



théâtre
de la
parole



©Fanny Bakkali

*Sommes-nous capables de dire « je » ? :
Le communautarisme ou l'obsession pour
le libre-arbitre des non-blancs*

Camille Chems Bakkali

Etude
Mai 2025

Table des matières

1/ Introduction

Sommes-nous capables de dire « je » ?
Une sincère inquiétude pour nos libertés ?
Impasses existentielles : entre déficit d'individualité et déficit d'Humanité
« Communautaristes », et alors ?!

2/ La fabrique de la femme musulmane aliénée

Le cas clinique du voile : la soumise et le tyran
S'en défendre : analyse de l'argumentaire « mon corps, mon choix »

3/ La fabrique de la communauté musulmane oppressive

La production du désir d'abandonner les siens : le personnage du traître
La production du désir d'entre-soi
Communauté oppressive ou communauté opprimée ?
Détruire le commun : expropriation culturelle et spirituelle
La reprise en main du colonisé par lui-même

4/ « L'individu libre » ou la production d'individualité sans appartenance

Religion versus Spiritualité : du phénomène communautaire à la croyance individuelle
Revendiquer un « Nous » contre le citoyen neutre et atomisé
Les Blancs sont-ils capables de dire « nous » ? : division sociale et nostalgie de fraternité

5/ Conclusion : entre devenir réactionnaire et communauté de puissance

C'est dans notre exclusion que se situe notre Salut

1/ Introduction

Sommes-nous capables de dire « je » ?

« Cette femme, cette jeune fille, a-t-elle réellement choisi de porter le voile ? », « son port, ne lui a-t-il pas été imposé par ses pairs masculins ? », « le porte-t-elle réellement par conviction ou plutôt pour répondre aux injonctions posées par sa communauté ? ». Ou encore : « Cet adolescent, a-t-il choisi de faire le Ramadan ou ses parents le lui ont-ils imposé ? », « peut-être dit-il l'avoir choisi mais est-ce réellement un choix ou le signe d'un simple désir de faire comme tout le monde ? », « ou pire ! cela pourrait être le signe d'une pression communautaire ou d'un repli identitaire ! ».

Depuis l'enfance, ma famille est suspectée et je suis interrogée de cette façon. Mon père marocain, a-t-il supporté mon choix de ne pas porter le hijab ? M'a-t-il contraint à faire ce mois entier de Ramadan sans boire ni manger le jour durant ? Ai-je été obligée de me convertir à l'Islam ? Ma famille maghrébine, m'a-t-elle contraint à adopter certains comportements sans laisser de place à mon désir ou à mon consentement ? Et mon cas n'est pas unique, depuis l'enfance, nos familles sont suspectées et nous sommes interrogés de cette façon tant dans les discussions quotidiennes que dans la sphère politico-médiatique. Ce qui est suspecté, c'est une pression communautaire écrasante, forçant les individus à se conformer à des normes – voile, rites et rituels religieux, mariage, normes autour du genre et de la sexualité, rapports à la famille, etc. – qui instituerait un style de vie rigide, empêchant toute expression individuelle et libre-arbitre. La communauté serait un lieu de surveillance, où chacun veillerait à ce qu'aucun membre ne s'écarte de la norme ni ne déserte le clan. C'est ainsi que se cristallise, en Belgique et en France, le « débat » autour des communautés non-blanches et musulmanes, c'est-à-dire autour du « libre choix ». Ce qui le rendrait impossible : le « communautarisme ». Il suffit pour le voir d'introduire le terme « communautarisme » sur un moteur de recherche. Ce qu'on y trouve, c'est cette idée que la communauté écrase l'individu. Ici un article de La Libre : « Le communautarisme pousse [...] à sacrifier son «Je» au seul et unique bénéfice du «Nous», [...] à noyer son «Je» [...] dans les eaux tumultueuses, voire barbares, du «Nous» »¹. Le lien communautaire est présenté comme pathologique, un symptôme de barbarie incompatible avec l'exercice du libre arbitre. Le terme dépeint la communauté comme une structure morbide vouée à produire des réalités monstrueuses et oppressives à l'égard des individus. En creux, il suggère que les individus non-blancs (plus précisément les musulmans puisque le terme de « communautarisme les vise quasi exclusivement) seraient encore primitifs, c'est-à-dire dominés par l'instinct grégaire. Les individualités sont soupçonnées de se dissoudre au sein de communautés à la culture « par nature » pressurante, empêchant l'épanouissement personnel.

J'emploie le terme « suspicion ». Or celles et ceux qui posent ces questions revendiquent

1 M. Benmerieme, Comment le communautarisme peut devenir meurtrier, dans La Libre Belgique, p. 2.

plutôt d'être habités par une sincère inquiétude, un désir de nous voir toutes et tous libres et capables d'exprimer nos individualités. Mais depuis mon ressenti, ce qu'on pourrait nommer « le savoir de la chair », j'ai toujours senti que cette question nous traquait. Longtemps, j'ai répondu honnêtement : « oui, c'est mon choix », « non, je n'ai pas été contrainte ». Mais ma réponse m'a toujours mise mal à l'aise. Une sensation d'être à l'étroit, prise au piège. Car affirmer n'avoir subi aucune oppression de la part de ma famille équivalait à affirmer l'inverse : je devenais l'exception qui confirme la règle. Ce qu'on allait faire de moi : un cas unique. Alors, comment répondre à ces suspicions ? Doit-on confirmer notre capacité à exercer notre libre-arbitre tout en affirmant la souplesse de nos communautés ? Nos réponses redoublent la violence de la question : celle-ci nous oblige à nous faire réassurance quant à la tolérance de nos milieux, nous impose de prouver notre valeur morale, notre humanité. Louisa Yousfi, dans *Rester barbare*, évoque la pression constante à prouver systématiquement que « nous sommes beaux et que nous sommes moraux ». Mais « plus on tente de prouver notre humanité, plus on fait grandir le soupçon » car finalement « commencer à se justifier, c'est admettre que le doute était permis »². Répondre à cette suspicion, c'est déjà admettre sa légitimité. Et en même temps, simplement dire qu'il n'existe pas de contraintes ou de normes communautaires chez nous, ça serait mentir. Il peut y avoir chez nous des devoirs envers les aînés, une façon d'être en famille, une importance accordée à certaines obligations religieuses et à la participation à certains rites musulmans, un rapport à l'intimité, à la pudeur, à la sexualité, etc. Et oui, dans certains cas, ces normes peuvent être vécues comme plus ou moins étouffantes.

D'abord, il faut dire que la question refuse la nuance et ignore la diversité des expériences au sein de nos communautés qui ne constituent pourtant pas un seul bloc, rigide ou souple : elles sont complexes et multiples³. Mais ensuite, quand l'un d'entre nous, ayant subi la pression de la part de sa communauté dit s'en être libéré, le monde politico-médiatique s'empresse d'en faire un porte-voix pour reconduire les préjugés racistes à l'égard des familles musulmanes en criant au « communautarisme ». Dire qu'on a été contraint, c'est risquer de voir son expérience instrumentalisée pour faire de nos familles la famille oppressive par excellence. Ainsi, le moindre cas de contrainte communautaire est présenté comme un cas paradigmatique tandis que chaque fois qu'un individu non-blanc affirme avoir fait choix personnel, on fait de son cas une exception qui confirme la règle. Ainsi, infirmer ou confirmer l'existence d'une pression communautaire, les deux réponses alimentent le soupçon. Quelle que soit la réponse, elle confirme ce que la question voulait déjà prouver. Et il faut déjà dire que ce soupçon ne relève pas d'un simple malentendu mais sert plutôt à justifier des politiques stigmatisantes. Alors, à la place de répondre à cette suspicion piégeante, c'est plutôt la suspicion qu'il faut interroger. C'est ce que je propose de faire ici en questionnant l'obses-

2 L. Yousfi, *Rester Barbare*, La fabrique éditions, 2021, p. 18.

3 L'Islam est multiple. Les mœurs et habitudes liées à la religion musulmane ne sont pas identiques au Pakistan qu'en Malaisie, en Algérie qu'en Tunisie, au Burkina Faso qu'en Arabie Saoudite. D'ailleurs, même entre le Maroc et la diaspora marocaine en Europe, le rapport au religieux diffère amplement.

sion autour du « libre choix » et sa face jumelle qui est l'obsession autour du « communautarisme » musulman qui l'impossibiliserait. Ces deux obsessions médiatiques fonctionnent main dans la main.

Une sincère inquiétude pour nos libertés ?

Si le lien communautaire est stigmatisé, est-ce vraiment au nom d'un souci réel pour la liberté de toutes et tous ? Il nous est permis d'en douter. Permettez-moi de vous raconter une anecdote. Dernièrement, j'ai discuté avec l'un de mes amis maghrébins de cette fameuse « pression communautaire » et plus précisément de la surveillance communautaire qui s'exerce parfois durant le Ramadan. Il me racontait avoir reçu des remarques de la part d'autres musulmans qui condamnaient le fait qu'il mange dans l'espace public, ne jeûnant pas. Son cas n'est pas unique. En en discutant dans l'intimité, on s'accordait : difficile de raconter ceci à des personnes blanches sans qu'elles y voient la preuve de notre « barbarie ». En discutant entre nous, nécessairement entre nous, nous nous disions combien il est pénible que ces faits anecdotiques prennent une telle ampleur dans le débat – comme si nos milieux devaient être exempts de tout défaut pour mériter l'existence. Et tous les deux, à demi-mot, sans même avoir besoin de se le dire, nous savions que cette obsession pour notre « perfection morale » ne vise qu'à mieux nous condamner. Cette compulsion à raconter ce type d'anecdotes dans le monde blanc et à en faire de grands enjeux pour notre liberté nous réduit à des victimes incapables de gérer nos interactions dans les milieux que nous fréquentons depuis l'enfance, comme si nous étions incapables de négocier, de naviguer avec et dans notre monde. Et puis, on s'accordait sur le fait que lire dans cet événement le signe d'une pression communautaire dramatique contre laquelle il faudrait se soulever, c'est également une façon de détourner le regard de ce qui nous fait réellement souffrir. Mon ami, quelques instants plus tard, me racontait en effet comment il avait été interpellé, séquestré, physiquement violenté et fouillé durant plusieurs heures dans un fourgon de police, sans avoir même pu comprendre la raison de cette brutale arrestation.

Nous présumer incapables de « naviguer dans nos espaces »⁴ et nous présenter comme les éternelles victimes de nos milieux, revient à refuser de nous envisager comme des êtres capables de discernement, de libre-arbitre et d'autonomie. Et il faut interroger cette posture : à quoi sert-elle ? Ici, cette inquiétude pour nos libertés se retourne contre elle-même et se dévoile. Car si l'inquiétude du monde politico-médiatique quant à nos libertés était sincère, elle exigerait de remettre en cause ce même monde, l'Etat et les violences systémiques qu'il produit. À cet égard, l'exemple du voile est un cas clinique. En 2004, la loi française interdisant le voile à l'école prétendait protéger les jeunes filles prétendument contraintes de s'en vêtir. En Belgique, les mêmes arguments sont convoqués, notamment dans les établissements scolaires où les directions d'établissement restent décisionnaires quant à la permission ou

⁴ Je reprends l'expression à Houria Bouteldja.

l'interdiction du port du voile (et plus largement des vêtements supposés « à caractère religieux »). Si l'on s'interroge sur la sincérité de cette inquiétude concernant la liberté des jeunes filles, ici l'on voit bien que pour protéger les jeunes filles qui seraient contraintes de s'en vêtir, on décide simplement de les contraindre et de contraindre les autres à s'en défaire. La liberté individuelle ne semble donc pas constituer le cœur du problème. Les débats sur l'abaya en sont un exemple flagrant : la même robe est jugée religieuse (et donc problématique) à partir de l'appréhension raciale⁵ de la personne en étant vêtue. En tant que professeure, j'ai vu, à l'entrée de certaines écoles, s'instaurer de véritables postes de « police de la tenue » où les jeunes filles arabes et noires, depuis un rituel humiliant, étaient scrutées et renvoyées chez elles au motif que leur tenue serait trop longue et ainsi religieuse. Ici, le ou la cheffe d'établissement se rend maître de circonscrire les frontières du caractère religieux d'un vêtement, depuis ses opinions sur la question. Renvoyées, elles manquaient alors l'école – ce même lieu qu'on prétend leur offrir pour les « émanciper ». Ici, on s'aperçoit que la soi-disant inquiétude concernant leur liberté ne constitue pas le véritable leitmotiv car si l'éducation est un moyen d'émancipation, elle ne semble pas constituer un motif suffisant que pour rendre possible son accès à ces jeunes filles dont on suppose, depuis cette même logique, qu'elles en auraient particulièrement besoin. Ici, la capacité de libre choix des jeunes filles n'est pas présumée, elles sont réduites au statut de victimes passives de leurs familles et de leurs pairs masculins (ce qui participe à reconduire les préjugés racistes sur les hommes musulmans, noirs et arabes). On observe donc bien que le « problème » de l'abaya est fabriqué de toute pièce (en arabe, « abaya » signifie simplement « robe ») puisque c'est ce même monde qui choisit qu'il s'agit d'un vêtement religieux (à l'encontre de ce qu'en disent les musulmans et le Conseil du Culte musulman) et que c'est un problème⁶. Les politiques, les institutions et les médias créent donc les symboles religieux qu'ils rejettent et stigmatisent ensuite en même temps qu'ils nient la capacité des communautés à s'autodéterminer et, dans ce cas-ci, les femmes à choisir.

Quand la loi de 2004 fut votée, les premières concernées, les femmes voilées, furent exclues du débat. Ces femmes furent traitées comme objets de discours, tant par l'extrême droite que par le féminisme de gauche dont l'un des objectifs consiste pourtant à condamner l'objectification des femmes et de leur corps. Mais en effet, si l'on suit cette logique raciste : à quoi bon donner la parole à des personnes dont on part du principe qu'elles ne possèdent aucun libre-arbitre ? Aujourd'hui, lorsque les femmes voilées ont la « chance » d'obtenir la parole dans les médias et de se prêter à l'exercice humiliant d'avoir à répondre à ces soupçons et de proclamer qu'elles n'ont pas fait l'objet d'une pression communautaire supposément⁷ existante dans les « quartiers » mais que leur voile est le fruit d'un cheminement spirituel per-

5 Ainsi, une femme blanche portant une longue robe ample et couvrante ne sera pas considérée comme portant un vêtement religieux tandis que ça sera le cas d'une femme arabe ou Noire dont on supposera l'appartenance à l'Islam. Ces robes ne sont donc jugées problématiques que si ce sont des femmes supposément musulmanes qui les portent.

6 Repris au collectif Ecole en Lutte.

7 Je dis « supposées » non pour nier qu'elles existent mais plutôt pour en nuancer la portée.

sonnel, leurs témoignages ne semblent pas suffisants, le débat étant réactivé à la moindre occasion. Et ce sont bien les termes du libre-choix imposés au débat qui le permettent puisqu'il y a effectivement des personnes qui sont contraintes de s'en vêtir. De plus, il est toujours possible, devant quelqu'un qui affirme exercer son libre arbitre, de lui rétorquer qu'il n'est que le fruit de déterminismes sociaux dont il n'a pas conscience. Et finalement, parce que « la vie communautaire » (si elle existe réellement) implique forcément des contraintes et des normes, bref un « style de vie » (un « life style » tout simplement ! Si je le dis en anglais, est-ce que cela passe mieux ?). Autrement dit, quand ces personnes supposément opprimées s'expriment pour affirmer le contraire, il n'est dès lors plus question de s'assurer qu'elles sont en mesure d'exercer leur libre arbitre, il s'agit tout simplement de le leur dénier. En interrogeant la sincérité de la question, on voit que le propos se renverse : ce n'est plus la communauté qui s'avère oppressive jusqu'à impossibiliser l'exercice du libre-arbitre de ses membres. C'est au contraire le monde politico-médiatique qui nie notre capacité d'exercer ce libre-arbitre, voire remet en doute que nous en possédions un. Sommes-nous des individus ? Voilà leur vraie question. Derrière cette question du libre choix se cache une autre question, plus grossière, qui ne pourrait pas s'énoncer comme telle sans du même coup révéler son racisme. Car ici le thème du libre choix n'est qu'un piège rhétorique qui maquille la question réelle : « pourquoi êtes-vous ce que vous êtes ? ». Il ne cherche pas des réponses, mais à confirmer ce soupçon : vous n'êtes pas libres parce que vous n'êtes pas comme Nous. Pour le préciser, Sadri Khiari nous dit ceci : « L'émancipation dite universelle, pensée comme la mise au jour de relations sociales débarrassées de toutes formes d'aliénation individuelle, n'est pas seulement illusoire, elle est [aussi] lourde d'ambivalence. La revendication universaliste peut, en effet, facilement se dévoyer en ruse des dominants ». L'inquiétude autour de l'émancipation et de la liberté individuelle peut donc masquer un mécanisme de domination : ici, c'est une ruse dont se servent les dominants pour permettre l'oppression de certaines populations. Sous couvert d'un humanisme abstrait, il s'agit d'imposer une norme unique à des populations aux histoires et aux besoins singuliers en même temps qu'il s'agit de « répudier purement et simplement les [autres] formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles »⁸ ce monde-là s'identifie. Khiari continue en nous disant que cette prétention universaliste « devient raciste lorsqu'elle disqualifie comme archaïque, réactionnaire, retardataire, la recherche tâtonnante, par des peuples occidentalisés malgré eux, de formes sociales où, tout simplement, on se sente bien »⁹. Quand c'est à cet usage que les concepts de liberté individuelle ou d'émancipation servent, ils deviennent simplement racistes.

Impasses existentielles : entre déficit d'individualité et déficit d'Humanité

Ces discours engendrent en nous de véritables impasses existentielles. Le discours

⁸Claude-Levi-Strauss cité par Sadri Khiari, Extraits du livre Pour une politique de la racaille, sur Le PIR est avenir !

⁹ S. Khiari, Pour une politique de la racaille, Immigré-es, indigènes, jeunes de banlieue, Editions Textuel, 2006.

politico-médiatique exige que nous prouvions que nous sommes des individus, tout en niant simultanément notre capacité à en devenir. Il nous reproche d'être ce qu'il fabrique lui-même : des êtres supposément incapables de sortir de la tribu, de la meute. Car ce qu'il nomme « repli communautaire » n'est bien souvent que le résultat de politiques de ségrégation sociale, spatiale et raciale, c'est-à-dire la distribution des populations dans l'espace selon des critères économiques et raciaux. L'État condamne en réalité les effets de ses propres politiques. Ces populations sont donc insultées depuis le fait qu'elles sont « communautaires » en même temps qu'elles ne peuvent cesser d'en être. On les y contraint tout en le leur reprochant. Pire encore : le statut d'individu n'est accordé qu'à celles et ceux qui ont « quitté » le clan. Ici, la communauté est désignée comme l'opresseur et l'on accède à l'individualité (et donc à l'humanité) qu'à condition d'avoir trahi les siens. Nous y reviendrons.

Un exemple de ces impasses est la façon dont nous avons été traités médiatiquement après les attentats. Toujours les mêmes questions : « En tant que musulman, condamnez-vous ces actes ? ». Là encore, il fallait parler en son nom propre (mais la parole de quelques-uns, même nombreux, ne saurait par définition engager l'ensemble des musulmans) en même temps qu'il fallait s'exprimer depuis une voix communautaire (alors que c'était à la communauté, à son communautarisme, que la responsabilité de ces attentats était imputée). Le discours, au-delà d'être humiliant, ne créait que la possibilité de réponses insuffisantes. Pire, il redoublait la violence des événements : il fallait sans cesse rappeler que des musulmans figuraient parmi les victimes.

Un dernier piège : nous sommes accusés de produire un « nous » - « nous, les musulmans », « nous, les non-blancs » - et ce faisant, de construire un « eux » dont il s'agirait de se distinguer, de se séparer. Trop communautaires pour être des individus, trop particuliers pour incarner le « Nous national ». Cette impasse, on la retrouve dans une question sans cesse posée aux personnes non-blanches sur les plateaux télévisés : « Aimez-vous la France ? ». Une question d'allégeance, qui produit l'inverse de l'amour qu'elle prétend exiger, comme l'analyse Sadri Khiari dans *La question qui tue : aimez-vous la France ?* : « Quand on nous demande « Aimez-vous la France ? », on nous signifie tout d'abord qu'on est « étranger », qu'on n'est pas d'ici¹⁰. » En outre, ce n'est pas simplement le « Nous national » que nous serions incapables d'atteindre, c'est également le « Grand Nous » de l'Humanité. Nous ne serions à la fois pas assez singuliers et trop particuliers que pour appartenir à l'humanité générique. Pas assez « je », trop « nous » mais jamais « le Grand Nous ». L'impasse existentielle se referme. Le discours du libre choix est d'autant plus pervers qu'il masque sa violence car supposer que les non-blancs et les musulmans sont incapables de devenir des individus libres, c'est les placer en dehors de l'humanité. Si le libre arbitre définit l'être humain, alors en nous le refusant, on nous déshumanise. Là où le discours du libre choix est subtil, c'est qu'il masque sa libido raciste en cachant et en imputant aux personnes non-blanches et musulmanes la responsa-

10 S. Khiari, *La question qui tue : aimez-vous la France*, dans *Nous sommes les indigènes de la république*, p. 124.

bilité de ce qu'il produit pourtant. Car en effet, qui ou quoi dénie aux non-blancs d'être des individus ? Qui proclame que l'individualité et la communauté sont incompatibles ?

« *Communautaristes* », et alors ?!

Face à ces discours qui nous fabriquent en étrangers immoraux et sous-humains, à ces politiques qui produisent l'entre-soi qu'elles dénoncent, devons-nous vraiment nous contorsionner pour prouver que nous sommes capables de dire « je » ? Faut-il affirmer la souplesse de nos communautés, pour contredire le discours qui tend à faire de celles-ci des lieux irrespirables ? En bref, faut-il prouver qu'aucun communautarisme identitaire n'existe chez nous ? Dans *Communautarisme*, enquête sur une chimère du nationalisme français, Fabrice Dhume-Sonzogni montre que le terme « communautarisme » n'est pas un concept sociologique (voué donc à analyser la réalité sociale), mais une construction politique floue, fondée sur un fantasme raciste car aucune communauté musulmane n'existe au sens sociologique (et rigoureux !) du terme (puisque une communauté, pour exister doit posséder une certaine organisation sociale, des règles et des lois propres, un fonctionnement organisé et organique, ce qui n'est effectivement pas le cas selon cette définition). Les communautés musulmanes, en France et en Belgique, ne sont effectivement pas des petits Etats autonomes ni des micro-sociétés au fonctionnement radicalement autre. Selon lui, de la même façon que le racisme invente les races pour exister, le discours sur le communautarisme invente ces communautés pour se légitimer et justifier les politiques qu'il met en place.

Mais de mon point de vue, et à partir de mon expérience, au-delà du recours à une définition sociologique, je crois qu'il existe bien quelque chose comme des communautés musulmanes. Non pas des contre-sociétés, mais des formes de vie partagées. Dans les quartiers où ont été parqués les populations issues de l'immigration postcoloniale, il y a des mosquées, des façons de se saluer, des commerces, des rythmes, des façons d'être en conflit, de faire la paix, de se rendre service, etc., c'est-à-dire des manières de vivre ensemble. De plus, dans l'Islam, il existe un idéal communautaire : la Oumma, la communauté qui réunit tous les musulmans du monde, dépassant les frontières, les nationalités et les liens du sang. La Oumma prescrit certains devoirs que les musulmans ont à l'égard de leurs frères et sœurs en Islam et en humanité. Plusieurs Hadits affirment en effet la nécessité de vivre en communauté. Cette nécessité, contrairement à l'individualisme européen qui promeut la souplesse sociale combinée au désir individuel, est fondamentalement exigeante : un devoir de se montrer utile aux autres, un devoir de solidarité envers les musulmans et les non-musulmans, le devoir de s'offrir le Salam lorsque l'on se rencontre, le devoir de visiter les malades et les personnes âgées indépendamment de la proximité des liens que nous entretenons avec eux, le devoir de répondre à l'invitation de ses frères et sœurs croyants, etc. Il existe donc bien une forme de communauté. Le nier, pour réaffirmer nos individualités, c'est dire : « C'est vrai, s'il y avait du communautarisme, celui-ci serait problématique, mais ce n'est pas le cas ! ». Le nier, c'est approuver cette opposition entre lien communautaire et libre arbitre (comme si le premier

empêchait le second). Selon moi, la véritable fiction n'est pas celle de la communauté mais celle qui la réduit à être un lieu d'enfermement. Ce n'est pas le lien communautaire qui est en soi problématique mais le regard qui en fait un signe d'archaïsme ou d'oppression¹¹. Plutôt que de nier l'existence de nos communautés, je crois qu'il faut plutôt repenser les termes de « liberté », « individualité » ou « communauté ». Ce travail cherchera donc à interroger cette fiction et ses fonctions : dans quel intérêt le discours dominant associe-t-il systématiquement la communauté à l'enfermement ? Il ne s'agira pas de nier les tensions entre communauté et individu mais de les penser pour ce qu'elles sont : des tensions vitales.

Voulez-vous sincèrement savoir de quoi nous souffrons ? Voulez-vous savoir de quoi personnellement je souffre ? Je souffre d'avoir grandi dans un monde qui a appris à mon père arabe à se nier, son prénom, sa foi, sa langue, pour s'occidentaliser et survivre. Je souffre d'avoir perdu mes frères, mes sœurs et Dieu, je souffre de n'avoir pas une horde d'hommes et de femmes derrière moi pour m'aider à élever l'enfant que je n'oserais avoir isolée. Je souffre d'être seule, sans héritage, d'être libre selon une définition mutilée de la liberté. Je m'efforce aujourd'hui de retrouver la communauté dont j'ai été privée. Et Subhanallah, la main de la Oumma est tendue vers moi, inconditionnellement.

Car non, un individu sans appartenance n'est pas plus libre qu'un autre. Oui, il y a des tensions entre individu et communauté, mais il y a aussi là un foyer de sens, peut-être une puissance politique. Et si l'incapacité supposée des musulmans à se désaffilier de leur groupe n'était pas un défaut mais une force de résistance ? Yousfi nous a dit : « Le jeu est vicié. Plus on tente de prouver notre humanité, plus on fait grandir le soupçon. Commencer à se justifier, c'est commencer à admettre que le doute était permis et qu'il le sera toujours. "Oui, et alors ?" est la seule réponse digne. »¹² Communautaires ou communautaristes ? Oui, et alors ?!

2/ *La fabrique de la femme musulmane aliénée*

Petite, je voyais ma grand-mère s'incliner 5 fois par jour vers la Kaaba. Ma grand-mère, veuve, ne s'était voilée que tardivement. Mais je continuais d'y voir un signe de soumission

11 Même si le terme « communautarisme » n'est pas issu des sciences sociales mais du monde politique, Fabrice Dhume-Sonzogni montre que les sciences sociales ont participé à produire une certaine stigmatisation des communautés. Dans la définition qui lui donne naissance, la sociologie se considère comme « l'étude des sociétés » et se définit ainsi contre la nécessité d'étudier « les communautés », en tant qu'elles appartiendraient à un monde archaïque. Le discours sur les différences entre communautés et sociétés peut, intentionnellement ou malgré lui, reconduire une hiérarchisation des structures sociales : il y aurait d'un côté, les « tiers-mondes » faits de communautés et de l'autre côté, le monde civilisé fait de sociétés, d'Etats liés mondialement les uns aux autres ; le « nouveau monde » renvoie au progrès tandis que l'ancien renvoie au non-civilisé. Ainsi, même dans nos imaginaires collectifs, la communauté est perçue comme le signe d'un rapport tribal à l'existence, structure sociale d'un monde dépassé, considéré comme incompatible avec les exigences de la société moderne et mondialisée. C'est aussi depuis ce partage entre « ancien et dépassé » et « évolué et civilisé » que les communautés sont stigmatisées comme des carcans qui contraindraient les individus à se conformer aux valeurs et aux normes qui la définissent, sans qu'aucune négociation ni flexibilité ne soient possible. Ce partage produit deux mondes fictionnels. D'une part, « les sociétés modernes » et d'autre part, « les sociétés archaïques » : « dans la société moderne, l'individu [serait] émancipé et absolument libre tandis que dans les sociétés plus archaïques, il [serait] dominé par le groupe ». L'individu relié au groupe (et par conséquent, supposément dominé par lui) serait alors incapable de penser. Cet individu lié au groupe est le contraire de l'individu « insoumis » et libre de toutes ses appartenances communautaires, capables ainsi de « choisir ». Evidemment, diviser le monde et l'organiser hiérarchiquement en fonction des structures sociales qui le composent, en supposant que certaines favorisent la « libre pensée » tandis que d'autres l'en empêchent, revient tout simplement à diviser racialement le monde entre ceux qui pensent et ceux qui ne pensent pas.

12 L. Yousfi, Rester Barbare, La fabrique éditions, 2021, p. 18.

aux hommes, bien qu'aucun homme ne l'entourât plus. Le réel ne suffisait pas à contredire cet imaginaire d'enfant déjà poreux au racisme ambiant. Pourtant, la figure de la femme voilée soumise et au libre-arbitre empêché ne prend sens qu'en miroir d'une autre : celle de l'homme musulman, tyran domestique, imposant à « sa » communauté des normes oppressives. Ces personnages – la soumise et le tyran – ont été forgés par le discours colonial. Reste à comprendre comment, et au service de quels intérêts.

Le cas clinique du voile : la soumise et le tyran

Pour comprendre les débats contemporains autour du voile, il faut revenir à la manière dont le féminisme européen s'est articulé à l'impérialisme. Comme le montrent Stella Magliani-Belkacem et Félix Boggio Éwanjé-Épée, le mouvement des suffragettes s'est emparé des enjeux coloniaux pour faire valoir ses revendications autour du droit de vote. Les suffragettes ont soutenu qu'il était inconcevable que les sujets colonisés et barbares de l'Algérie Française puissent obtenir le droit de vote avant elles, mobilisant ainsi un discours raciste pour défendre leurs droits. Aussi, pour montrer leur utilité et « contrecarrer l'imaginaire métropolitain qui envisageait les Françaises vivant aux colonies comme des femmes indolentes »¹³, elles ont revendiqué un rôle actif dans la « civilisation » des indigènes, argumentant qu'elles étaient les plus à même de « transmettre les valeurs de la civilisation française ». C'est ainsi que « le suffragisme pouvait espérer voir sa lutte et ses revendications intégrées au cœur du projet impérial »¹⁴. Naît alors le « problème du voile » : les suffragettes ont tenté de démontrer que « le déficit de civilisation » des populations indigènes pouvait être mesuré « à l'aune de l'étendue des droits et de la condition des femmes »¹⁵. Ainsi, sans jamais questionner la structure coloniale, elles ont participé à stigmatiser les populations colonisées plutôt qu'à les soutenir : « il s'agissait d'attribuer aux hommes arabes la responsabilité du terrible sort des femmes indigènes, tout en prouvant que le colonisateur était incapable de défier l'homme indigène dans la sphère domestique. C'est là précisément que les femmes françaises pouvaient tenir leur rôle : [...] il s'agissait de montrer à la métropole qu'elles étaient plus aptes que les hommes à transmettre l'œuvre civilisatrice. [...] Il s'agissait d'apparaître comme le seul groupe potentiellement capable de pénétrer la sphère privée du colonisé »¹⁶. Comme le montre Fanon dans le chapitre L'Algérie se dévoile de L'An V de la révolution algérienne, cette logique sera reprise par l'administration coloniale qui investira le voile d'un sens politique : il deviendra le « symbole du statut de la femme algérienne », aux « possibilités immenses » mais « malheureusement transformée par l'homme algérien en objet inerte, démonétisée, voire déshumanisée »¹⁷. C'est à ce moment-là que « le comportement de l'Algérien est dénoncé très fermement et assimilé à des survivances moyenâgeuses et barbares » et que l'administration coloniale

13F. Boggio Éwanjé-Épée et Stella Magliani-Belkacem, *Les féministes blanches et l'Empire*, consulté sur le PIR est avenir.

14Ad ibidem.

15 Ad ibidem.

16 Ad ibidem.

17 F. Fanon, « L'Algérie se dévoile », in *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2011, p. 20-21.

« investit des sommes importantes dans ce combat. [Car] convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est [...] conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder des moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne »¹⁸.

Ainsi, le voile devient le symbole de l'oppression féminine et son retrait un signe de « libération ». Des associations de femmes françaises mènent alors des campagnes de dévoilement et des cérémonies de dévoilement public sont orchestrées. Ces cérémonies de dévoilement forcé constituaient des moyens de pression et de chantage : certaines femmes ont été forcées de le retirer devant la foule pour assurer la survie d'un membre de leur famille pris en otage par les forces coloniales, comme ça a été le cas de Monique Améziane. Cette dernière a été photographiée dévoilée et l'image est parue dans la presse, légendée comme suit : « Une jeune femme musulmane, Mlle Ameziane, fille de Bachagha, vient d'ôter spontanément son voile et invite toute femme arabe à suivre son exemple »¹⁹ tandis qu'elle avait été soumise au chantage de l'ordre colonial qui menaçait de tuer son frère. Ces spectacles devant la foule qui applaudissait, photographiés, relaient une vision mise en scène de femmes musulmanes libérées par l'Occident. Ce féminisme colonial qui « émancipait de force » les femmes ne combattait pourtant pas les dispositifs de torture de l'ordre colonial qui ciblaient spécifiquement les femmes ni non plus les viols systématiques qui avaient lieu. La violence de l'homme indigène était mise en scène pour occulter la violence masculine systématique du colon. Evidemment, comme le rappelle Françoise Vergès, « la réalité sociale n'a pas de place dans cette idéologie » puisque si l'on s'intéressait réellement au sort des femmes ou des enfants, « il faudrait alors analyser la catastrophe humaine et économique que les politiques républicaines ont engendrée dans les colonies »²⁰.

Pourtant, s'il s'agit réellement d'analyser le réel les véritables violences qui existaient et existent « chez nous », il faut plutôt dire, comme le rappelle Norman Ajari, que l'on observe dans nos foyers plutôt une bidirectionnalité de la violence, que la violence s'exerce souvent dans les deux sens plutôt que simplement de l'homme bourreau vers la femme victime. Récemment, je suis tombée sur l'extrait d'un sketch de l'humoriste Oussama Fares, tiré de son spectacle Arabes dociles et il disait ceci : « Souvent ils disent «la femme arabe est soumise». Je ne sais pas soumise à quoi ? Mais j'ai pas eu ça ! J'ai pas eu ça à la maison. Moi ma mère, elle a soumis la soumission ! Des fois, je regarde Richard Martineau²¹ a dit «la femme arabe est soumise !» et je dis «Maman, écoute un peu ! Deviens un peu ce que Richard il dit» Et tu te retournes et elle est en train de faire une clé de bras à ton père ! ». Ici, il ne s'agit pas pour moi d'excuser une quelconque violence²² mais bien d'échapper aux fantasmes racistes sur nos violences. Aujourd'hui, cette construction de l'homme indigène bourreau et de la femme

18 Ad ibidem.

19 F. Boggio Ewangé-Epée et Stella Magliani-Belkacen, Les féministes blanches et l'Empire, consulté sur le PIR est avenir.

20 F. Vergès, Un féminisme décolonial, La fabrique éditions, 2019, p. 56.

21 Richard Martineau est un chroniqueur québécois de radio et de télévision.

22 Il faut également rappeler que la circonscription du violent et du non-violent reste également une affaire culturelle.

victime persiste²³. Et en même temps, par son ignorance supposée, la femme musulmane est aussi considérée comme une menace. Récemment, une ministre bruxelloise a effectivement demandé que soient cartographiées les femmes voilées dans la fonction publique²⁴. Ainsi, elles sont à la fois victimes de leurs pairs et victimes d'elle-même en même temps qu'elles participeraient à la « radicalisation islamique », ce qui les rendraient particulièrement dangereuses et menaçantes dans leurs existences mêmes. Prenons un autre exemple : l'immigration postcoloniale des femmes du Sud global. Vergès nous rappelle que dans les années 70, au moment où le capitalisme se transforme et que des centaines de millions de femmes entrent dans le monde du travail salarié, ce discours sur « la domination masculine des non-blancs » retrouve son élan initial :

« Ces femmes – essentiellement musulmanes – doivent être sauvées de la domination masculine dont la brutalité est inhérente à leur culture, et leur émancipation ne peut émerger que si elles sont encouragées à entrer dans le marché néolibéral du travail. Les métiers qui les attendent – femmes de ménage, prise en charge des personnes âgées, garde d'enfant ou employées dans l'industrie de service de nettoyage – sont supposée leur faire gagner de l'autonomie et permettre aux femmes des classes moyennes d'accéder à une vie professionnelle. Les féministes blanches, qui soutiennent ces campagnes, trouvent naturel d'inciter des femmes à occuper des fonctions que le féminisme, en son temps, a dénoncées comme aliénantes et que la domination masculine a réservé aux femmes. L'accès d'un plus grand nombre de femmes blanches à une vie professionnelle (hors usine) exige que soient prises en charge par des femmes racisées des fonctions de la reproduction sociale - soins aux enfants, ménage, cuisine - et les familles de la classe moyenne veulent des domestiques ».²⁵

Encore une fois, le discours de l'émancipation individuelle est instrumentalisé pour permettre l'intégration des femmes non-blanches dans le marché du travail. Dans ce discours, l'exploitation devient synonyme « d'opportunité de gain en autonomie individuelle »²⁶. Les notions de liberté et d'autonomie sont absolument vidées de leur sens. Comment en effet considérer qu'une femme de ménage sous-payée serait davantage libre que cette femme musulmane soumise supposément circonscrite à son foyer ? « Être libre » ici, c'est simplement ne plus être soumise à un ordre familial mais quand même être soumise et exploitée par un système (colonial, guerrier et/ou capitaliste) qui se moque bien de nos libertés. C'est donc bien l'émancipation et la liberté prises dans leur sens individualisant qu'il faut questionner puisqu'elles sont utilisées pour renforcer les hiérarchies raciales et économiques, et masquer les véritables rapports de pouvoir à l'œuvre. Lorsque celle-ci se cristallise autour du « port du voile », la liberté n'est alors envisagée que comme « la liberté de s'habiller comme on le souhaite » ou encore « la liberté d'être soi-même ». Quand « la liberté individuelle – celle

23 Cette invisibilisation et cette fabrique fantasmatique ignore tout de la façon dont les rôles genrés sont effectivement – et diversement ! – distribués dans les communautés musulmanes et plus largement dans les communautés non-blanches.

24 Ici : <https://bruxellesdevie.com/2025/05/27/islamophobie-letat-veut-cartographier-les-femmes-voilees-dans-le-ser-vice-public/>

25 F. Vergès, *Un féminisme décolonial*, La fabrique éditions, 2019, p. 86.

26 Ibid., p. 57.

de m'habiller comme je veux (sauf pour porter le voile) devient le symbole des luttes [...] ; c'est évidemment une insulte aux luttes des femmes ouvrières, [...] immigrées, [...] réfugiées politiques »²⁷ qui précisément se battent pour un sens collectif de la liberté. Cette obsession pour la « liberté individuelle » et « la promotion de l'individualisme », c'est « faire porter aux femmes [...] le poids des privations, des discriminations et vulnérabilités »²⁸ qu'un système leur fait subir.

S'en défendre : analyse de l'argumentaire « mon corps, mon choix »

Pour contrer l'accusation de communautarisme rattaché au voile, certaines femmes voilées mobilisent le registre féministe du choix individuel : « mon corps, mon choix ». En reprenant pour leur compte l'un des principes du féminisme blanc, elles obligent celles qui ont été leurs opposantes historiques à s'aligner à leur choix, sinon cela impliquerait que ces dernières soient obligées de renier, de contredire leur féminisme. Depuis ma position de non-voilée, je ne peux que constater l'efficacité stratégique d'un tel argumentaire qui a effectivement forcé une partie de la gauche progressiste à s'aligner à lui. Mais, si cette stratégie est efficace, elle révèle un problème : les pratiques non-blanches doivent toujours se justifier et elles ne peuvent l'être qu'en s'adossant aux valeurs occidentales dominantes, c'est-à-dire à partir d'un registre de valeurs qui n'appartient précisément pas à la pratique qu'il s'agit de défendre. Comme le dit mon ami et philosophe Timour Sanli²⁹, il faut souvent adopter les codes et les arguments favorisés de ses adversaires pour les forcer à accepter la pratique qu'ils condamnent – par exemple, justifier la circoncision par l'argument de l'hygiène³⁰ (« qui peut en effet s'opposer à l'argument de l'hygiène ?! ») plutôt que par l'argument de la tradition. Le piège, à la place de se refermer sur nous, se referme alors sur eux. Cette stratégie est efficace mais au prix d'un renoncement : celui de légitimer nos pratiques à partir de ce qu'elles sont. On le sait, défendre le voile à partir de la foi (et plus largement de soumission à Dieu, encore ce mot !) reste inaudible car ce sont les cadres où il prend racine qui sont eux-mêmes disqualifiés comme archaïques, obscurantistes. Certes, en retournant les arguments de nos adversaires contre eux, nous arrivons (parfois) à nos fins mais ces arguments échouent à revendiquer ce que nous souhaitons revendiquer : le droit à l'existence et à la différence culturelle. Là intervient une position radicale, défendue par Houria Bouteldja : à cette discussion piégée, elle répond simplement : « chez nous, c'est comme ça ». En outre, dans le livre *Nous sommes les indigènes de la république*, elle revient sur la loi qui était alors débattue en France pour potentiellement bannir la burqa de l'espace public :

« Une loi sur un vêtement va probablement être votée. Une loi républicaine pour bannir un vêtement de l'espace public (comme en Arabie Saoudite !). Certes, l'enjeu de cette loi ne porte pas sur la manière

²⁷ Ibid., p. 74.

²⁸ Ibid., p. 61.

²⁹ Interviewé dans mon podcast *Perdre le Nord*.

³⁰ Argument qui traverse les sociétés occidentales notamment à partir de l'histoire de l'hygiénisme.

de se vêtir. Elle s'inscrit plus particulièrement dans le cadre de la mise au ban de l'islam et de ses diverses expressions. [Mais] pour l'heure, c'est une autre dimension du débat qui m'interpelle : celle de l'eurocentrisme vestimentaire et de son arrogance. [En effet], personne n'a jamais interdit la cravate et le pantalon dans l'Empire. Quels indigènes [colonisés] pouvaient s'opposer à la pénétration des vêtements coloniaux ? Comment pouvaient-ils résister à l'abandon des vêtements traditionnels ? Comment empêcher la terrible concurrence du vêtement civilisé ? [Et] le bournous, le pagne ? Qui les aura défendus ? [...] Combien se sont étonnés de la généralisation des canons vestimentaires occidentaux dans l'ensemble des continents africain, asiatique et dans le monde arabo-musulman ? Combien pour saisir l'ampleur du dommage culturel que cela représente ? Combien d'âmes pour s'émouvoir du traumatisme identitaire signifié par l'abandon des traditions vestimentaires, souvent centenaires, parfois millénaires ? »³¹.

Il ne s'agit plus de « défendre » le voile mais d'inverser la culpabilité : ce n'est pas à nous de justifier, de négocier. Il faut plutôt montrer comment l'Occident, au nom de la « liberté », a envahi le monde entier de ses normes en détruisant des traditions vestimentaires d'une diversité inestimable. Il s'agit de refuser les termes imposés par l'adversité et de dévoiler comment l'Occident détruit l'altérité pour s'imposer normativement. Bouteldja nous rappelle que ces débats interminables autour des vêtements des femmes musulmanes ne doivent pas nous faire oublier qu'il s'agit avant tout « d'offensives pour imposer des normes aux femmes, notamment en matière vestimentaire »³² et qu'ainsi l'Occident est en fait le fameux tyran qu'il reproche aux hommes musulmans d'être. L'argumentaire de Bouteldja permet de montrer qu'un féminisme qui se réduirait à « chacune fait ce qu'elle veut » est un féminisme fainéant récupérable par le pouvoir même qui génère ces discriminations. Plus encore, là où il semble qu'un slogan comme « chacune fait ce qu'elle veut » permet à tous les goûts d'exister, on observe qu'il sert plutôt un désir politique d'homogénéisation des femmes. Et encore une fois, ce féminisme est fainéant mais loin d'être inoffensif : il sert au contraire à la destruction du monde de ces femmes qu'il s'agissait, en principe et abstraitement³³, de défendre.

Bouteldja ne plaide pas pour le « choix individuel », mais pour le droit à la différence culturelle, c'est-à-dire à l'existence collective. Elle dénonce l'illusion d'un individu pur, affranchi de toute influence. En prétendant que ses vêtements sont neutres, l'Occident nie leur dimension culturelle, tout en s'imposant. Qui peut dire que sa manière de s'habiller ne reflète pas un désir d'appartenance, une façon de signaler ses appartenances ? L'habit blanc, lui aussi, parle, classe, distingue. Le débat sur le « libre choix » n'est pas ici la bonne question et Bouteldja nous montre le bénéfice d'en sortir.

31 H. Bouteldja, *Burqa : une partie qui se joue à deux*, in *Nous sommes les indigènes de la République*.

32 Ad. Ibidem.

33A cela, il faut rajouter qu'une théorie de l'émancipation abstraite, qui ne prennent pas en compte la singularité de l'histoire des peuples et leurs intérêts, s'intéressant donc à une liberté elle-même abstraite, est en fait « pleinement compatible avec le dégoût effectif de l'être humain réel ». Et effectivement, s'il s'agit de défendre une humanité abstraite, alors la personne concrète peut en même temps être déniée dans son humanité.

3/ La fabrique de la communauté musulmane oppressive

Cette forme de paternalisme colonial n'est pas le fruit d'une simple naïveté ou d'un européocentrisme qui s'ignore. Il ne s'agit plus de croire que le Nord global est mû par de bonnes intentions (la liberté de toutes et tous) vis-à-vis du Sud global, intentions qui échouent et engendrent malencontreusement de mauvaises conséquences (guerres, pauvreté, famines, expropriation, génocide, exploitation). Au contraire ! Nous l'avons vu, la liberté et le « libre choix » ont été (et sont) instrumentalisés à des fins colonialistes, impérialistes, capitalistes et racistes. Il en va de même concernant les rapports de pouvoir intra-occidentaux. Lorsque la famille musulmane (ou plus largement la communauté) est présentée comme essentiellement oppressive, il faut comprendre les intérêts politiques qui résident en-dessous de cet apparent combat pour la liberté.

La production du désir à abandonner les siens : le personnage du traître

La famille et la communauté musulmanes sont présentées comme obligeant à une certaine allégeance communautaire : il ne faudrait pas sortir du clan sous peine de devenir un traître. Elle produirait chez ses membres un conflit de loyauté entre l'intérieur et l'extérieur du clan. Cette vision dominante masque pourtant une réalité historique : les populations colonisées ont été (et continuent d'être) encouragées à rompre avec leurs communautés, à se défaire de leurs liens d'appartenance.

Solène Brun, en revenant sur la période « post-esclavage » de la ségrégation raciale institutionnelle aux Etats-Unis, nous rappelle que certains afro-américains tentaient de se faire passer pour blancs, de « disparaître comme Noirs »³⁴ pour échapper à la ségrégation. Pour que ce « passage » puisse avoir lieu, l'un des prix à payer³⁵ était l'abolition des liens avec la famille et la communauté noire, ces liens risquant de les trahir et de mettre en péril la réussite de ce passage. Ici, on l'observe bien : ce n'était pas la famille noire qui imposait à ses membres un conflit de loyauté mais bien la négrophobie d'Etat. Là où sont en permanence accusées les communautés non-blanches d'imposer ce conflit de loyauté à ses membres, contraints alors de choisir entre un « eux » et un « nous », on voit que c'est la production raciale qui institue ce conflit. Aujourd'hui encore, cette logique persiste : les non-blancs sont encouragés à se « désintégrer » en vue de « s'intégrer », de s'émanciper économiquement et socialement de conditions de vie précarisées, dévalorisées et déshumanisées.

Mais si ce conflit de loyauté est fabriqué par le racisme, comment se fait-il que nous y croyions et que nous accusions nous aussi parfois nos familles d'être responsables de la production de ce conflit de loyauté ? Dans *Les blancs, les juifs et nous*, Bouteldja nous dit :

³⁴ S. Brun, *Derrière le mythe métis*, La découverte, 2024, p. 294.

³⁵ Evidemment, il fallait également abandonner ses traits culturels : accents, façons de vivre, religion, façon de se vêtir, de manger, etc., pour adopter l'éthos de la blancheur. Il fallait donc se nier soi-même et nier ses appartenances.

« Ce que je suis ? Je le sais... Une femme moderne et intégrée qui ne sait pas faire la kesra et à qui ont à appris la fierté de trahir sa mère [je souligne] »³⁶. Si Bouteldja parle de « fierté », c'est bien parce qu'abandonner les siens et ses appartenances ne peut pas constituer une réalité exclusivement négative. Ce conflit de loyauté, imposé depuis la volonté d'échapper aux conditions matérielles produites par le racisme, ne serait pas efficace sans un second versant « positif » : il ne s'agit pas de simplement fuir une réalité négative mais également d'accéder à une réalité supposément positive : appartenir à la culture blanche. Par la dévalorisation constante des cultures non-blanches, par tous ces procédés d'acculturation, Frantz Fanon le disait, « le Noir [colonisé a fini par admettre] la supériorité indiscutable du Blanc »³⁷, c'est-à-dire aussi la supériorité morale du monde blanc. Ainsi, la stigmatisation de la famille musulmane comme oppressive ne vise pas tant à décrire le réel qu'à rendre désirable la rupture avec elle. En échappant à sa famille, le non-blanc peut non seulement espérer échapper donc à une réalité négative mais plus encore d'obtenir l'accès à une réalité positive : le soi-disant monde où se situe la Liberté. Dans ce même livre, Bouteldja discute du téléfilm *Pierre et Djemila* :

« Sœurs, vous souvenez-vous du téléfilm *Pierre et Djemila* ? Lui, beau, amoureux, attentionné. Blanc. Elle, belle, amoureuse, terrorisée par sa famille. Arabe. Ce film s'adressait à nous, les filles d'immigrés. Il nous parlait. Il nous disait combien nos familles étaient détestables et la société française désirable. Un film qui nous détournait des nôtres, de nos pères, ces zoufris exploités, qui peinaient à nous faire vivre, et de nos mères, femmes d'immigrés qui peinaient à nous élever. Le film nous expliquait, à nous leurs filles, qu'ils nous traitaient mal et que nous n'avions qu'une échappatoire : nous arracher à eux. Au début, je vous le dis franchement, j'ai cru à cette rengaine qui t'accompagne partout, s'insinue par tous les pores et s'incrute dans ta peau. »³⁸

Elle nous dit : « j'y ai cru à ce discours » selon lequel nos familles sont détestables et oppressantes. Mais comment se fait-il qu'elle ait pu y croire, que j'ai pu y croire, que mon père, mes tantes et certains de mes amis aient pu y croire, si le réel le démentait strictement ? Précisément, il ne s'agit pas pour nous de nier qu'il puisse exister de la violence « chez nous ». Il s'agit plutôt de rendre compte de l'efficacité d'une fiction : la fiction qui dépeint la famille blanche comme essentiellement non-violente et plus largement le monde blanc comme s'il détenait le monopole de la non-violence, de la moralité, de l'attention envers les droits des femmes, des enfants ou des homosexuels. C'est cette prétention à l'innocence du monde blanc qu'il s'agit pour Bouteldja de détruire :

« Voyez leur attitude face au sexisme de la France d'en haut, à celui de la France d'en bas et à celui de la France d'en dessous de la France d'en bas. Cette France des hauteurs qui n'a pas hésité à publier à la une d'un grand magazine la photo de Simone de Beauvoir, nue, pour fêter le centenaire de sa naissance.

36 H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, La fabrique, 2016, p. 139.

37 F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Points, 2015, p. 222.

38H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, La fabrique, 2016, p. 75.

Aurait-on pu imaginer Sartre à poil en couverture d'un journal de référence ? Sans doute faut-il voir là l'expression d'une sensibilité, d'une fibre toute française. Artistique. Esthétique. Qui peut mieux que l'élite française voir et sentir ce qui, derrière la féministe, faisait "la femme" ? [...] Que voyons-nous ? D'abord, l'indifférence quasi totale de cette élite au patriarcat blanc qui structure la société française et détermine la vie de millions de femmes. Et pourtant, tous les indices montrent que la condition des femmes françaises se dégrade (viols, violences conjugales, écarts de salaires, exploitation du corps des femmes à des fins commerciales...). Ensuite, ils se mettent en rangs serrés pour dénoncer sans appel des violences faites aux femmes de banlieues, quand l'auteur est noir ou arabe. Le sexisme des mecs de quartiers est une barbarie sans cause est sans origine. Voyez, tous ces phalocrates blancs qui se découvrent féministes lorsque le banlieusard apparaît ? »³⁹

Il faut également parler de la représentation médiatique des personnes qui se sont effectivement éloignées de leur famille (que ce soient les films où les femmes protagonistes finissent par « s'émanciper » en retirant leur voile à la fin du film ou encore l'enthousiasme avec lequel sont accueillis les homosexuels arabes « anciens musulmans » dans les médias). Dans *Rester barbare*, Yousfi nous en dit ceci :

« Pour domestiquer un barbare, il faut commencer par lui enseigner la liberté. « Sois libre », c'est comme ça qu'on dit pour l'attirer dans ses filets. L'avantage, c'est qu'il comprend tout de suite. « Sois libre » à son adresse, ça veut dire : sois libéré des tiens, de leurs traditions, de leurs archaïsmes qui les figent en un bloc homogène et opaque. Sois libre de les trahir, maintenant que tu parles sous notre protection. »⁴⁰

Et Bouteldja :

« À propos de virilité, avez-vous remarqué, sœurs, l'émotion qui s'empare d'un démocrate blanc lorsqu'un banlieusard déclare son homosexualité devant micros et caméras ? Entendre un lascar faire son coming-out : un kiff de blanc civilisateur, un aboutissement pour l'indigène retardataire. Car pour un khoroto, faire de sa sexualité une identité sociale et politique c'est entrer dans la modernité par la grande porte. Le Blanc est au bord de l'extase. Tous ces mots qui se bousculent au portillon de la conscience indigène, encore archaïque mais promise à un destin d'Homme, l'assiègent : "s'assumer", "s'accomplir", "se réaliser", "arracher ses chaînes" et "crever les tabous". L'indigène est encerclé mais hypnotisé. Parfois parce que les siens sont étouffants, il cède à l'assaut. »⁴¹

Le fantasme médiatique autour des homosexuels arabes ne traduit ni une réelle solidarité ni un engagement politique. Il sert plutôt à légitimer une islamophobie déguisée, portée par des courants eux-mêmes homophobes, qui utilisent ces figures pour stigmatiser les familles musulmanes. Comme le souligne Bouteldja, l'enthousiasme pour le coming-out d'un homme musulman révèle à la fois du racisme et de l'homophobie : il permet de reconduire les préjugés sur les musulmans tout en se réjouissant que ces indigènes ne soient

39 Ibid., p. 76.

40 L. Yousfi, *Rester Barbare*, La fabrique éditions, 2021, p. 55.

41 H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, La fabrique, 2016, p. 80.

plus des « vrais hommes », puisqu'homosexuels.

La production du désir d'entre-soi

Moi aussi, j'y ai cru au récit selon lequel nos familles seraient à la source de ces conflits de loyauté, par leur rigidité. Petite, j'ai vu ma grand-mère maghrébine insupportée par l'union de mon père avec une femme blanche (ma mère). Mon père, en quête d'ascension sociale avait renié sa culture : son prénom, sa langue, sa religion. Et il avait vu dans sa relation avec une femme blanche l'opportunité d'une « promotion », comme l'analyse Fanon. Ma grand-mère, elle, n'a jamais totalement accepté ce choix, ni le fait que de cette union soit engendré un enfant à qui l'on n'offrit pas l'Islam et l'arabe en héritage et à qui l'on donnât un prénom francophone. Durant des années, ma grand-mère fit subir à ma mère une forme de « racisme »⁴² interpersonnel et fit peser sur mon père cette accusation de trahison. C'était elle qui, de mon point de vue, lui imposait ce fameux conflit de loyauté. J'ai pris des années à comprendre la douleur de ma grand-mère, écartelée entre la joie de voir son fils réussir et s'émanciper de la pauvreté et la douleur de son reniement, des années à comprendre qu'elle savait que cette réussite reposait nécessairement sur une forme de mépris pour lui-même et donc pour elle, pour eux, pour « nous ». Comme le dit Yousfi : « Il faut beaucoup d'amour pour laisser partir ses gosses, les voir s'éloigner dans un monde qui nous méprise, risquer qu'il nous méprise à leur tour »⁴³. Avant cette compréhension, je voyais ce désir d'entre-soi comme le signe d'un arriérisme, d'un « manque d'ouverture d'esprit ». Et ce manque « d'ouverture d'esprit » m'apparaissait comme une caractéristique presque essentielle de nos milieux ; combien de fois n'avais-je pas entendu des blancs : « lui, il est arabe mais il est très ouvert d'esprit » et comme je m'enorgueillissais de faire partie de ces arabes-là, de ces arabes acceptables. Et encore une fois, mon cas n'est pas unique.

On comprend dès lors mieux comment ce désir d'entre-soi, comment ce « communautarisme » est le résultat d'une dévalorisation constante de nos cultures et de nos communautés. Il s'agit d'un instinct de survie. Comme le disait la juriste franco-palestinienne Rima Hassan, lorsqu'il existe un rapport de domination à l'intérieur même de notre identité, c'est souvent l'identité dominée historiquement que la personne nourrit davantage, comme pour rétablir la justice à l'intérieur de soi. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre, peut-être, le fait que de plus en plus de femmes se voilent : le voile devient un symbole de résistance. Aujourd'hui, je n'interprète plus le l'hostilité⁴⁴ de ma grand-mère envers ma mère

⁴²Ici, il faut évidemment relativiser le mot racisme puisque seul le racisme systémique mérite réellement ce nom. Je ne l'aurais pas employé moi-même dans ce contexte pour qualifier ce dont il s'agit ici. Si je l'emploie cependant, c'est en référence à l'extrait d'Albert Memmi qui suit.

⁴³ L. Yousfi, Rester Barbare, La fabrique éditions, 2021, p. 57.

⁴⁴ Le « racisme » des dominés ne saurait être comparé au racisme dominant : il relève d'une méfiance ou d'une hostilité interpersonnelle, tandis que le racisme dominant s'appuie sur des dispositifs institutionnels d'oppression. Il est néanmoins utile d'examiner ce point pour déconstruire les accusations de communautarisme souvent fondées sur cette hostilité supposée des non-Blancs envers les Blancs.

blanche et ce désir d'entre-soi comme le symptôme d'un esprit arriéré. J'y lis au contraire, comme Albert Memmi, le prélude d'un mouvement positif :

« Le racisme du colonisé n'est [...] ni biologique ni métaphysique mais social et historique. Il n'est pas basé sur la croyance à l'infériorité du groupe détesté, mais sur la conviction, et dans une grande mesure sur un constat, qu'il est définitivement agresseur et nuisible. Plus encore, si le racisme européen moderne déteste et méprise plus qu'il ne craint, celui du colonisé craint et continue d'admirer. Bref, ce n'est pas un racisme d'agression mais de défense. [...] C'est pourquoi on peut soutenir cette apparente énormité : si la xénophobie et le racisme du colonisé contiennent assurément, un immense ressentiment et une évidente négativité, ils peuvent être le prélude d'un mouvement positif : la reprise en main du colonisé par lui-même »⁴⁵.

En quoi consisterait cette reprise en main ? Nous y reviendrons.

Communauté oppressive ou communauté opprimée ?

Dans Rester barbare, Yousfi nous dit ceci :

« [Les Blancs] n'aiment pas tellement ce mot : 'famille'. 'Communauté' c'est encore pire. Ils préfèrent parler d'individualités pleinement consentantes à se tenir ensemble sur un socle de valeurs indiscutables. Comment ne pas rêver d'en être lorsque, de notre côté, nous grandissons au sein d'une famille-clan, rigidifiée par les lois du dehors qui lui livrent une guerre sourde ? La famille barbare est un animal aux aguets. Ses nerfs sont tellement à vif qu'elle devient une obsession de chacun : il faut s'entre-appartenir à mesure que tout conspire à nous séparer. Communautarisme ! Séparatisme ! Indigénisme ! Ainsi s'écrient les individualités libres de la grande famille civilisée. Ce qu'ils voient, eux, c'est une meute de moutons jaloux qui n'ont que le mot "traître" à la bouche dès lors que l'un des leurs tente de trouver une issue à sa condition. »⁴⁶

Pourquoi Yousfi parle-t-elle d'une guerre sourde qui serait livrée à nos communautés ? Pourquoi dit-elle que ce désir de s'entre-appartenir prendrait sa source dans ce monde qui conspire à nous séparer ? Si le repli communautaire est souvent présenté comme une réaction à l'échec de nos politiques à nous intégrer, cette lecture, bien que juste, reste insuffisante. Si l'on suit ce raisonnement, il faudrait, pour lutter contre le communautarisme, lutter contre les causes qui l'ont engendré. Si l'on suit ce raisonnement, c'est encore le communautarisme qui est perçu comme un lieu de dangerosité. Il faut d'abord se demander : le communautarisme est-il simplement une conséquence involontaire et malheureuse des politiques racistes ? Le rejet du « communautarisme » répond-il réellement à un repli récent des musulmans sur eux-mêmes, ou s'inscrit-il dans une logique plus ancienne de dissolution des liens communautaires ? Le communautarisme est-il un véritable problème ou une stratégie coloniale recyclée pour cibler les communautés non-blanches⁴⁷ ?

45 A. Memmi, *Portrait du colonisé*, Payot, pp. 159-160.

46 L. Yousfi, *Rester Barbare*, La fabrique éditions, 2021, p. 56.

47 Depuis le début du texte, nous nous concentrons sur les communautés musulmanes car ce sont elles qui sont accusées

L'histoire coloniale fut celle de la « destruction systématique des liens sociaux et familiaux », c'est-à-dire des liens communautaires. Parmi ces violences coloniales : l'interdit de faire famille. Françoise Vergès rappelle comment, durant le système esclavagiste, les femmes noires étaient dépossédées de leur rôle maternel, leurs enfants arrachés, exploitées sexuelles comme force reproductive d'esclaves (main d'œuvre capable d'engendrer de la nouvelle main d'œuvre), mises à la disposition des enfants du maître comme nourrices, etc. Aujourd'hui encore, les familles non-blanches restent ciblées par des politiques qui fragilisent leur existence : accès inégal « aux soins prénataux et postnataux », « indifférence des services médicaux »⁴⁸, « maltraitance » de ceux-ci, campagnes de stérilisation et « d'encouragement » à l'avortement dans les pays du Sud global⁴⁹. Les familles non-blanches, « dérogeant à la fois au modèle de la famille nucléaire et à la norme de la fécondité restreinte »⁵⁰ sont également la cible de politique de logement qui imposent notamment la décohabitation des familles intergénérationnelles, perçues comme des formes de « promiscuité malsaine »⁵¹ pour imposer le modèle normatif de la famille nucléaire. Ceci rappelle les pratiques coloniales durant l'Algérie dite française où le démantèlement des structures sociales traditionnelles, la spoliation des terres et le déplacement forcé des populations impliquait la destruction des liens intergénérationnels et communautaires (qui furent également criminalisés).

Une autre attaque à l'encontre des communautés postcolonisées, c'est la criminalisation et l'incarcération en masse des hommes musulmans, noirs et arabes⁵². Face à cela, le

de « communautarisme ». Jusqu'ici, j'ai traité ces communautés comme si elles constituaient un seul bloc, comme si, par exemple, les noirs musulmans étaient traités de la même façon que les arabes musulmans. C'est faux. Les arabes, qu'ils soient ou non effectivement musulmans, sont racialisés en tant qu'on suppose qu'ils sont musulmans (c'est ainsi leur Islam supposé qui est premièrement problématique). On peut presque dire que l'arabophobie et l'islamophobie ne font qu'un. Tandis que les noirs, qu'ils soient ou non effectivement musulmans, sont racialisés en tant que noirs, leur Islam est ainsi plutôt perçu comme une circonstance aggravante : la négrophobie prend le pas sur l'islamophobie. Pour le prouver, revenons à l'histoire coloniale. En Algérie colonisée, les algériens subissaient un régime d'exception, possédant un statut particulier faisant d'eux des « sujets » sans citoyenneté pleine. Ce régime d'exception – Code de l'Indigénat – donnait aux autorités coloniales les pleins pouvoirs permettant le travail forcé, des arrestations sans jugement, des détentions arbitraires, l'interdiction que certains déplacements, la censure des discours indépendantistes, etc. Il s'agissait donc d'institutionnaliser l'infériorité morale des indigènes juridiquement. Ce code ciblait particulièrement les Algériens musulmans puisque, par exemple, les juifs d'Algérie ont quant à eux été naturalisés français et échappaient donc au Code de l'Indigénat. Au contraire, lorsque les noirs ont été soumis à la traite négrière, bien que parmi ces noirs il y avait des musulmans, ce n'est pas leur Islam qui permettait de justifier la traite mais bien leur noirceur. Il faut le rappeler, les noirs n'étaient pas noirs avant la colonisation. C'est au moment de leur mise en esclavage que : « Dépossédés de tout, exilés sur leur sol ancestral, les Igbo, les Yoruba, les Bantous, les Edos et tant d'autres, [...] apprirent qu'ils étaient désormais Noirs, et que leur vie devait être soustraite à toute relation éthique ». Les noirs ont donc été fabriqués comme noirs et leur « noirceur », synonyme d'infériorité, fut fabriquée afin de légitimer la traite et l'esclavage. Gardons ces différences entre islamophobie, arabophobie et négrophobie à l'esprit dans les pages qui suivront. Tous les musulmans ne sont pas traités pareillement. Il ne s'agit pas ici de tout mélanger et d'ignorer certaines spécificités historiques et idéologiques majeures entre islamophobie et négrophobie mais avant tout de comprendre la logique commune derrière la destruction systématique de ces liens.

48 Françoise Vergès nous rappelle la mort, en mai 2017, de Naomi Musenga. Cette jeune femme avait appelé à de multiples reprises les urgences. Ces appels n'ont pas été pris au sérieux mais plus encore, elle a fait l'objet de moqueries et de dénigrement.

49 Pour approfondir tous ces sujets, lire F. Vergès, *Un féminisme décolonial*.

50 Camille François, « Produire et normaliser les familles par le logement. L'exemple du travail de relogement dans la rénovation urbaine », *Mouvements*, vol. 82, no. 2, 2015, p. 41.

51 Voir les travaux de Joseph Isaac.

52 En Belgique, « presque la moitié des détenus n'ont pas la nationalité belge » et parmi ceux qui la possèdent, on sait également qu'énormément d'entre eux sont racialisés arabes et noirs, sont dits « d'origine maghrébine ou africaine ». En France, « En l'absence de statistiques officielles quant à l'ethnicité et la religion en France, les estimations approximatives situent la proportion de musulmans dans les prisons françaises autour de 60% (alors qu'ils ne constituent que 7% de la population française) ». Pour sa part, l'anthropologue Didier Fassin documente que, dans une maison d'arrêt où il a mené une ethnographie approfondie, « les hommes noirs et arabes représentaient les deux tiers de l'ensemble des détenus et même plus des trois quarts des moins de trente ans, lesquels constituaient la moitié de l'effectif total ». Semblablement, il en va de même aux États-Unis où les blancs ne représentent qu'entre 30% à 40% de la population carcérale.

réflexe courant est de répondre : « s'ils sont en prison, c'est qu'ils l'ont cherché ». Ou alors de condamner « la délinquance » tout en lui donnant une explication sociologique (« s'il y a plus de délinquance parmi notre population, c'est parce que nous subissons davantage la précarité et que celle-ci engendre la criminalité »). Ajari nous propose plutôt d'inverser la question et de se demander : pourquoi ce sont eux qui sont emprisonnés ? Plutôt que de tenter d'expliquer les facteurs qui inciteraient les hommes non-blancs à commettre des actes criminels, Ajari nous rappelle qu'une société choisit ce qu'elle criminalise et qui elle criminalise : certains actes comme le viol, peuvent être minimisés et restés impunis tandis que d'autres, comme le deal, sont lourdement réprimés et presque automatiquement punis d'enfermement. Il faut donc interroger ce qui fait qu'un jeune non-blanc dealer est perçu comme plus dangereux qu'un pédocriminel et violeur honoré à la cérémonie des Césars. Ajari nous invite à reconsidérer l'hypothèse selon laquelle les arrestations répétées, le harcèlement des contrôles d'identité, la criminalisation de certains actes plutôt que d'autres, tout ceci s'additionnant aux violences policières pouvant conduire à la mort, servent à supprimer les hommes musulmans, Arabes et noirs. Ajoutons que leur surprésence en prison sert ensuite d'argument sécuritaire pour justifier le contrôle accru de ces populations et légitimer les politiques de discrimination et d'exclusion : « Nous sommes invités à considérer l'hypothèse selon laquelle l'arrestation, l'emprisonnement et le harcèlement pénal des hommes noirs [et arabes] serait pour l'Etat une fin en soi »⁵³. Si je parle ici de ciblage à l'encontre des communautés, c'est parce que les communautés sont ainsi affaiblies⁵⁴ :

« Du fait la mort prématurée⁵⁵ et de l'incarcération de masse, deux fléaux qui touchent les hommes noirs de manière prépondérante, il n'y a aujourd'hui que 83 hommes noirs pour 100 femmes noires en capacité de circuler dans les rues états-uniennes. Si l'impact démographique de la disparition des hommes noirs saute aux yeux d'un point de vue quantitatif, cette absence produit également des effets délétères sur l'ensemble de la communauté dont elle altère la qualité de vie [je souligne] »⁵⁶.

Ces attaques ne sont rendues possibles que par la construction de l'homme musulman, arabe ou Noir comme délinquant, zoonard, terroriste en puissance, viriliste. Cette image est intériorisée au point que, comme le dit Ajari à propos du génocide (« l'aliénation permet d'arracher aux Noirs le consentement de leur propre génocide »), l'aliénation permet d'arracher le consentement des non-blancs de leur criminalisation et de leur incarcération massive. De la même manière, on peut également parler d'un interdit à l'enfance⁵⁷, qui s'inscrit dans le

53N. Ajari, Phallicisme et abolition, Repenser la justice transformatrice à partir des Black Male Studies. Multitudes, 88(3), 87-93.

54 Les conséquences directes de l'amputation constante de certains de ses membres à une communauté sont dramatiques, tant en termes économiques que sociaux. Il faut également prendre la mesure de l'impact de cette amputation sur la santé mentale collective des familles et des communautés, sans cesse affectée par le deuil ou par l'hypothèse du deuil, par l'insécurité. Ces soustractions violentes des hommes ne peuvent en effet qu'être « génératrice de pathologies sociales ».

55 « Les Noirs subissent une détérioration prématurée de leur santé, due à l'impact cumulé d'expériences répétées d'adversité sociale ou économique et de marginalisation politique. L'expérience de la mort et le stress du survivant ont un impact unique sur la qualité de vie des Noirs, quel que soit leur statut socioéconomique. »

56Ad. Ibidem.

57 Je reprends ce terme à Françoise Vergès qui le développe dans Une théorie féministe de la violence.

sillage de la période coloniale. L'enfance des non-blancs est criminalisée : « ces enfants que la police et le tribunal appréhendent comme des adultes, qui sont exclus du système éducatif, ces jeunes adolescents qui doivent prouver leur âge pour être considérés comme mineurs », ces enfants qui sont contrôlés comme s'ils constituaient « le » danger de nos sociétés. Quand un adolescent arabe est tué par la police, quand un enfant Noir de 8 ans⁵⁸ est plaqué au sol par la police dans son école spécialisée, pour avoir réagi avec une colère légitime à des insultes racistes accumulées quotidiennement de la part de ses camarades, que l'enfant est contentonné et que la police est appelée, que l'enfant est maintenu au sol sous le corps d'un policier adulte pesant plus de nonante kilos devant sa mère qui se demande s'il respire encore, c'est bien l'Etat qui dénie à cet enfant son droit à l'enfance⁵⁹. Ce traitement révèle une gestion raciale de la protection de l'enfance : certains mineurs à la protection censée accompagner l'enfance⁶⁰.

À ces violences, s'ajoutent l'exploitation, le harcèlement médiatique, la discrimination à l'emploi, au logement, la criminalisation de certains mouvements politiques, pour ne dire que ceci, qui ont aussi de graves conséquences sur l'ensemble des familles et des communautés non-blanches et musulmanes. Alors, la famille et la communauté musulmanes : oppressives ou opprimées ? La réponse est désormais claire : qu'il s'agisse d'attaques intentionnelles de la part de l'Etat dans le but de fragiliser nos communautés ou qu'il s'agisse de conséquences à des politiques discriminantes qui poursuivaient au départ d'autres objectifs, nos communautés sont la cible d'une « guerre sourde ». Et j'émetts ici l'hypothèse que le terme « communautarisme » sert surtout à inverser la chronologie des événements (et donc la culpabilité) : là où il cherche à faire croire que le communautarisme est premier et qu'il est nécessaire de l'attaquer pour éviter sa rigidification délétère pour l'ensemble de la population et pour « l'identité nationale », au contraire, c'est un nouvel outil pour légitimer les attaques anciennes contre les communautés. Le terme « communautarisme » et le fait de faire de la famille musulmane, la famille oppressive par excellence sert trois objectifs conjoints : (1) faire porter aux communautés ciblée la responsabilité de leur marginalisation, (2) invisibiliser les responsabilités de l'Etat racial, (3) permettre de légitimer les attaques étatiques qui leur sont faites et l'intensification de leur répression. Mais il faut encore aller plus loin.

Détruire le commun : expropriation culturelle et spirituelle

Ajari dans son livre *Le manifeste afro-décolonial* rappelle qu'en 1944, le crime génocidaire fut défini comme « un plan coordonné de différents actes visant à la destruction

58 Nous pensons ici à Matthis. Pour plus d'informations à ce sujet, voir dans *La brèche* n°6 : Désirs de justice.

59 J'ajouterais à cela que les parents non-blancs ne sont pas non plus considérés comme des parents, ou à la limite comme de simples géniteurs, c'est-à-dire qu'ils sont en permanence stigmatisés, notamment au sein de l'institution scolaire, comme des parents démissionnaires et maltraitants, incapables de se soucier de la vie scolaire de leurs enfants autant qu'incapables de leur donner une éducation « civilisée » et d'en faire des individus disciplinés.

60 J'ajouterais à cela que les parents non-blancs ne sont pas non plus considérés comme des parents, ou à la limite comme de simples géniteurs, c'est-à-dire qu'ils sont en permanence stigmatisés, notamment au sein de l'institution scolaire, comme des parents démissionnaires et maltraitants, incapables de se soucier de la vie scolaire de leurs enfants autant qu'incapables d'en faire des individus disciplinés et civilisés.

des fondements essentiels de la vie des groupes nationaux en vue d'annihiler ces groupes [je souligne] »⁶¹. Le génocide vise donc à annihiler les individus mais seulement en tant qu'ils appartiennent au groupe. L'individu n'est pas ici simplement visé en sa vie propre mais plutôt en tant qu'il incarne le groupe, raison pour laquelle le génocide s'attaque également aux fondements de ce dernier : la destruction de ses institutions, de ses systèmes de justice, de son économie, de ses langues, spiritualités, mémoires, médecines, rapports à la nature, etc. L'objectif est de détruire ce monde commun.

D'où l'importance du concept d'appropriation culturelle sur lequel revient Ajari. Longtemps, j'ai naïvement pensé que l'appropriation culturelle se limitait à une imitation maladroite ou ridicule. Mais l'appropriation culturelle, ce n'est pas simplement un homme blanc qui porterait des dreadlocks, c'est-à-dire un processus individuel où un individu s'approprie des éléments d'une culture ne lui appartenant pas. Ajari, à la suite de Georges G.M. James, la redéfinit comme un phénomène bien plus violent. Pour lui, il faut distinguer l'imitation de l'appropriation. L'appropriation culturelle est un processus institutionnel⁶² qui prive les groupes colonisés des fruits de sa propre culture. Quand un homme blanc choisit de porter des dreads locks, il ne prive personne de s'en revêtir. Ajari précise : il y a des objets qui, contrairement à certaines coupes de cheveux ou vêtements, ne se partagent pas. Les œuvres d'art volées aux colonies pour composer nos musées européens en sont un célèbre exemple. Derrière ce vol, il y a la tentative d'une annihilation de l'esthétique commune qui appartient au monde même qu'il s'agit d'annihiler. Ce ne sont pas de simples objets qui disparaissent : c'est une mémoire, des pratiques, des savoirs, un ensemble d'esthétiques, de spiritualités. Mais Ajari va plus loin en montrant qu'il y a des « choses » comme les connaissances qui, elles, a priori ne se volent pas : « les connaissances sont des biens non-rivaux : dispenser une connaissance la duplique [...]. Or l'appropriation culturelle transforme ce bien non-rival qu'est l'instruction en bien rival »⁶³. L'appropriation culturelle transforme les savoirs, pourtant partageables, en biens exclusifs dont seuls les colonisateurs bénéficient. Cet extractivisme spirituel est l'autre versant du désir génocidaire, sans lequel ce dernier resterait incomplet car pour attaquer la communauté, il faut également attaquer ce qui permet de faire communauté. Prenons l'exemple de l'école coloniale en Algérie. Comme le dit Aïssa Kadri dans son Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie, la politique scolaire était claire : scolariser les autochtones servait à les acculturer (nier et interdire leur histoire, leurs chants, leurs savoirs,

61 N. Ajari, Le manifeste afro-décolonial, Le rêve oublié de la politique radicale noire, Editions du Seuil, 2024, p. 43.

62 Notez que je crois que cette focalisation qui est faite autour de l'appropriation culturelle dans les milieux blancs (car en effet, beaucoup de blancs ou d'institutions culturelles blanches sont sensibles à cette thématique, y sont attentifs et mettent un point d'honneur à ne pas « tomber » dans ce piège) dit quelque chose de notre façon d'envisager le racisme. J'observe que ce thème de l'appropriation culturelle est plus célèbre et plus facilement discuté que d'autres (comme les violences policières, la criminalisation des hommes noirs et arabes, le génocide des Palestiniens, etc.). Et il me semble que c'est précisément parce que l'appropriation culturelle, quand elle n'est pensée que comme un processus individuel, permet de faire l'impasse sur des violences systémiques et systématiques et de continuer à penser le racisme depuis un certain confort, c'est-à-dire depuis une position qui n'implique pas de remettre en question l'entièreté de notre monde (sur lequel repose ces différentes violences) mais implique juste d'encourager Pierre, Paul et Jacques, à être attentifs à leurs comportements individuels.

63 Ibid., p. 30.

leurs langues, etc.). Empêcher ces transmissions, les construire comme illégitimes ou inutiles, c'était également empêcher l'avènement d'une révolte, puisque celle-ci nécessite des affects collectifs et la mobilisation d'une identité commune⁶⁴. Alors bien sûr, aujourd'hui, il n'y a pas de génocide qui cible les musulmans d'Europe. En revanche, il y a bel et bien une libido génocidaire qui habite nos sociétés : c'est-à-dire un désir de leur inexistence qui se manifeste dans des politiques très concrètes. Aujourd'hui, dans nos écoles, « où l'on ne remplace pas les instits » mais où l'on « compte les élèves absents à l'Aïd »⁶⁵, où l'on marginalise et punit le port de certains vêtements, où l'on stigmatise et réprime l'usage de la langue arabe dans les cours de récréation, où l'on réduit la langue arabe à une langue argotique et illégitime, où l'histoire coloniale n'est que peu enseignée, où les figures des indépendances des Suds en lien direct avec nos pays sont absentes des manuels scolaires, où l'histoire des influences des mondes arabes sur les savoirs occidentaux est niée, où l'on empêche les élèves de faire usage de leurs croyances et leur culture en classe comme un certain registre valable de rationalité, on observe bien que l'institution scolaire est bien emprunte d'un désir d'acculturation visant ainsi le collectif. L'individu « physiquement » arabe, pris isolément, n'est pas la cible de ce désir, c'est bien plutôt en tant qu'il incarne sa culture et donc le groupe qu'il devient la cible de cette libido.

La reprise en main du colonisé par lui-même

Là où la mémoire collective flanche, parce que (presque) détruite, la stigmatisation, en persistant, rejoue ce commun que le (néo)colonialisme avait entrepris de dissoudre. Paradoxalement, c'est dans ces attaques que renaît un « nous », ce nous qu'il s'agissait de briser mais qui, sous les coups répétés, sait, se souvient, se recompose. Ces politiques sont ainsi vouées à produire ce dont elles espèrent la destruction : elles sont vouées à échouer. J'ai raconté le désir de ma grand-mère que la famille s'entre-appartienne, sa haine de ce monde qui « conspire à nous séparer », ce monde où, comme le dit Bouteldja, le racisme nous a appris à nous haïr, à chercher l'ascension sociale en épousant la blanchité. Si le non-blanc continue d'aspirer à devenir blanc, c'est sa propre dissolution qu'il poursuit, sans pouvoir pourtant accéder à l'intégration. Refuser l'injonction à l'intégration, c'est refuser ce processus « qui masque l'assignation paradoxale à renoncer à être [soi-même] sans pour autant être reconnu par l'autre »⁶⁶. Apprendre à nous choisir, à composer un « clan », ce n'est pas de la régression mais un commencement. L'amour de soi est un acte politique. Le communautarisme, l'entre-soi, dans l'espace-temps indigène est donc plutôt un progrès qu'une régression, bien que la communauté puisse être, à certains égards, oppressante. L'entre-soi peut être le prélude de ce mouvement positif que serait « la reprise en main du colonisé par lui-même », nécessairement collective. C'est ce que Bouteldja affirme lorsqu'elle

64 Aïssa Kadri, « Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie ». La France et l'Algérie : leçons d'histoire, édité par Frédéric Abécassis et al., ENS Éditions, 2007, <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.1268>.

65 Je cite ici le rappeur Médine dans son dernier album, spécifiquement le son Stentor.

66 S. Khiari, L'indigène discordant, dans Nous sommes les indigènes de la République, p. 63.

dit ne pas « s'auto-appartenir » en tant que femme mais appartenir à son clan : « J'appartiens à ma famille, à mon clan, à mon quartier, à ma race, à l'Algérie, à l'Islam. J'appartiens à mon histoire et si Dieu veut, j'appartiens à ma descendance »⁶⁷. Et à sa suite je dis : « vous ne me séparerez pas des miens et ce que vous fragilisez de mon monde me montre ce à quoi je tiens et où se situe ma liberté ». Ce n'est pas une prescription normative mais un choix majoritaire où se situe la reprise collective des postcolonisés par eux-mêmes.

4/ « L'individu libre » ou la production d'individualités sans appartenance

Pour Bouteldja, pour mon père, pour moi et pour une grande partie « d'entre nous », la liberté ne se situe pas du côté de la liberté individuelle. Elle est d'abord et nécessairement une notion collective. Lorsque le libre-arbitre des non-blancs est nié, il ne suffit pas d'affirmer le contraire et de saper le partage entre « ceux capables de pensées pour eux-mêmes » et ceux qui en seraient incapables parce que pris dans des carcans communautaires. Il faut surtout redire que nous sommes des êtres d'appartenance, de dépendance⁶⁸. Dans son livre *La dignité ou la mort*, Ajari, s'inspirant d'Eboussi Boulaga et de Desmond Tutu, rappelle que la notion de « dignité », dans le sens de la philosophie africaine, ne s'adresse pas à l'individu pris isolément comme c'est le cas dans la philosophie européenne car « Aucun d'entre nous ne vient en ce monde pleinement formé. Nous ne saurions ni penser, ni marcher, ni parler, ni nous conduire comme des êtres humains si nous ne l'apprenions d'autres êtres humains. [...] Un être humain isolé, solitaire, est véritablement une contradiction dans les termes »⁶⁹. Notre dignité⁷⁰ et notre liberté ne se construisent que dans et par la communauté. Aller au bout de cette idée, c'est détruire l'idée même de « liberté de penser » ou « pensée insoumise » comme propriétés de l'individu. Comme le disait Timour Sanli⁷¹ : « Si tu crois que ta pensée est insoumise, c'est que tu ne sais pas à quoi elle est soumise. Et si tu ne sais pas à quoi elle est soumise, tu n'es très probablement pas en train de penser ». Cette pensée bouscule l'idéal occidental de la liberté comme affranchissement de toute contrainte. La dignité et la liberté ne sont plus, dans la philosophie africaine, des propriétés de la personne : l'individu

67 H. Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, La fabrique, 2016, p. 72.

68 Rappelons que le capitalisme qui prône l'individualisme et la liberté est le même système qui accroît toujours davantage nos dépendances aux autres. Puisque la chaîne de production capitaliste et mondialisée s'étire en une multitude de maillons complexes et éloignés et que presque aucun producteur ne peut bénéficier directement du fruit de son travail, l'idée même d'indépendance, qu'elle soit concrète ou conceptuelle – relève dès lors d'un pur fantasme. Ce fantasme, bien que célébré est mensonger autant qu'il cache une réalité essentielle : le système capitaliste, précisément, tend à invisibiliser ces interdépendances. Dans un cadre de production moins complexe, il serait possible d'identifier précisément les maillons impliqués dans la production d'un produit. Aujourd'hui, en achetant simplement un pull, nous sommes incapables d'envisager simplement le nombre d'individus et de tâches qui ont contribué à sa réalisation.

69 N. Ajari, *La dignité ou la mort*, Ethique et politique de la race, La découverte, 2019, p. 218.

70 Ajari va jusqu'à nous dire que « si l'on adopte une telle perspective, la notion de dignité de la personne apparaît [...] comme une contradiction car, à proprement parler, cette abstraction qu'est la "personne" c'est-à-dire le sujet envisagé comme absolu, souverain et soustrait à l'enchevêtrement des relations, est strictement sans dignité ».

71 Interrogé dans mon podcast *Perdre le Nord*.

pris dans une conception insulaire n'a pas besoin de liberté. Ici, il s'agit de dire que l'endroit où finit l'individu et où commence le collectif n'est pas clair et que la tension entre individu et communauté est à penser continuellement. Penser la liberté, c'est penser cette tension. Cette obsession autour des choix et de la liberté individuelle nous condamne à dire des évidences : aucun choix n'est individuel, il s'inscrit forcément dans le collectif et prend naissance en lui, raison pour laquelle Bouteldja rappelait que le voile n'est pas un choix individuel mais qu'il s'inscrit à l'intérieur d'un monde commun.

Religion versus Spiritualité : du phénomène communautaire à la croyance individuelle

En Occident, la religion est souvent critiquée pour son caractère contraignant, à laquelle beaucoup préfèrent la spiritualité, perçue comme plus libre, affranchie des dogmes et des institutions, modulable selon les affinités personnelles, permettant à chacun de construire son rapport à l'Indivisible depuis sa sensibilité. Se dessine ainsi une hiérarchie : d'un côté, la spiritualité, version atténuée et acceptable du phénomène religieux, car circonscrite à la sphère privée, individuelle et intérieure et le religieux, relégué à de l'archaïsme et de l'irrationalité. Ici encore se rejoue l'opposition entre ceux qui pensent et ceux qui ne pensent pas : les spirituels seraient ceux qui se seraient affranchis du religieux tout en ayant su en conserver la bonne part tandis que les « croyants » répéteraient comme des perroquets ce qu'on leur inculque depuis l'enfance, sans esprit critique. La spiritualité se situerait du côté de la liberté, la religion du côté de la soumission bête. Pour prendre un exemple concret : la critique fréquente du jeûne chez les adolescents musulmans. Celle-ci repose sur l'idée d'une contrainte incompatible avec le consentement individuel. Cette opposition entre contrainte et consentement sert à refuser le droit des parents musulmans à éduquer leurs enfants, éducation qui implique d'imposer des repères avant qu'ils ne soient pleinement compris. Remettre cela en cause revient à contester le droit des parents musulmans à transmettre leurs valeurs, en niant toute rationalité au religieux. Mais alors, pourquoi exiger du phénomène religieux qu'il soit intime, individuel et non-contraignant ? Encore une fois, cette même question : est-ce réellement par souci de la liberté de chacun ? Un détour par l'histoire coloniale nous permettra à nouveau d'y répondre.

Lorsque l'on s'intéresse à la genèse de cette idée selon laquelle la religion doit demeurer du domaine privé, il faut inévitablement revenir sur l'histoire de la nécessité européenne à séparer l'Eglise de l'Etat (et je ne cherche pas remettre cette histoire en question) mais également sur la façon dont cette idée a été mise au service de la domination coloniale, comme le retrace Mohammed Amer-Meziane dans *Des Empires sous la terre*, montrant que la France, pour imposer le Code de l'Indigénat faisant des algériens musulmans des sous-citoyens, a utilisé l'idée d'un religieux intime et privé comme rhétorique afin de fabriquer la figure du musulman, incapable « d'entrer dans la modernité », car supposément incapable de séparer religion et sphère politique publique. Encore aujourd'hui, les musulmans sont jugés inaptes à une foi intime, le voile en devenant le symbole et la preuve. C'est ce qu'on entend dans la

bouche de Nadia Geerts qui nous dit : « Si j'essaie d'imaginer discuter avec une femme musulmane voilée qui me dirait «c'est important pour moi de le garder, ça a du sens pour moi». Je lui dirais : «et bien pour moi, ça a du sens que tu l'enlèves. Parce que moi aussi j'y vois du sens. Ce que tu y mets comme sens qui est de dire «je suis et je reste musulmane», [...] bah c'est ça qui m'embête, c'est que dans une sphère publique, dans une sphère scolaire, cette jeune fille ou cette femme affirme à tout moment «je suis et je reste musulmane». Alors que j'aimerais bien à certains moments qu'elle dise : là ce n'est plus prioritairement en tant que musulmane que je vais agir mais c'est en tant qu'élève ou en tant que représentante politique que je vais agir [je souligne] »⁷². Ce rejet, que l'on entend tant dans les médias qu'aux repas de famille, repose, comme durant le Code de l'Indigénat, sur l'idée que les musulmanes ne seraient pas capables d'atteindre la neutralité citoyenne à cause de leur attachement religieux, c'est-à-dire à remettre en doute la capacité d'exercice de leur citoyenneté. Dans *La dignité ou la mort*, Ajari éclaire d'une façon autrement plus rigoureuse le problème :

« La 'laïcité' organise et entretient une méconnaissance des variétés de l'expérience religieuse d'autant plus dommageable qu'elle se présente comme la condition de possibilité même du pluralisme religieux. [...] La fonction de la laïcité, c'est-à-dire du sécularisme français, n'est pas simplement de poser des bornes entre l'espace privé comme lieu d'exercice de la religion et un espace public, neutre, où il conviendrait d'apparaître comme citoyen, c'est-à-dire en se dépouillant de ses attachements religieux. Ce geste implique d'emblée l'imposition autoritaire d'une définition étatique de ce qu'est (c'est-à-dire de ce que doit être) une religion. [...] [En effet], d'où vient que la religion pourrait être légitimement définie comme une simple croyance ? Comme l'avance [Talal] Asad, le sécularisme consiste à imposer, depuis une perspective irrégulière et moderniste, une définition surplombante de la religion – ce qui est très exactement l'inverse de la liberté de conscience. En fait de liberté, l'Etat impose aux individus de se conformer à sa propre conception de religion, qui en enferme la pratique dans une alternative rigide entre l'intériorité secrète de la foi et une extériorisation politique exclusivement envisagée sur le mode de la domination. [...] il n'y a aucune bonne raison de souscrire sans réserve à l'hypothèse typiquement moderne selon laquelle l'expérience religieuse pourrait se limiter à la "croyance", c'est-à-dire au bout du compte à cette forme appauvrie et mutilée de réflexion théologique, ce mélange de méditations vaines et floues sur l'origine et la finalité de l'univers, que recouvre aujourd'hui le nom de "spiritualité" »⁷³.

Selon lui, l'Etat (et sa laïcité) impose, d'une façon autoritaire, une unique manière légitime d'entretenir un rapport au religieux depuis une triple opposition dessinant les frontières de la légitimité de son exercice : entre espace privé et public (où il conviendrait d'apparaître comme un citoyen sans religion), entre moderne irrégulier et monde archaïque, entre intériorité de

⁷² Entretien sur la laïcité entre Nadia Geerts et Rokhaya Diallo.

⁷³ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, Ethique et politique de la race, La découverte, 2019, p. 140.

la foi et extériorité religieuse (cette dernière étant alors perçue comme empreinte d'un désir de s'imposer politiquement sur le mode de la domination). Au-delà d'imposer une définition autoritaire de surplomb au phénomène religieux, d'effacer sa dimension communautaire et politique, cette définition impose également une vision autoritaire de la « bonne citoyenneté ». Le « bon » citoyen est presque un deuxième soi, capable de se positionner au-dessus de lui-même, voire contre lui-même. Encore une fois, c'est bien ce discours autoritaire sur la bonne religion et la bonne citoyenneté qui fabrique cette supposée atteinte à la neutralité. Plus encore, exiger du religieux qu'il soit intime, individuel et non-contrainant, c'est exiger qu'il soit ce qu'il n'est pas. Par définition, la religion est sociale et contraignante, même si chaque individu entretient individuellement son rapport à Dieu et négocie son rapport aux institutions, aux dogmes et aux normes communautaires. Il faut rajouter que « la croyance » ne constitue pas toujours premièrement le phénomène religieux : la dimension sociale peut prévaloir dans certains cas. Et j'aimerais dire une chose très simple : il n'y a pas de mal à ça. Imposer au religieux un territoire légitime d'exercice qu'il excédera forcément, c'est permettre sa pure et simple condamnation et ici donc, permettre la pure et simple condamnation de l'Islam et des musulmans ainsi incapables d'exercer la citoyenneté que l'Europe leur a généreusement offerte. En réactualisant la menace ancienne que constituait la domination de l'Eglise sur le pouvoir politique en plaquant cette histoire sur l'Islam comme s'il s'agissait des mêmes phénomènes et de la même histoire, Ajari nous dit que l'Etat cherche à fabriquer une « menace » pour légitimer son pouvoir car « pour légitimer le pouvoir de l'Etat, rien ne vaut la menace d'un ennemi »⁷⁴. Ici la fabrication, de toute pièce, de cette ennemi se révèle car effectivement, on ne voit pas très bien comment exiger des repas halal à l'école pourrait se substituer au pouvoir de l'Etat.

Il faut également rajouter quelque chose d'une importance cruciale : l'Islam est racialisé – ce qui signifie qu'un arabe est toujours racialisé (supposé) musulman. Cette racialisation induit que l'identité ne se constitue pas, contrairement à cet idéal du citoyen « purifié de lui-même » depuis des « références identitaires [supposément] librement choisies » puisque les individus sont assignés à l'Islam depuis des considérations biologiques. Ici, le fait de ne plus s'attaquer directement au biologique mais au religieux et au communautarisme, permet une euphémisation⁷⁵ du racisme. Alors évidemment, dans ce contexte, s'affirmer depuis une identité racialisée et religieuse, ce n'est pas le signe d'une aliénation identitaire produite par le religieux ni le signe d'une incapacité à se choisir librement mais plutôt une tentative de lutter contre l'aliénation produite par le racisme. Encore une fois, cette stigmatisation crée ce qu'elle redoute : une communauté renforcée, même si parfois rigidifiée en réaction à l'islamophobie. L'un de mes amis, ancien musulman, m'expliquait qu'après avoir quitté l'Islam, il fut largement félicité par son entourage blanc : on le félicitait de ne plus croire

74 Ad. Ibidem.

75 On considère alors que critiquer l'Islam ce n'est pas du racisme mais une simple critique du religieux.

en des fables pour enfants et d'avoir le courage d'affronter la vie sans besoin d'un support imaginaire puéril. Plus encore, on interprétait son geste comme un désir d'émancipation du carcan communautaire et comme un choix courageux. Pourtant, il n'avait pas quitté l'Islam par rejet d'une communauté oppressante mais parce qu'il s'était rendu compte, avec une certaine mélancolie d'ailleurs, ne pas croire en Dieu. Pour lui, au contraire, la communauté est une soupape de sécurité par les liens inconditionnels de solidarité qu'elle offre et selon lui, sa rigidité est une réaction à l'islamophobie généralisée⁷⁶. Encore une fois, l'islamophobie finit par créer ce qu'elle condamne. Ainsi, pour permettre une plus grande flexibilité au sein de nos communautés, il faudrait avant tout lutter contre l'islamophobie.

La religion est, par nature, communautaire et contraignante : elle implique soumission, sacrifices, obéissance, ces notions si peu prisées en Occident. Certes, ces exigences peuvent peser, mais elles portent aussi une lumière propre. La religion est soumission, que cela plaise ou non. Et c'est au sein même de cette soumission que l'être humain, d'un point de vue religieux, accède à sa véritable liberté. Je rappelle que dans les trois grandes religions de la tradition abrahamique, les hommes sont coupables d'exploiter, d'opprimer, de soumettre d'autres hommes et seule la soumission à Dieu est considérée comme légitime, sacrée, émancipatrice. La soumission à Dieu relativise la puissance des hommes et remet en cause la domination humaine. Aussi, en Islam, elle implique le service à l'autre et peut devenir cet espace de solidarité, d'émancipation, cette soupape de sécurité dont parlait mon ami, à l'image des théologies de la libération où le colonisé a puisé la force de sa révolte.

Revendiquer un « Nous » contre le citoyen neutre et atomisé

Dans le monde politique, on attend donc du citoyen qu'il soit neutre, affranchi de toute appartenance, pour accéder à une supposée rationalité pure. Cette exigence, souvent érigée en dogme, existe tant dans l'opinion courante que chez certains penseurs, par exemple Slavoj Žižek, pour qui toute politique fondée sur une identité particulière serait par essence réactionnaire. Pour nous démontrer l'absurdité de cette injonction, Ajari reprend le slogan universaliste « All lives matter », produit en réponse au mouvement « Black lives matter » pour montrer comment l'universalisme qui cherche à se débarrasser de l'enjeu communautaire efface la spécificité historique des vies noires :

« Ce slogan dissout toute compréhension de la spécificité historique et présente de la condition indigne des populations noires d'Amérique du Nord. Certes, toutes les vies comptent ; mais depuis un demi-millénaire, et aujourd'hui encore, ce sont les vies noires qui ont été singulièrement tenues pour commercialisables, tuables, jetables. En diluant dans un universalisme hâtif le caractère particulier de la situation noire, c'est l'historicité profonde de la condition noire et, avec elle, la légitimité de la lutte dans

⁷⁶ En témoignent le nombre d'articles et d'émissions dans les médias à ce sujet : « La démocratie est-elle concevable dans le monde musulman ? » dans *Courrier international*, « L'Islam est-il compatible avec la modernité ? », dans *l'Express*, « L'Islam est-il compatible avec la laïcité » sur le site de la Défense française, « L'Islam est-il compatible avec les valeurs de liberté ? », dans *le Journal des Libertés*, « L'Islam face à la liberté de pensée », dans *La Libre Belgique*. La formulation redondante de cette même question, déclinée chaque fois différemment – « L'Islam est-il compatible avec ... » – donne à entendre la fin de la question. Encore et toujours, la question est : « L'Islam est-il compatible avec nous ? ».

la dignité et la clarté de ses motifs politiques qui deviennent indiscernables »⁷⁷.

Pour Ajari, il n'est pas étonnant que ce slogan « plus universaliste que le premier » ait été adopté par les suprémacistes blancs car évidemment « pour le groupe hégémonique, inutile de se nommer lui-même ». Pourtant, cette injonction de neutralité et d'universalité masque une réalité : en politique, personne ne parle depuis nulle part pour simplement s'intéresser au bien commun. Chacun agit selon ses intérêts situés ; la classe bourgeoise le sait bien, et la blanchité qui lui est associée, la politique, c'est exister à partir de nos appartenances et de nos intérêts. La neutralité est un masque qui permet à la majorité de ne pas se nommer, tout en disqualifiant les luttes minoritaires comme communautaristes. Pour lutter pour la dignité des vies noires, la rationalité ne se situe pas du côté de l'universalisme. Il en va de même pour la lutte contre l'islamophobie : elle implique de discuter de nos intérêts spécifiques et de l'histoire coloniale qui lui est liée. Ainsi, s'il s'agit réellement pour le monde blanc de lutter contre la naissance d'un Islam politique, il faudrait encore une fois lutter contre l'islamophobie, c'est-à-dire lutter contre ce qui produit la nécessité de se rapporter à cette histoire⁷⁸ et à cette identité collective. Cette demande de neutralité citoyenne sert à refuser aux noirs, aux arabes ou aux musulmans de parler depuis leur condition, sert à leur interdire d'exister politiquement en les disqualifiant comme « trop partiaux », « trop étroits » ou « communautaristes ». Pourtant, exister politiquement en vrais citoyens, ce n'est pas se hisser à la hauteur d'une prétendue neutralité ou d'une forme vide d'universalisme, c'est au contraire se faire entendre depuis l'épaisseur de nos existences et des endroits où elles sont humiliées. L'universalisme devient ainsi un outil de neutralisation des luttes collectives. Et pour revenir à l'obsession autour du « libre-arbitre », on observe bien que celle-ci sert le même intérêt : en condamnant les femmes voilées à répondre à cette suspicion d'absence de libre-arbitre, elles sont empêchées de discuter des enjeux qui leur sont propres (leur harcèlement médiatique, les attaques racistes dans l'espace public, la discrimination à l'embauche, leur stigmatisation en tant que mères, etc.).

Pour détruire le désir de communauté (d'appartenance, d'intérêts, d'expériences), il faut promouvoir un idéal de réussite et d'épanouissement personnel et solitaire, largement relayé par le discours politico-médiatique mais également par les sciences sociales et psychologiques. En échange de la puissance collective, il faut bien « recevoir » autre chose : pour que les individus désirent se séparer de leur communauté d'intérêts, un certain narcissisme est exalté, une fierté de réussir seul, d'où le modèle idéal du « self-made man », de « la femme libre et indépendante », ou encore la dénonciation parfois grossière de la « dépendance affective ». Ici, il s'agit d'agir sur les désirs et cette production affective née de la valorisa-

⁷⁷ Ibid., pp. 160-161.

⁷⁸ Or, on le sait, nous avons été habitués à penser en dehors de nos intérêts aussi bien qu'à leur rencontre. Et Ajari le rappelle : les peuples africains ont été coupés et privés de la connaissance de leur passé, ce qui relevait bien d'une stratégie coloniale : « Les livres d'histoire européens ont longtemps fait de l'Afrique un non-lieu, un réservoir d'esclaves, un champ de misère ou de sauvagerie. Faire baigner les Africains dans une caricature de leur propre passé, présentée comme vérité scientifique, revient à les priver de toute ressource intellectuelle pour résister à la domination de leur continent et à les convaincre qu'ils sont issus de peuples sans œuvres, incapables et stériles. »

tion narcissique est indispensable pour que l'individu consente à sa propre atomisation. Le citoyen est alors « fier de s'être arraché aux appartenances communautaires, religieuses et politiques, il se vantera d'être un 'électron libre' et se privera de la force collective qu'il pourrait représenter »⁷⁹. Il ne faut pas nier la puissance de cette mythologie sur nous, puisqu'une partie d'entre nous y croit et se désolidarise de notre destin commun.

Derrière l'injonction de neutralité se cache l'exigence de se présenter en politique comme si nous étions tous égaux⁸⁰, et comme si revendiquer une appartenance collective relevait forcément d'un désir identitaire suspect. Ici, le concept d'égalité, plutôt que de constituer un objectif politique réel, est présenté comme s'il s'agissait d'un état de fait que la force collective dite « identitaire » viendrait corrompre et troubler. Pourtant, Bouteldja nous dit que le droit à l'égalité, dans un Etat bourgeois, n'est plus qu'un « droit égalitaire à la liberté de posséder, à l'égoïsme et à l'individualisme. [...] L'Etat protège l'égoïsme des uns et des autres et l'exalte dans le même geste. De la société civile qui rate son destin politique ne restent que des individus en concurrence les uns avec les autres, oublieux de leur force sociale, de leur appartenance au camp des exploités. L'égalité c'est aussi et par-dessus tout l'effacement (et non l'abolition) des clivages de classe, de race et de genre, cultivés par une illusion théorique »⁸¹. Cette notion d'égalité, réduite à un concept formel et à une valeur individuelle, exonère d'avoir à répondre de la déshumanisation subie par certains groupes autant qu'elle exonère de mettre en place une égalité concrète. Il s'agit encore une fois ici pour l'Etat, tout en s'assurant d'avoir le beau rôle de garant de l'égalité, d'effacer les rapports de domination plutôt que de les abolir. Pour le faire, il faut pourtant des forces collectives auto-identifiées comme appartenant au camp des exploités.

Les Blancs sont-ils capables de dire « nous » ? : division sociale et nostalgie de fraternité

Dans ce cadre « la liberté, c'est la séparation et la captivité. D'abord, on se sépare des hommes de sa condition, on disloque son camp, on abîme sa force puis on se livre à l'Etat comme individu, comme citoyen, comme atome, comme trois fois rien »⁸². Ainsi, Bouteldja critique le mythe du citoyen qui, sous couvert d'émancipation, prive les individus de leurs liens pour les soumettre à « l'appartenance nationale ». Il faut donc questionner la notion européenne de liberté entendue comme « ne plus être dépendant des autres hommes ». Peut-être est-il l'heure de renverser la question. Nous, supposément incapables de dire « je » nous demandons : les Blancs, sont-ils capables de dire « nous » ?

« Nous sommes les pays des Lumières », « Nous sommes les pays de la démocratie,

79 H. Bouteldja, *Beaufs et barbares*, La fabrique éditions, 2023, p. 145.

80 C'est également de cette façon qu'on peut comprendre que l'idéologie républicaine est incapable « de penser à la fois l'égalité et la différence », comme le dit Norman Ajari. Car effectivement « désigner la différence », c'est « déjà une atteinte à notre idéal de citoyenneté ». D'où les malaises qui naissent autour des mots comme « noir » ou « arabe ». « Il faut censurer la différence, la briser sinon la citoyenneté, la participation politique est impossible ». Ces différences, nous ne pouvons donc ni les dire ni nous présenter avec elles en politique, en même temps que nous y sommes en permanence assignés.

81 Ibid., p. 147.

82 Ibid., p. 142.

inscrits dans le sillage de la noble démocratie grecque »⁸³, « Nous sommes les restes de la culture judéo-chrétienne, mise en péril par l'islamisation de nos villes », « Nous sommes assiégés d'étrangers », etc. Nous... C'est un « nous » étrange. C'est un « nous » abstrait, atomisé, sans cœur commun. A la fois, ce « nous » prétend être l'incarnation de l'humanité générique en même temps que ceux qui la composent s'en dégagent en se constituant comme « blancs ». Tout est plus large (« nous sommes l'humanité générique ») et plus étroit, sans solidarité concrète, sans fraternité vécue. La blanchité qui, loin d'être une communauté affective, n'est qu'un partage d'intérêts et de privilèges. Et finalement, c'est un « nous » identitaire qui se définit contre un « eux » mais dont l'identité concrète est vidée de ce qu'elle pourrait avoir de fédérateur au profit de grands valeurs abstraites :

« Au fond du gouffre identitaire que nous inflige la civilisation, nous ne sommes finalement pas les plus à plaindre. On saisit mieux notre chance : nous ça va, mais eux ? Imaginez-vous donc à leur place, les héritiers de l'Empire... Juste quelques secondes. Tous les démons de l'Histoire nous tomberaient d'un seul coup sur la tête. Enfants de nazis ! Enfants de colons ! Enfants d'esclavagistes ! Enfants de génocidaires. Les études culturelles sur leur race - les whites studies - ne parlent que de leurs privilèges. C'est injuste, au fond. Parlons aussi de tout ce dont ils manquent. À commencer par ce manque des valeurs qu'ils érigent encore aujourd'hui comme des productions originales : l'humanisme, l'universalisme, la démocratie, la fraternité, la liberté d'expression... »⁸⁴

Je suis née dans un monde blanc et raciste. Ce monde m'a arraché à mes ancêtres, à mon histoire, à ma culture, à ma langue. Mais surtout : à mes frères et sœurs. Je ne parle pas ici de mes frères et sœurs arabes et musulmanes. Dans le monde blanc, je n'ai pas non plus trouvé de frères et de sœurs : « Faites l'expérience d'appeler un blanc "frère" et vous verrez qu'il se sentira agressé. Dans le meilleur des cas, il ressentira un vague malaise comme si au fond de lui il savait ce titre et cette charité imméritée. Ou alors, il craint le prix à payer pour l'évènement de cette fraternité. Et c'est encore pire »⁸⁵. Il y a d'un côté un monde composé de frères et de sœurs, le monde dont on m'a privé, et de l'autre, un monde sans fraternité où la famille n'est plus qu'un atome : nucléaire. Je n'ai pas toute suite compris ce qui me poussait irrémédiablement vers la terre natale de mon père, vers la langue arabe, vers l'Islam. Mais petit à petit, tout m'est apparu clairement : je ressens une nostalgie de fraternité, peut-être typiquement blanche. Mon cas n'est pas unique. Quand je vois des Blancs se tourner vers l'Islam ou les cultures arabes, je reconnais en eux ce désir d'un monde commun qu'ils retrouvent chez nous et dont ils manquent – l'un de ces désirs que Bouteldja, à la suite de Simone Weil, appelle « les besoins de l'âme ». Les danses, les fêtes, la religion,

83 Il faut également dire que ce rapport identitaire à la Grèce antique et à la « civilisation judéo-chrétienne » sont des constructions identitaires anachroniques et partiellement fausses. Elle est non seulement fictive autant qu'elle est contradictoire, en se rattachant notamment à des origines, à des ordres identitaires « partiellement antagoniques », à savoir « l'un spécifiquement national, façonné autour du mythe de la France éternelle aux origines prétendument gauloises, l'autre, transnational, forgé autour de la suprématie blanche-européenne-chrétienne, aux origines prétendument grecques ». Pour approfondir ces sujets, le livre de Martin Bernal (Black Athena) et le livre de Talal Assad (Formations of the secular).

84 L. Yousfi, Rester Barbare, La fabrique éditions, 2021, pp. 39-40.

85 H. Bouteldja, Beaufs et barbares, La fabrique éditions, 2023, p. 145.

les spiritualités locales, les rituels autour de la mort et de la naissance, la culture orale, les langues régionales blanches sont en voie de disparition ou, dans le meilleur des cas, sont folklorisées. Lorsqu'il s'agit d'inculper un groupe à ce sujet, c'est l'immigration postcoloniale qui est pointée du doigt. Pourtant, comme Yazid Arifi le rappelle, l'Etat et ses institutions, notamment l'institution scolaire, ont organisé l'extinction des spécificités régionales⁸⁶. Ainsi, la « fraternité » républicaine n'en est pas une. La bourgeoisie, en cultivant la concurrence, implique que « les citoyens d'un Etat bourgeois ne sont jamais frères et sœurs »⁸⁷.

Mais comment et pourquoi sommes-nous passés de sociétés fondées sur « des petites unités communautaires et des relations de proximité » à cette société mondialisée faite d'individus atomisés ? Bouteldja montre qu'il est nécessaire pour le capitalisme d'arracher les individus à leur « habitus tribal » et de procéder à une division du corps social en créant une seule et unique appartenance fictive qui est l'identité nationale. Cette identité, en se définissant, définit un grand Autre pour mieux asseoir le « pacte racial » : la production des races permet ainsi « le vol, l'accaparement des terres et des ressources, le viol et la mise à mort des 'peuples de couleur' qui aura pour finalité l'accaparement des richesses inestimables en amont du processus de production ». Ceux qui ne pourront accéder à la bourgeoisie seront « blancs par compensation ». Ainsi, le pacte racial, incarné par les identités nationales permet d'assurer « le primat de la bourgeoisie sur les classes subalternes [et] le primat des classes subalternes sur les races inférieures ». Ce système divise les classes populaires blanches et non-blanches, empêchant leur union politique depuis la condition commune d'appartenir « au camp des exploités ». Aujourd'hui, le néolibéralisme attaque la matérialité du privilège blanc sur tous les plans : soins de santé, retraites, violences policières, droit au logement, accès à l'enseignement, sécurité sociale, ... Dans ce cadre, le pacte racial se fragilise. Raison pour laquelle « à chaque fois que le pacte racial est remis en cause par le déchaînement des politiques libérales » et que les petits blancs se sentent trahis, il faut réamplifier le conflit de race pour « recréer l'unité entre blancs »⁸⁸. Evidemment, l'exaltation de l'identité blanche et les attaques contre les communautés non-blanches sont les deux faces d'une même pièce : le discours anti-communautariste est l'autre versant du pacte racial en même temps que c'est l'identité nationale qui ampute les blancs de leurs identités collectives concrètes⁸⁹ (et donc les solidarités concrètes). En même temps, le discours anti-communautariste sert à exclure les non-blancs et les musulmans de la nation tout en prétendant qu'il s'agit de la seule appartenance légitime. Le philosophe Jérémie Piolat montre que les puissances coloniales, en détruisant les peuples colonisés – par les épistémicides, les écocides, les religiocides – ont fini

86Entretien sur Paroles d'honneur avec François Bégaudeau sur l'école et le racisme.

87H. Bouteldja, *Beaufs et barbares*, La fabrique éditions, 2023, p. 145.

88 La loi contre les séparatismes de 2021 en est un parfait exemple : « Si la loi contre les séparatismes est votée en 2021, c'est parce qu'il faut recréer l'union sacrée après l'insurrection des Gilets jaunes, dangereusement indifférente aux indigènes, et l'émergence de la "Génération Adama" mobilisée contre la police républicaine et qui pouvait potentiellement susciter des sympathies blanches, notamment auprès du peuple de gauche et des insurgés des Gilets jaunes, lourdement brutalisés par cette même police. C'est que la blanchité, chez les Blancs, et les petits Blancs en particulier, n'est pas un absolu ni une ontologie. Elle est un rapport social constamment reproduit par les forces qui la favorisent. »

89 Identités fondées donc en-deçà de la « blanchité ».

par s'auto-détruire : à force d'imposer une identité abstraite, elles ont méprisé leurs propres cultures populaires. Là où les colonisés ont su préserver un lien avec leur passé et ont réussi à inventer des modes de vie au sein même des « modes de vie affreux », les colonisateurs se sont acculturés. Mais là où ce manque existe et où il est vécu, terriblement, jusqu'à galvaniser toujours davantage les affects de l'extrême droite, ce vide est en même temps devenu motif de fierté : le signe d'une prétendue rationalité supérieure de la civilisation. C'est la raison pour laquelle Bouteldja dit que le terrain est miné car

« le petit Blanc doit alors combattre son propre strabisme qui le pousse à combattre à la fois contre le haut et contre le bas, contre les riches et contre les indigènes. Le terrain est miné car le petit Blanc doit affronter sa blessure intime : admettre que ce qui le révolte le plus profondément ce n'est pas tant qu'il y a plus pauvre et plus illégitime que lui, c'est que l'indigène, malgré tout, sait préserver une part de son être, de son identité et de son histoire [...], ce dont lui, petit Blanc, a été amputé pour les besoins de l'empire. [...] Ce qui lui est intolérable, c'est de constater son immense solitude et sa propre misère culturelle - ce que d'aucuns appellent "l'insécurité culturelle" dont on attribue cyniquement la responsabilité aux indigènes alors qu'elle est produite par le grand capital. Cette culture qu'il a abandonnée au profit d'un cadeau empoisonné offert par des générations de bourgeois : la blanchité qui n'est pas une culture, qui n'est pas une tradition, qui n'est pas une esthétique, qui n'est pas une spiritualité, qui n'est pas une transcendance. Juste [...] une béance dans laquelle il tombe indéfiniment à défaut d'affronter la seule question qui vaille la peine : qui suis-je sous mon manteau blanc ? »⁹⁰

Le besoin d'identité, de communauté, de transcendance ne doit pas être rejeté. Il s'agit, pour Bouteldja, de besoins fondamentaux. Mais à la fois, là où il est nécessaire de ne pas condamner ces désirs qui existent aussi chez les blancs, il ne s'agit pas de reconstruire une dignité et une identité « blanches » : « L'Occident moderne n'est pas un lieu parmi d'autres, une culture parmi d'autres : il est un principe de destruction, de mise en esclavage et de ravage de l'altérité dans l'histoire » et « cette civilisation n'excelle plus guère que dans la technoscience et toutes les modalités imaginables d'industrialisation de la mise à mort »⁹¹. Il faut donc dépasser le référentiel de la blanchité et retrouver « ce qui existe sous le manteau blanc » : « C'est cette voie qu'ouvre, par exemple, l'écrivain occitan Yves Rouquette. À la manière de Césaire, il élabore une poétique des débris où l'enjeu est de renouer avec l'intensité existentielle d'un passé presque antédiluvien »⁹². Yousfi, pour parler de nous, pour parler de notre mélancolie, de notre rapport à ce passé perdu, nous disait ceci :

« Comment sauver ce qui reste de nous ? D'où viennent les barbares que nous sommes ? Quelle est donc cette barbarie originelle qu'il s'agit de garder ? On se met à bégayer. On ne sait pas. Comment pleurer une authenticité jamais connue et pourtant véritablement perdue ? Quel est-il, cet élan de préservation sans objet ? C'est un élan identitaire, nous chuchote-t-on. Il ne faut pas y céder. C'est une évanescence, un sentiment paradoxal : c'est la nostalgie de ce qui n'a pas eu lieu. Quel descendant de l'immigration

90H. Bouteldja, *Beaufs et barbares*, La fabrique éditions, 2023, p. 150.

91N. Ajari, *La dignité ou la mort*, Ethique et politique de la race, La découverte, 2019, p. 114 ;

92Ibid., p. 124.

ne la ressent pas au fond de lui ? Ne ressent pas ce qui lentement, à mesure que l'intégration se poursuit, le quitte à tout jamais ? C'est un sentiment impossible. S'ouvre alors un continent de questions. Elles commencent toutes par "qu'aurions-nous été si ?" Si la colonisation n'avait pas organisé un rapport de force moral qui tient en échec la civilisation, le pays et la famille qui auraient dû nous voir naître et grandir ? Qu'aurions-nous été si... ? En pure politique, ces questions seraient absurdes, sacrifiées sur l'autel du matérialisme historique, accusées de paver la route vers la fétichisation d'un âge d'or fantasmé, la fabrication d'une authenticité précoloniale érigée en dogme. [...] En vérité, il s'agit moins de retrouver ce que nous étions que de résister à ce que nous devenons. Dans cette perspective, "l'espèce de barbarie" à laquelle nous tenons, c'est précisément ce qui n'a pas été touché - contaminé - par l'intégration dans l'Empire. C'est la friche en nous. Notre terre vierge. [...] Ce qui est craint, au fond ce n'est pas notre potentiel manque d'humanité, de culture ou de sens moral. C'est exactement l'inverse. C'est l'inassimilable en nous, c'est-à-dire notre histoire, notre culture et notre âme. »⁹³

Et cette question, les Blancs peuvent également se la poser : qu'aurions-nous été si... ? Si l'Empire, le capitalisme, ne nous avaient pas amputé de nos identités, de nos communautés, de nos solidarités concrètes ? Dans cette question réside la possibilité d'une dignité future.

5/ Conclusion : entre devenir réactionnaire et communauté de puissance

C'est dans notre exclusion que se situe de notre Salut

Le lien communautaire, bien que contraignant, exigeant, nous protège et nous honore. Il nous rend capables de faire face ensemble aux violences qui nous traversent. Et comme il est plus aisé de négocier avec les contraintes de notre milieu, de traiter ensemble des violences interpersonnelles qui nous concernent. Ce n'est pas « facile » mais nous le faisons, « nous gérons ». Mais comme il est autrement plus difficile de s'attaquer à l'Etat racial et au néolibéralisme, de suffoquer sous ses violences et sous les violences qu'elles génèrent dans nos familles cassées, affaiblies, déshumanisées. Je sais ce qui personnellement me hante. Ce n'est pas ma grand-mère qui aurait souhaité me voir mariée ou voilée. Ce qui me hante, ce n'est pas de voir mes étudiants musulmans se surveiller et condamner les pratiques haram des autres (et indirectement les miennes). Oui, ça m'exaspère par moment. Mais encore une fois, nous gérons, nous négocions avec nos espaces, nous discutons, nous entrons en conflit. Ce qui me hante, c'est qu'on refuse de nous reconnaître la capacité de résoudre nos problèmes. Et ce qui me hante par-dessus tout, c'est le cimetière marin des migrants, c'est la Palestine dévastée, ce sont les adolescents morts sous les balles de la police, c'est la retraite indigne de ma grand-mère qui cumulait deux emplois de jour et de nuit avec quatre enfants à la maison. Ce que je veux dire est finalement très simple : vous ne nous ferez jamais croire

⁹³L. Yousfi, Rester Barbare, La fabrique éditions, 2021, pp. 19-20.

que les violences d'Etat sont comparables à celles de nos milieux. Et ce qui me hante, c'est que celles et ceux dont les familles sont suffocantes (ou non) croient à ce récit jusqu'à rêver une vie blanche en s'imaginant que c'est de ce côté-là que se situe la Liberté :

« Les blancs savent bien que leur société est sèche. Ils se savent égoïstes et individualistes. Et ils en souffrent. Mais ils manquent d'imagination pour penser d'autres horizons. Parce qu'ils n'ont plus de mémoire. Ils ont oublié ce qu'ils étaient avant d'avoir été engloutis par la modernité. Ils ne se souviennent pas du temps où ils étaient solidaires et où ils avaient encore des cultures, des chants, des langues régionales, des traditions. Nous, c'est un peu différent. Devant l'adversité, nous conservons cette mémoire. D'où notre attachement à la famille et à la communauté. Mais comme eux, nous sommes aspirés. Et bientôt, comme eux, nous remplacerons le mot "solidarité" par celui de "tolérance" et tous ces mots effrayants qui glacent le sang. La dissolution de nos identités en témoigne. »⁹⁴

Devant l'adversité, la communauté et la famille s'imposent. Mais elles n'ont pas une réalité purement négative, réactive, les rendant nécessaire depuis les attaques qui leur sont faites. Non, elles répondent également à un besoin profond de l'âme. Pour cette raison, Bouteldja nous dit que l'immigré a quelque chose à apprendre au petit blanc :

« J'ai souvent entendu cette phrase : "l'immigré est une chance pour la France" prononcée par des humanistes qui, face à l'extrême droite, tentent de démontrer - assez futillement - l'utilité de l'immigré. Cette "utilité" est économique le plus souvent. [...] Et s'il avait une autre utilité ? Celle, par exemple, de transporter avec lui et de conserver la mémoire de sociétés solidaires, où la conscience collective est forte et où chacun se sent responsable du groupe. Celle de résister à l'atomisation de la société, à l'individualisme forcené. Celle de protéger l'individu contre la vie nue, en lieu et place du "chacun pour soi". On aura tout dit de l'islam et du "communautarisme" sauf cette évidence aveuglante qui est pourtant le fondement. Nos sages ne disent-ils pas : "Que Dieu nous préserve du mot "Je" ? Par fidélité à cet adage, l'immigré a fait ce qu'il a pu pour en préserver le sens ultime dans une France qui exalte le "je" libéral, consommateur, jouisseur. Un "je" qui sert de moteur au marché et écrase tous les "nous" velléitaires, à commencer par le "nous" des postcoloniaux opportunément stigmatisé comme tribal. Contrairement aux élites de ce pays, bourgeoises, arrogantes et cyniques, l'immigré a l'expérience du prolo blanc. Il le connaît. Il sait comment il a été livré, désarmé, privé de Dieu, du communisme et de tout horizon social, au grand capital. Ce regard douloureux qui assiste au délitement de sa famille, de ses solidarités et de ses espoirs maintes fois, il l'a croisé, l'immigré. Il est même possible qu'il ait pu y lire parfois comme une triste confession. "Vous au moins, il vous reste quelque chose à quoi vous accrocher". Oui. De sa foi, l'indigène tire sa puissance. L'immigré est un homme politique qui s'ignore. Il est un guide. Ses intuitions sont puissantes et son instinct de survie aiguisé. Aux mirages d'une civilisation qui a enfanté l'homme nucléaire, aux deux sens du terme, de là où il se situe, de là où il a été assigné - la place de l'Autre. »⁹⁵

J'aimerais terminer avec ce texte de Fanon. Fanon parle de l'intellectuel colonisé. Finalement, celle que je suis. Nous sommes de ceux qui ont cru au récit de l'Occident, au récit du colonisateur. Nous sommes ceux qui ont perdu leurs frères et leurs sœurs. Comment pou-

94 H. Bouteldja, Les Blancs, les Juifs et nous, La fabrique, 2016, p. 72.

95Ibid., p. 130.

vons-nous les retrouver ? Fanon nous donne une réponse.

« L'intellectuel colonisé avait appris de ses maîtres que l'individu doit s'affirmer. La bourgeoisie colonialiste avait enfoncé à coups de pilon dans l'esprit du colonisé l'idée d'une société d'individus où chacun s'enferme dans sa subjectivité, où la richesse est celle de la pensée. Or le colonisé qui aura la chance de s'enfouir dans le peuple pendant la lutte de libération va découvrir la fausseté de cette théorie. Les formes d'organisation de la lutte vont déjà lui proposer un vocabulaire inhabituel. Le frère, la sœur, le camarade sont des mots proscrits par la bourgeoisie colonialiste parce que pour elle mon frère c'est mon portefeuille, mon camarade c'est ma combine. L'intellectuel colonisé assiste [...] à la destruction de toutes ses idoles : l'égoïsme, la récrimination orgueilleuse, l'imbécillité infantile de celui qui veut toujours avoir le dernier mot. Cet intellectuel colonisé, atomisé par la culture colonialiste, découvrira également la consistance des assemblées de villages, la densité des commissions du peuple, l'extraordinaire fécondité des réunions de quartier et de cellule. L'affaire de chacun ne cesse plus désormais d'être l'affaire de tous parce que, concrètement, on sera tous découverts par les légionnaires, donc massacrés, ou on sera tous sauvés. »⁹⁶

Que les communautés soient culturelles ou qu'il s'agisse de s'unir depuis une communauté d'expériences raciales, le fait est clair : « l'enfer pour tous ou le paradis pour tous »⁹⁷, comme le dirait Yousfi. Ou encore, dans les mots de Saïd Bouamama : « La solution sera collective ou ne sera pas, il n'y a pas d'issue individuelle »⁹⁸. Qui sait, peut-être que dans notre communautarisme se situe notre salut...

96 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, La découverte, 2004, p. 49.

97 L. Yousfi, *Rester Barbare*, La fabrique éditions, 2021, p. 42.

98 Cité par Houria Bouteldja.