente des individus à l'intérieur d'un même fondement d'appartenance de classe. Mais les classes sont des constructions sociales qui, sur le fondement d'une place spécifique dans les rapports de production, se constituent au travers de toutes les instances de la reproduction du mode de production.

L'antiracisme politique

L'année 2005 marque aussi l'apparition de ce que l'on va nommer « l'antiracisme politique », et de la mouvance décoloniale. Le manifeste « Nous sommes les Indigènes de la République » paraît avant les émeutes, le 16 janvier 2005. Signé par des militants associatifs, syndicaux, de nombreux universitaires et des responsables politiques du PCF et de la LCR, il donne naissance au Mouvement des Indigènes de la République (MIR), dont le PIR sera une émanation. Comme le proclame le manifeste, « la France a été [et] reste un État colonial ». La question de l'islam et du voile (la loi prononçant l'interdiction des signes religieux ostentatoires à l'école vient d'entrer en vigueur à la rentrée 2004) est abordée à plusieurs reprises. Les auteurs mettent en parallèle stigmatisation religieuse et discrimination fondée sur l'origine. Le soutien aux peuples opprimés, et notamment aux Palestiniens, est central.

7 W. Xelka, *op. cit*.

Les différentes organisations qui se revendiquent de cette mouvance cherchent principalement à imposer leurs analyses théoriques dans le champ médiatique et universitaire.

Il s'agit de se distinguer de « l'antiracisme moral » qu'ils reprochent à SOS Racisme sous la forme du « Touche pas à mon pote » – depuis une quinzaine d'années les surnoms de « SOS race » ou de Malek « Bounty »[8], en référence à la barre chocolatée, sont utilisés à l'extrême gauche pour moquer la récupération par le PS des mouvements de l'immigration. Mais l'antiracisme politique étend sa critique à d'autres associations de la cause antiraciste, qui se revendiquent de l'universalisme et d'un militantisme de solidarité « envers tous les immigrés ». Le FASTI, le MRAP et la LDH peuvent ainsi être également parfois taxés de récupération.

À l'inverse, les différents collectifs comme le PIR, la BAN (Brigade anti-négrophobie, fondée en 2005) se constituent à distance des militants de « l'universalisme » et « la solidarité » pour affirmer le rôle prépondérant des personnes visées par le racisme dans la définition des moyens de lutte contre cette inégalité. Pour se présenter de manière inaugurale, les « racisés » parlent en leurs noms propres et utilisent des termes comme « noirs » ou « indigènes ».

Dès la fin des années 2000, de nouveaux collectifs de familles de victimes se créent, avec pour objectif de former un réseau d'entraide pour les familles mobilisées à la suite d'un décès entre la mains des forces de l'ordre, notamment Vies volées, créé par Ramata Dieng en 2007, la sœur de Lamine Dieng, Vérité et justice pour Ali Ziri en 2009, Justice vérité pour Wissam El Yamni en 2012, et Urgence notre police assassine, créé par Amal Bentounsi, la sœur d'Amine Bentounsi, en 2013 et le plus médiatisé, le Comité Adama, fondé par Assa Traoré en 2016. Les différents comités reprennent les modes d'action du MIB qui ont porté leurs fruits (contre-enquêtes, travail médiatique, marches et rassemblements) et s'appuient sur une mobilisation au sein du quartier tout en insistant sur l'importance pour les familles de rester au centre des mobilisations.

8 Le jeu de mot vise Malek Boutih, vice-président de 1985 à 1992, puis président de SOS Racisme de 1999 à 2003. Membre du Parti socialiste depuis 1986, il en devient secrétaire national de 2003 à 2008.

Après 2017, une partie des nouveaux députés de LFI reprennent une partie des concepts de l'antiracisme politique à l'Assemblée. La presse de droite et d'extrême droite dénonce la pénétration et la « chute indigéniste de la maison Mélenchon ». À l'Assemblée, les députés LFI bataillent contre la loi séparatisme ainsi que contre la loi immigration en préparation et s'attaquent par ailleurs à l'explosion des violences policières. Le 19 mai 2021, alors que les policiers manifestent à Paris pour réclamer des peines plus lourdes pour les agresseurs des forces de l'ordre et qu'une bonne partie des candidats déclarés ou investis à la présidentielle sont présents (dont Faure, PS, et Roussel pour le PC), Mélenchon dénonce de son côté « une manifestation au caractère ostensiblement factieux, s'en prenant aux institutions, notamment judiciaires[9] ».

Face à une telle évolution du discours, la majeure partie des figures de l'antiracisme politique, vont rompre avec le principe d'autonomie que nombre d'entre eux avaient historiquement défendu : qu'il s'agisse de Bouamama, des membres du PIR ou du QG décolonial[10], la plupart de ceux qui se revendiquent de l'autonomie du mouvement des racisés prennent la posture du « soutien critique » et appellent à voter pour Mélenchon. Le 17 mars paraît ainsi une tribune dans *Mediapart* et le *Bondy Blog* : « Présidentielle 2022, *On s'en mêle* » avec plus de 120 militants de l'antiracisme et des quartiers populaires. On y retrouve des figures de la Marche pour l'égalité de 1983, du MIB ou encore du MTA, du FSQP, de la lutte contre l'islamophobie, du Comité Adama, de la campagne Justice et dignité pour les Chibanis, de la lutte des femmes de chambre, des comités Palestine...

Synthèse théorique

Il y a toujours eu segmentation de la force de travail, il faut la prendre comme une détermination objective de la force de travail face au capital, cela tient naturellement à la division du travail, mais là on pourrait n'avoir que le découpage dans un matériau homogène et une simple gradation quantitative de la

9 A. Mestre, S. Zappi in *Le Monde*, 19 mai 2021.

10 Cf. « Pourquoi Mélenchon » in *QG décolonial*, 28 février 2022, disponible en ligne.

valeur de cette force de travail (travail simple ou travail complexe, fonctions « supérieures » relevant dans le mode de production capitaliste de l'osmose entre contrainte au surtravail et travail spécifique de direction de la coopération, etc.). Cette segmentation est fondamentale, mais jusque-là elle n'est qu'un découpage quantitatif dans un matériau homogène. Deux processus interviennent alors qui s'entrecroisent : d'une part, *le mode de production capitaliste est mondial*, il peut s'approprier et détruire tous les modes de production tout en conservant en lui des caractéristiques de ces modes de production qu'il redéfinit ; d'autre part la valeur de la force de travail comporte une composante *morale, culturelle et historique*.

Parce que l'exploitation capitaliste est *universelle*, parce que le capital peut s'emparer de tous les modes de production ou les faire coexister avec lui, en exploiter toutes les formes du travail ou détacher le travailleur partiellement ou totalement de ses anciennes conditions d'existence, le mode de production capitaliste est une construction historique qui fait coexister dans son moment présent les différentes strates de son histoire. La segmentation n'est pas une « manipulation ». Il existe une activité volontaire de la classe capitaliste et de ses professionnels de l'idéologie, mais cette activité met en forme et agit sur un processus objectif, une détermination structurelle du mode de production.

Si la classe ouvrière a toujours été segmentée, il faut toujours contextualiser cette segmentation, c'est-à-dire la situer dans la forme générale de la contradiction entre prolétariat et capital dans un cycle de luttes. Sur la relation entre segmentation de la force de travail et racisation, il existe aujourd'hui deux positions unilatérales. Pour la première, le matérialisme se limite à ramener les diverses identités à leur base *sans considérer l'efficacité et la logique propres de la racisation*. La seconde, se disant tout autant « matérialiste », s'arc-boute sur un *refus de considérer les faits* et dit : si la racisation se ramène en totalité à sa base (la division du travail) elle n'est alors, en tant que racisation, qu'une construction volontaire et malfaisante et ceux qui en font un objet ne font que diviser la classe et promouvoir la barbarie (nous caricaturons à peine). Si les deux positions sont en dernière analyse plus complémentaires qu'opposées, il faut reconnaître que la première a l'immense mérite de reconnaître

en tant que tel le fait de la racisation et de s'y affronter. La seconde est dans le déni de l'objectivité de la chose et attend de la classe telle qu'en elle-même le capital la constitue (l'absurdité de la position est précisément là) la rédemption plénière de ce qui doit être.

L'universalité du capital et son historicisation hiérarchique de toutes les autres sociétés (modes de production), les inégaux niveaux de développement jusqu'à leur mise en abyme dans le capitalisme actuel, la division du travail, l'aspect historique de la valeur de la force de travail, le jeu entre rapports de production et rapports de distribution (avec la prédominance que ceux-ci peuvent acquérir sur les premiers), la dénationalisation de l'Etat et la mise en forme des luttes sociales qu'elle induit, constituent ce processus de production.

Dans ce processus de production, deux déterminations (liées entre elles) jouent un rôle fondamental sans lequel les autres ne pourraient, pour ce qui nous intéresse ici, fonctionner et jouer leur rôle particulier d'efficacité (effectivité) : *l'universalité* et *l'historicisation hiérarchique*.

La « Sainte Famille »

« Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé de faire conformément à cet *être* »[11]

Il n'y a plus de « Raison dans l'histoire », il n'y a plus de « lendemains qui chantent » *substantiellement* assurés. Cette fausse abstraction de l'être du prolétariat, un en lui-même, consiste à ramener le divers, seulement ensemble de phénomènes, à l'unité de la condition commune de porteurs de force de travail et d'exploités. Tout se passe comme si l'on avait d'un côté les classes dans leur situation, leur contradiction, ce

11 K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille* (1845). Paris, Éd. Sociales, 1969, p.48

qu'elles doivent être et faire « conformément à leur être », et, de l'autre, des circonstances, des dires, des façons d'être immédiates, des idéologies, en un mot des *accidents*. Cet autre coté n'est qu'accident, gêne, entrave momentanée, extérieure à l'être et à son devenir nécessaire. En bref, quelque chose dont on ne saurait pas trop quoi faire, sinon qu'il faut « faire avec ». Et, entre les deux, *rien*. Ce qui manque alors entre les formes et leur unité ce n'est rien moins que les rapports sociaux capitalistes qui déterminent l'articulation des formes et de leur essence comme étant la relation entre les formes, chaque forme apparaissant alors comme *forme d'apparition*. C'est comme si l'on disait que le local, la défense de l'ordre genré, les contradictions de classe devenues distinctions entre les « riches et les pauvres », la notion d'élite et l'authenticité du peuple, la condamnation des assistés, le racisme au nom de la citoyenneté et de la culture nationales, etc., ne faisaient que *perturber* désagréablement la structure des relations et des contradictions de classe. D'un côté la lutte de classe telle qu'en son concept et, à côté, occasionnellement, des circonstances perverses mais irrationnelles bien que parfois conjoncturellement compréhensibles.

Le réel s'impose toujours malgré tout à la pureté du concept et à ses chevaliers servants. Que faire et que dire quand les prolétaires n'agissent pas en tant que tels, « selon leur être » ? Le prolétariat pourrait-il ne plus être contraint de faire ce qui est conforme à son être ? Les prolétaires (il est « théoriquement » plus prudent dans ce cas d'abandonner le singulier du prolétariat *substantiel* pour le pluriel des *contingents* prolétaires) pourraient agir en tant que membres d'une nation, défendre « leur » entreprise, se revendiquer de telles communautés religieuses, ethniques, etc. Il arrive que les circonstances aient de sérieux effets dont il est difficile de se débarrasser avec un « peu importe ». On peut comparer « l'être du prolétariat » à la loi de la gravité mettant toute chose à sa place, mais alors comment peut-elle laisser faire une telle entorse à la pesanteur ? On peut le regretter, le critiquer, mais les prolétaires ont parfois une religion, des origines ethniques auxquelles ils tiennent à tort ou à raison. *Horresco referens* : « ils » peuvent même être des femmes. Oui, ils et elles aiment se retrouver entre eux, parler leur langue, aller à la mosquée, à l'église arménienne ou grecque orthodoxe, simplement acheter les produits de leur cuisine ne serait-ce que pour longuement parler avec les ven-

deurs, et cela quelle que soit par ailleurs et simultanément leur engagement dans les luttes sur leur lieu de travail ou en dehors malgré la distinction que souvent cette religion ou ces origines formalisent dans ces luttes.

On sait que les prolétaires n'ont « que leurs chaînes à perdre », mais les prolétaires réellement existants sont tout de même parfois de drôles de gens.