



# L'universalisme et la production de « citoyen·nes outsider »

## Universalism and the Production of a « Citizen Outsider »

### Entretien avec Jean Beaman

Chercheuse associée au département de Sociologie - Université de Californie (Santa Barbara), Etats-Unis d'Amérique

#### **Marion Dalibert**

Université de Lille, UR 4073 – Groupe d'études et de recherche interdisciplinaire en information et communication (Gériico)  
marion.dalibert@univ-lille.fr

#### **Keivan Djavadzadeh**

Université Paris 8, ÉA 3388 – Centre d'études sur les médias, les technologies et l'internationalisation (CÉMTI)  
kdjavadzadeh@univ-paris8.fr



**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Dans vos travaux, vous mettez en avant que les personnes racisées, notamment celles issues de l'immigration postcoloniale nord-africaine, sont considérées comme des « citoyen·nes outsider » en France. Pouvez-vous expliquer ce que vous entendez par la notion de « citoyen·nes outsider » [*citizen outsider*] et comment se manifeste cette production d'une citoyenneté « autre » à laquelle sont renvoyées les personnes non-blanches de nationalité française ?

**Jean Beaman :** Avant tout, merci d'engager la discussion autour de mes recherches. Le concept de « citoyen·nes outsider » est issu des théories de la pensée féministe noire et renvoie, entre autres choses, au fait de faire partie d'une société d'un point de vue légal, ou formel, mais pas d'un point de vue culturel ou « réel » pourrait-on dire. Je pense ici à W.E.B. Du Bois (2007 [1903]), à Patricia Hill Collins (1986), ou encore à Cathy Cohen (2012). C'est cette dernière, professeure de science politique à l'Université de Chicago, qui a introduit le terme « outsider » pour parler plus spécifiquement du statut contemporain des Africain·es-Américain·es. Dans son ouvrage *Democracy Remixed: Black Youth and the Future of American Politics* paru en 2012, Cohen rend compte de la façon dont la jeunesse noire américaine se représente l'égalité et fait sens de ses expériences du racisme et du fait d'être Américain·e. Même si les noir·es américain·es sont bien des citoyen·nes du point de vue strictement légal, ils et elles se vivent comme des citoyen·nes de seconde zone. C'est-à-dire qu'ils et elles ressentent une différence avec les autres Américain·es et ne se sentent pas traité·es de façon égale. Le concept de « citoyen·nes outsider » est important pour rendre compte de la façon dont les citoyen·nes peuvent être marginalisé·es, quand bien même ils et elles font techniquement partie de la société. Dans mes recherches, je pars de cette distinction entre citoyenneté formelle et citoyenneté réelle pour essayer de mieux comprendre comment la marginalisation d'un groupe se produit et les formes qu'elle prend. C'est une question que je trouve particulièrement importante dans le contexte français car les liens entre identité et citoyenneté sont interrogés de manière différente (voire ne le sont pas) en raison de l'absence de statistiques ethnoraciales. Dans mes travaux, je montre comment cette production d'une citoyenneté « autre » est construite soit dans les



interactions au niveau micro («vous venez d'où?» par exemple) soit en lien avec les structures macro (à l'instar du traitement policier).

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Vous montrez que l'appartenance à la communauté nationale repose sur une forme de « citoyenneté culturelle » excluante, à travers laquelle sont érigées des frontières raciales et ethniques ne disant pas leur nom. Pourriez-vous revenir sur la notion de « citoyenneté culturelle » et son inscription plus large dans la littérature sur le « nouveau racisme » ?

**Jean Beaman :** Bonne question ! J'utilise le concept de « citoyenneté culturelle » pour analyser et mieux comprendre comment certaines personnes, quand bien même elles ont le statut de citoyen·nes, ne bénéficient pas réellement des avantages liés à ce statut. Comment se représente-t-on un·e citoyen·ne français·e du point de vue racial ? Pourquoi est-ce moins commun de s'imaginer une personne racisée qu'une personne « blanche » ? En France – et en Europe plus largement – on considère que le racisme serait davantage culturel que « biologique », contrairement aux États-Unis, et donc moins lié à la couleur de la peau. C'est évidemment beaucoup plus compliqué que cela en réalité. Pourtant, au lieu de penser à la façon dont elles se recoupent, les différences continuent d'être envisagées comme étant culturelles plutôt que raciales en France. Cela s'explique par le fait qu'il est plus simple de critiquer des différences lorsque celles-ci sont envisagées comme culturelles, dans la mesure où elles peuvent être ramenées à des normes et des valeurs. Le concept de « citoyenneté culturelle » permet d'appréhender la façon dont le racisme se déploie en France, malgré une éthique d'aveuglement à la race, et les termes dans lesquels on peut parler des différences dans une société républicaine. Cela à plus forte raison que le modèle universaliste français encourage l'idée qu'il existerait une culture française définitive, et que ce qui s'en écarte n'est pas français. Ce n'est pas propre à la France – tous les États-nations font la même chose – et la culture nationale concourt souvent à la marginalisation des personnes perçues comme différentes.



**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Dans vos recherches, vous rappelez que l'islamophobie est une forme de racisme. Quel rôle la religion (ou son rejet) joue-t-elle dans la construction de la francité ?

**Jean Beaman :** Même si la France se présente comme un pays laïque, on voit que la francité considère le christianisme, et plus encore le catholicisme, comme la norme (il suffit de regarder le calendrier scolaire et les jours fériés, entre autres choses). Par conséquent, les autres religions sont fortement altérisées, à l'image de l'islam. Parce que la France ne reconnaît pas la race, les religions altérisées, comme l'islam, deviennent des indicateurs de différences ethnoraciales. J'ai pu l'observer dans mes recherches, en m'entretenant en France avec des personnes d'origine maghrébine qui me racontaient qu'elles étaient perçues comme musulmanes par des personnes blanches et, ce faisant, étaient renvoyées à un ensemble de stéréotypes liés à la religion musulmane. Dans les médias et la culture populaire, la catégorie « musulman·e » devient une façon de distinguer les « vrai·es » Français·es des « autres ». Il est important de noter que l'islamophobie vise un ensemble de personnes racisées, même lorsqu'elles ne sont pas musulmanes (mais simplement perçues comme telles).

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Vous interrogez dans votre travail le projet racial de la France, en mettant en avant qu'il est différent de celui des États-Unis d'Amérique. Pouvez-vous revenir sur ce que vous entendez par la notion de « projet racial » et expliquer quelles sont les spécificités françaises et étatsuniennes ?

**Jean Beaman :** Le projet racial renvoie à la théorie de Michael Omi et Howard Winant relative aux processus de « formation raciale » (Omi et Winant, 1986). Je l'utilise pour penser la façon dont, en France, les différences ethnoraciales sont distinctes de catégories ethnoraciales qui relèveraient de l'État. Dans mes travaux, je ne parle pas seulement des différences entre les États-Unis et la France, mais aussi des similarités. La spécificité du « projet racial » en France est directement liée au modèle « *colorblind* » universaliste. Comment une société se voulant aveugle à la race produit néanmoins des différences entre des individus et dans quelle mesure ces différences sont-elles l'héritage de l'histoire

française, liée notamment à l'esclavage, au colonialisme et à l'impérialisme ? Si les lois et les pratiques liées aux questions raciales diffèrent entre les deux pays, je soutiens qu'elles fonctionnent en réalité de façon similaire. Et, en tant que sociologue américaine, cela me frappe car on entend souvent dire qu'il existerait des différences fondamentales entre les deux pays, que la France serait moins raciste et moins attentive aux catégories raciales que les États-Unis par exemple – ce qui expliquerait d'ailleurs pourquoi, historiquement, tant d'Africain·es-Américain·es ont émigré à Paris. Dans les faits, les deux sociétés ont une logique d'aveuglement à la race. Aussi bien l'une que l'autre cherchent à limiter les discussions sur la race et sur le racisme systémique. En France, cela s'explique par le modèle républicain alors, qu'aux États-Unis, cet aveuglement à la race est le produit de l'histoire du mouvement des droits civiques qui acterait la fin des pratiques racistes.

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Dans vos travaux, vous questionnez beaucoup les enjeux autour du modèle républicain et de « l'exceptionnalisme » français. Pouvez-vous expliquer ce que vous entendez par « exceptionnalisme français » et comment celui-ci est relié à la définition du modèle républicain ?

**Jean Beaman :** Cela rejoint un peu ce que je disais dans ma réponse à la question précédente. On fait souvent de la France une exception dans sa façon d'appréhender la différence (religieuse, raciale, migratoire) en raison de son modèle républicain universaliste. La France elle-même se perçoit comme différente des autres sociétés, les États-Unis ou le Royaume-Uni par exemple, parce qu'elle ne reconnaît pas de distinctions raciales. Grâce à son modèle républicain, la France ne connaîtrait pas les problèmes qu'on rencontre ailleurs. Dans mes recherches, j'essaie de montrer que ce qu'on observe en France n'est ni exceptionnel ni unique. On peut penser aux émeutes de 2005 et à l'étonnement des médias internationaux, qui semblaient découvrir que ces problèmes se posaient également en France. Cela n'aurait pas dû constituer une surprise. Dans les médias internationaux, notamment les médias américains, on (se) représente souvent la société française comme une société où la question du racisme ne se pose pas en raison de la logique assimilationniste du modèle républicain. Par conséquent, lorsque des images de voitures ou de bâtiments en feu nous parviennent, c'est à la fois une surprise et le signe que



les pratiques assimilationnistes françaises ne fonctionnent pas aussi bien qu'on le prétend. La surprise des médias internationaux s'explique par le fait qu'ils souscrivent à ce mythe républicain selon lequel la France ne serait pas un pays raciste.

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Vous travaillez également sur l'articulation entre race, ethnicité et construction nationale française. Pouvez-vous expliquer cette articulation ?

**Jean Beaman :** Sans répéter ce que j'ai déjà dit précédemment, je peux ajouter que, dans mes recherches, je dialogue avec d'autres sociologues et universitaires travaillant sur la constitution mutuelle des idéologies liées à l'ethnoracial et à la nation. Je pense ici aux travaux d'Evelyn Nakano Glenn (2011), de David FitzGerald (2017), ou encore de Leti Volpp (2007), entre autres. Ces sociologues ont en commun d'avoir démontré que les idées et l'évolution des idées relatives à la citoyenneté et au fait d'être ou non citoyen·ne ne sont pas neutres. Il faut alors être conscient que des valeurs et des idéologies particulières sont intégrées à ces conceptions. Leti Volpp rappelle par exemple que l'idée de citoyenneté est déjà en soi une conception culturelle. Notre conception de la citoyenneté, de qui peut et ne peut pas être membre d'une société, a des fondements raciaux, et ce dans tous les pays.

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Votre enquête a démarré à la fin des années 2000. Est-ce que vous constatez certains changements ou des évolutions depuis les années 2010 et le début des années 2020 en France ? Par exemple suite aux attentats de janvier et novembre 2015 à Paris et de juillet 2016 à Nice ou encore à l'arrivée au pouvoir d'Emmanuel Macron en 2017 ?

**Jean Beaman :** Malheureusement, les choses ont empiré si je me réfère à l'époque où je menais mes recherches pour *Citizen Outsider*. L'islamophobie et le racisme se sont aggravés en France. On voit que la guerre contre le terrorisme a conféré une légitimité au ciblage des populations arabes, dans une logique sécuritaire de prévention des attaques terroristes. Plus généralement, les idées d'extrême-droite progressent et sont banalisées dans le débat public. On observe en France la même chose que dans une grande partie de l'Europe, à savoir l'intégration des discours d'extrême-droite au territoire du « *mainstream* ». Comment

expliquer que l'on puisse entendre les mêmes mots (ou presque) employés par Marine Le Pen et Emmanuel Macron autour de la « décivilisation » ou de la volonté que « la France reste la France » ? Celles et ceux qui banalisent les idées et le vocabulaire de l'extrême-droite ne mesurent pas à quel point cette normalisation des discours de haine est dangereuse. Je renvoie ici aux travaux d'Aurélien Mondon et d'Aaron Winter (2020) qui démontrent bien la mécanique de cette « mainstreamisation » des discours d'extrême droite en Europe dans leur livre *Reactionary Democracy : How Racism and the Populist Far Right Became Mainstream*.

**Marion Dalibert et Keivan Djavadzadeh :** Une partie très intéressante de votre livre *Citizen Outsider* porte sur la façon dont les minorités ethnoraciales de France s'identifient à d'autres minorités dans le monde, développant une « conscience diasporique ». Pouvez-vous développer cette idée ?

**Jean Beaman :** C'est une chose que j'ai moi-même trouvée fascinante. Parce que les questions raciales sont tuées ou niées en France, les minorités ethnoraciales de ce pays se tournent vers les mots, les livres et les expériences des minorités ethnoraciales d'autres pays, comme les États-Unis, le Brésil, ou l'Afrique du Sud. Je me souviens par exemple d'une conversation avec un homme d'origine algérienne qui m'expliquait qu'une enseignante blanche lui avait dit au lycée qu'il ne pourrait jamais être journaliste. Il avait alors fait un lien avec l'autobiographie de Malcolm X (X et Haley, 1966), dans laquelle ce dernier narre une expérience similaire où un enseignant lui explique qu'il n'est pas réaliste pour un Noir d'imaginer devenir avocat. Pour cet homme d'origine algérienne, c'était important de pouvoir établir un lien avec d'autres manifestations du racisme et des discriminations. On peut aussi penser au fait qu'il y a désormais une conversation globale, mondialisée, sur ce que signifie « être noir », sur les points communs et les différences, et sur la façon de définir la « blackness ». J'ai ici à l'esprit les recherches sur la « *transnational blackness* » qui montrent qu'il y a une compréhension globale des points communs rassemblant des personnes appartenant à une minorité ethnoraciale, et cette conscience transnationale donne des clés de compréhension quant à la manière de résister au racisme à l'échelle mondiale.

## Bibliographie

- Cohen Cathy J. (2012), *Democracy Remixed : Black Youth and the Future of American Politics*, New York, Oxford University Press.
- Collins Patricia Hill (1986), « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems*, vol. 33, n° 6, p. 14-32.
- Du Bois W.E.B. (2007 [1903]), *Les âmes du peuple noir*, trad. de Magali Bessone, Paris, La Découverte.
- FitzGerald David Scott (2017), « The History of Racialized Citizenship », in Ayelet Shachar, Rainer Bauböck, Irene Bloemraad, Maarten Vink (dir.), *The Oxford Handbook of Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, p. 129-152.
- Glenn Evelyn Nakano (2011), « Constructing Citizenship: Exclusion, Subordination, and Resistance », *American Sociological Review*, vol. 76, n° 1, p. 1-24.
- Marable Manning, Agard-Jones Vanessa (dir.) (2008), *Transnational Blackness: Navigating the Global Color Line*, New York, Palgrave Macmillan.
- Mondon Aurélien, Winter Aaron (2020), *Reactionary Democracy : How Racism and the Populist Far Right Became Mainstream*, Londres, Verso Books.
- Omi Michael, Winant Howard A. (1986), *Racial Formation in the United States : From the 1960's to the 1980's*, New York, Routledge.
- Volpp Leti (2007), « The Culture of Citizenship », *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 8, n° 2, p. 571-602.
- X Malcolm, Haley Alex (1966 [1965]), *L'autobiographie de Malcolm X*, trad. d'Anne Guérin, Paris, Grasset.