

AU-DELÀ DE L'«IDENTITÉ»

Rogers Brubaker

Le Seuil | *Actes de la recherche en sciences sociales*

2001/4 - no 139
pages 66 à 85

ISSN 0335-5322

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2001-4-page-66.htm>

Pour citer cet article :

Brubaker Rogers, « Au-delà de l'«identité» »,
Actes de la recherche en sciences sociales, 2001/4 no 139, p. 66-85. DOI : 10.3917/arss.139.0066

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

© Le Seuil. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Au-delà de l'« identité »

« La pire chose qu'on puisse faire avec les mots », écrivait George Orwell il y a un demi-siècle, « c'est de capituler devant eux. » Si la langue doit être « un instrument pour exprimer, et non pour dissimuler ou faire obstacle à la pensée », poursuivait-il, « [on doit] laisser le sens choisir le mot, et non l'inverse »¹. L'objet de cet article est de dire que les sciences sociales et humaines ont capitulé devant le mot « identité » ; que cela a un coût, à la fois intellectuel et politique ; et que nous pouvons mieux faire. Le terme « identité », pensons-nous, a tendance à signifier trop (quand on l'entend au sens fort), trop peu (quand on l'entend au sens faible), ou à ne rien signifier du tout (à cause de son ambiguïté intrinsèque). Nous ferons le point sur le travail conceptuel et théorique que le mot « identité » est censé accomplir, et suggérerons que d'autres termes, moins ambigus, et désencombrés des connotations réifiantes que comporte le terme « identité » seraient mieux à même de remplir cette tâche.

Nous soutenons que l'approche constructiviste de l'identité qui prévaut actuellement – la tentative d'« adoucir » le terme et de lever l'accusation d'« essentialisme » qui pèse sur lui en stipulant que les identités sont construites, fluides, et multiples – ne justifie plus que l'on parle d'« identités » et nous prive des outils nécessaires à l'examen de la dynamique « dure » et des revendications essentialistes des politiques identitaires contemporaines. Le constructivisme « doux » autorise une prolifération des « identités ». Mais tandis qu'elles prolifèrent, le terme perd ses facultés analytiques. Si l'identité est partout, elle n'est nulle part. Si elle est fluide, comment expliquer la manière dont les auto-compréhensions peuvent se durcir, se solidifier et se cristalliser ? Si elle est construite, comment expliquer que les identifications externes puissent exercer quelquefois une telle contrainte ? Si elle est multiple, comment expliquer la terrible singularité qui est si souvent recherchée – et parfois obtenue – par les politiciens qui essaient de transformer de simples catégories en groupes uni-

taires et exclusifs ? Comment expliquer le pouvoir et le *pathos* de la politique identitaire ?

« Identité » est un mot clé dans le vernaculaire de la politique contemporaine et l'analyse sociale doit en tenir compte. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille utiliser l'« identité » comme catégorie d'analyse ou faire de l'« identité » un concept renvoyant à quelque chose que les gens ont, recherchent, construisent et négocient. Ranger sous le concept d'« identité » tout type d'affinité et d'affiliation, toute forme d'appartenance, tout sentiment de communauté, de lien ou de cohésion, toute forme d'auto-compréhension et d'auto-identification, c'est s'engluer dans une terminologie émoissée, plate et indifférenciée.

Notre but n'est pas ici d'apporter notre contribution au débat en cours sur les politiques identitaires². Nous nous concentrons plutôt sur l'identité comme catégorie analytique. Il ne s'agit pas d'une question « purement sémantique » ou terminologique. L'usage et l'abus du terme « identité » affectent, selon nous, non seulement le langage de l'analyse sociale, mais aussi – inséparablement – sa substance. L'analyse sociale – y compris l'analyse de la politique identitaire – exige des catégories analytiques relativement dépourvues d'ambiguïté. Or, aussi suggestif, aussi indispensable qu'il soit dans certains contextes pratiques, le terme d'« identité » est trop ambigu, trop écartelé entre son acception « dure » et son acception « faible », entre ses connotations essentialistes et ses nuances constructivistes, pour satisfaire aux exigences de l'analyse sociale.

1 – Citation tirée de « Politics and the English Language », George Orwell, *A Collection of Essays*, New York, Harcourt Brace, 1953, p. 169-170.

2 – Pour une critique modérée des politiques identitaires, voir Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*, New York, Henry Holt, 1995 et, pour une défense sophistiquée, Robin D. G. Kelley, *Yo'Mama's Disfunktional!: Fighting the Culture Wars in Urban America*, Boston, Beacon, 1997.

La crise de l'« identité » dans les sciences sociales

Le mot « identité » et ses équivalents dans les autres langues ont derrière eux une longue histoire de termes techniques de la philosophie occidentale, des Grecs anciens jusqu'à la philosophie analytique contemporaine. Ils ont servi à traiter des questions philosophiques éternelles : celle de la permanence dans le changement manifeste, celle de l'unité dans la diversité manifeste³. Toutefois, la large utilisation vernaculaire et socio-analytique du terme « identité » et des termes apparentés est d'origine beaucoup plus récente et de provenance plus localisée.

C'est aux États-Unis, dans les années 1960, que le terme d'« identité » a été introduit dans l'analyse sociale et qu'il a commencé à se diffuser dans les sciences sociales et le discours public (quelques signes avant-coureurs sont déjà repérables dans la seconde moitié des années 1950)⁴. La trajectoire la plus importante et la mieux connue est celle qui est passée par l'appropriation et la popularisation du travail d'Erik Erikson (à qui l'on doit, entre autres choses, l'expression « crise d'identité »)⁵. Cependant, comme l'a montré Philip Gleason⁶, il a également existé d'autres voies de diffusion. La notion d'identification fut extraite de son contexte originel, spécifiquement psychanalytique (le terme avait initialement été introduit par Freud), et elle se trouva associée, d'un côté, à l'ethnicité (par l'entremise de l'ouvrage influent que Gordon Allport publia en 1954, *The Nature of Prejudice*), de l'autre, à la théorie sociologique des rôles et à la théorie du groupe de référence (avec des figures telles que Nelson Foote ou Robert

Merton). La sociologie des interactions symboliques, d'emblée préoccupée par la question du « moi », en vint à évoquer de plus en plus souvent « l'identité », en partie sous l'influence d'Anselm Strauss⁷. Deux auteurs contribuèrent cependant davantage encore à populariser la notion d'identité : Erving Goffman, dont le travail se situe à la périphérie de la tradition de l'interaction symbolique, et Peter Berger, dont le travail se rattache aux traditions socioconstructiviste et phénoménologique⁸.

Pour toute une série de raisons, le terme d'« identité » rencontra un écho formidable dans les années 1960⁹ : il connut une diffusion rapide qui transcendait les frontières disciplinaires et nationales, s'imposa dans le vocabulaire journalistique aussi bien qu'académique et s'introduisit dans le langage de la pratique sociale et politique aussi bien que dans celui de l'analyse sociale et politique. Le caractère éminemment individualiste de l'*ethos* et de l'idiome américains conféra aux questions d'« identité » un relief et une résonance tout particuliers, notamment avec la thématization, dans les années 1950, du problème de la « société de masse » et avec la révolte générationnelle des années 1960. Par la suite, à partir de la fin des années 1960, avec la naissance du mouvement des Black Panthers et, dans son sillage, d'autres mouvements ethniques auxquels il servait de modèle, il ne fut pas difficile de transposer à l'échelle du groupe – non sans complaisance – les problématiques de l'identité individuelle, déjà rattachées par Erik Erikson à la « culture communautaire »¹⁰. La prolifération des revendications identitaires fut facilitée par la relative faiblesse institutionnelle des partis de gauche aux États-Unis et par la faiblesse concomitante de l'analyse sociale et politique

3 – Avrum Stroll, « Identity », *Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMillan, 1967, vol. IV, p. 121-124. Pour une approche philosophique contemporaine, voir Bartholomaeus Boehm, *Identität und Identifikation: Zur Persistenz physikalischer Gegenstände*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1989. Sur l'histoire et les vicissitudes du terme « identité » et des termes apparentés, voir W. J. M. Mackenzie, *Political Identity*, New York, St. Martin's, 1978, p. 19-27, et John D. Ely, « Community and the Politics of Identity: Toward the Genealogy of a Nation-State Concept », *Stanford Humanities Review*, 5/2, 1997, p. 76 et suiv.

4 – Voir Philip Gleason, « Identifying Identity: A Semantic History », *Journal of American History*, 69/4, mars 1983, p. 910-931. Dans les années 1930, l'*Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, MacMillan, 1930-1935) ne comportait pas d'entrée « identité », mais une entrée « identification » – l'article s'intéressant essentiellement au relevé des empreintes digitales et autres modes de marquage judiciaire des individus (Thorstein Sellin, vol. VII, p. 573-575). L'*International Encyclopedia of the Social Sciences* de 1968 (New York, MacMillan) contient un article sur l'« identification politique » signé par William Buchanan (vol. VII, p. 57-61), qui s'intéresse à « l'identification d'une personne à un groupe » – incluant classe sociale, parti politique et groupe religieux – et un autre sur l'« identité psychosociale » d'Erik Erikson (*ibid.*, p. 61-65), qui traite de « l'intégration fonctionnelle de l'individu dans son groupe ».

5 – Philip Gleason, « Identifying Identity », *art. cit.*, p. 914 et suiv. ;

pour l'appropriation du travail d'Erikson en science politique, voir W. J. M. Mackenzie, *Political Identity*, *op. cit.*

6 – Philip Gleason, « Identifying Identity », *art. cit.*, p. 915-918.

7 – Anselm Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for an Identity*, Glencoe, Ill., Free Press, 1959.

8 – Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963 ; Peter Berger et Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY, Doubleday, 1966 ; Peter Berger, Brigitte Berger et Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York, Random House, 1973 ; Peter Berger, « Modern Identity: Crisis and Continuity », Wilton S. Dillon (sous la dir. de), *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1974.

9 – Comme l'a remarqué Philip Gleason, la popularisation du terme commença bien avant les turbulences de la moitié et de la fin des années 1960. Gleason attribue cette popularisation initiale au prestige et à l'autorité cognitive des sciences sociales au milieu du siècle.

10 – Erik Erikson a caractérisé l'identité comme un « processus localisé au cœur de l'individu, mais aussi au cœur de sa culture communautaire, un processus qui établit l'identité de ces deux identités » (*Identity: Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, p. 22, italiques dans l'original). Bien qu'il s'agisse là d'une formulation relativement tardive, cette ligne était déjà en place dans les écrits qu'Erikson publia dans l'immédiat après-guerre.

en termes de classe. Comme de nombreux analystes l'ont observé, la classe peut elle-même être interprétée comme une identité¹¹. Notre propos ici est simplement de constater que la faiblesse de la politique de classes aux États-Unis (par rapport à l'Europe de l'Ouest) a constitué un terrain particulièrement propice et laissé le champ libre à la multiplication des revendications identitaires.

Au milieu des années 1970, déjà, W. J. M. Mackenzie pouvait parler de l'identité comme d'un mot « atteint de folie à force d'avoir été utilisé » et Robert Coles pouvait remarquer que les notions d'identité et de crise d'identité étaient devenues « de purs clichés »¹². Mais on n'avait encore rien vu. Lorsque, dans les années 1980, on éleva la race, la classe et la division des sexes au rang de « sainte Trinité » de la critique littéraire et des *cultural studies*¹³, les sciences humaines descendirent en force dans l'arène. Et le « discours identitaire » – que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du monde académique – continue à proliférer aujourd'hui¹⁴. La crise de « l'identité » – qui implique une inflation et, conséquemment, une dévaluation du sens – ne manifeste aucun signe d'affaiblissement¹⁵. Les indicateurs qualitatifs aussi bien que

quantitatifs signalent la position centrale, pour ne pas dire « incontournable », du *topos* de l'« identité ». Ces dernières années, deux nouvelles revues interdisciplinaires sur « l'identité », dont les comités de rédaction comprennent un certain nombre de « stars », ont vu le jour¹⁶. Au-delà même de la présence envahissante de la question de « l'identité » dans les *gender studies*, les travaux sur la sexualité, la race, la religion, l'appartenance ethnique, le nationalisme, l'immigration, les nouveaux mouvements sociaux, la culture et la « politique identitaire », même ceux dont, à l'origine, le travail n'avait rien à voir avec ces objets, se sont sentis tenus de traiter la question de l'identité. On peut dresser une liste non exhaustive des figures majeures de la théorie sociale ou des sciences sociales dont les principaux travaux se situent *en dehors* des territoires traditionnels de la théorie de l'identité, mais qui n'en ont pas moins écrit explicitement sur l'« identité » ces dernières années : Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Fernand Braudel, Craig Calhoun, S. N. Eisenstadt, Anthony Giddens, Bernhard Giesen, Jürgen Habermas, David Laitin, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur, Amartya Sen, Margaret Somers, Charles Taylor, Charles Tilly et Harrison White¹⁷.

11 – Voir par exemple Craig Calhoun, « New Social Movements of the Early Nineteenth Century », *Social Science History*, 17/3, 1993, p. 385-427.

12 – W. J. M. Mackenzie, *Political Identity*, op. cit., p. 11 (d'après le texte d'un séminaire de 1974) ; Robert Coles est cité dans Philip Gleason, « Identifying Identity », art. cit., p. 913. Gleason note que le problème avait même été formulé plus tôt : « À la fin des années 1960, la situation terminologique était déjà complètement brouillée » (*ibid.*, p. 915). Erik Erikson lui-même déplorait l'usage « indifférencié » des notions d'« identité » et de « crise de l'identité » dans *Identity: Youth and Crisis*, op. cit., p. 16.

13 – Kwame Anthony Appiah et Henry Louis Gates Jr., Editors' Introduction : Multiplying Identities, K. A. Appiah et H. L. Gates (sous la dir. de), *Identities*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 1.

14 – Pour la seule période qui va de 1990 à 1997, par exemple, le nombre d'articles de journaux recensés dans la base de données *Current Contents* dont le titre comprend les termes « identité » ou « identités » a plus que doublé, alors que le nombre total d'articles n'a augmenté que d'environ vingt pour cent. James Fearon a observé une semblable inflation dans le nombre de résumés de thèses comprenant le terme d'« identité », y compris après vérification de la progression du nombre total de thèses (voir « What Is Identity [As We Now Use the Word] », manuscrit inédit, Department of Political Science, Stanford University, p. 1.

15 – On peut donc parler d'une « crise de la "crise de l'identité" ». Forcée et popularisée par Erik Erikson et appliquée aux collectivités sociales et politiques par Lucien Pye et d'autres, la notion de « crise de l'identité » a connu une large diffusion dans les années 1960. (Les réflexions rétrospectives d'Erikson sur les origines et les vicissitudes de cette expression sont exposées dans le prologue d'*Identity: Youth and Crisis*, op. cit., p. 16 et suiv.). Les crises sont devenues chroniques (c'est un oxymore) et les prétendues crises de l'identité ont proliféré au point de détruire la signification que le concept avait pu avoir. En 1968, déjà, Erikson pouvait déplorer que l'expression fût devenue à la mode et eût pris un tour « rituel » (*ibid.*, p. 16). Un relevé bibliographique récent révèle que les « crises de l'identité » n'étaient pas seulement associées aux suspects les plus communs – les identités

ethniques, raciales, nationales, les identités de genre et de sexe, notamment –, mais aussi à des sujets aussi hétéroclites que la Gaule du v^e siècle, les professions forestières, les histologues, le corps médical français pendant la Première Guerre mondiale, l'Internet, le Kacharis de Sonowal, les formations techniques en Inde, l'éducation de la prime enfance, les infirmières françaises, les péricultrices, la télévision, la sociologie, les groupes de consommateurs au Japon, l'Agence spatiale européenne, le MITI japonais, la National Association of Broadcasting, la Cathay Pacific Airways, les presbytériens, la CIA, les universités, le Clorox, la Chevrolet, les juristes, la San Francisco Redevelopment Agency, la théologie noire, la littérature écossaise du xviii^e siècle, et, notre préféré, les fossiles dermoptères.

16 – *Identities: Global Studies in Culture and Power*, paru en 1994, « explore la relation entre les identités raciales, ethniques et nationales et les hiérarchies de pouvoir au sein d'aires nationales et mondiales. [...] Il répond au paradoxe de notre temps : la croissance d'une économie mondiale et les mouvements de population transnationaux produisent ou perpétuent des pratiques culturelles distinctives et des identités différenciées » (exposé des « buts et de la perspective » imprimé sur la deuxième de couverture). *Social Identities: Journal for the Study of the Race, Nation and Culture*, dont le premier numéro est paru en 1995, s'intéresse aux « formations d'identités socialement significatives et à leurs transformations, aux formes d'exclusion et de pouvoir matériel qui leur sont associées, ainsi qu'aux possibilités politiques et culturelles ouvertes par ces identifications » (déclaration figurant sur la deuxième de couverture).

17 – Zygmunt Bauman, « Soil, Blood, and Identity », *Sociological Review*, 40, 1992, p. 675-701 ; Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, 1980, p. 63-72 ; Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, trad. anglaise, *The Identity of France*, trad. par Sian Reynolds, New York, Harper & Row, 1988-1990 ; Craig Calhoun, « Social Theory and the Politics of Identity », Craig Calhoun (sous la dir. de), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford (UK)-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1994 ; S. N. Eisenstadt et Bernhard Giesen, « The Construction of Collective Identity », *Archives européennes de sociologie*, 36, n° 1,

Catégories de pratique et catégories d'analyse

Dans les sciences sociales interprétatives et en histoire, de nombreux mots clés – « race », « nation », « ethnicité », « citoyenneté », « démocratie », « classe », « communauté » et « tradition », par exemple – constituent à la fois des catégories de *pratique* sociale et politique et des catégories d'*analyse* sociale et politique. Par « catégories de pratique », nous entendons, en suivant Pierre Bourdieu, quelque chose d'apparenté à ce que d'autres ont appelé des catégories « indigènes », « populaires » ou « profanes ». Il s'agit des catégories de l'expérience sociale quotidienne, développées et déployées par les acteurs sociaux ordinaires, en tant qu'elles se distinguent des catégories utilisées par les socio-analystes, qui se construisent à distance de l'expérience¹⁸. Si nous préférons l'expression « catégorie de pratique » aux autres, qui impliquent une distinction relativement nette entre les catégories « indigènes », « populaires » ou « profanes » d'un côté et les catégories « scientifiques » de l'autre, c'est que des concepts tels que la « race », le « groupe ethnique » ou la « nation » voient leurs emplois pratiques et analytiques se recouper et s'influencer mutuellement¹⁹.

L'« identité » est à la fois une catégorie de pratique et une catégorie d'analyse. En tant que catégorie de pratique, elle est utilisée par les acteurs « profanes » dans certaines situations quotidiennes (pas dans toutes !) pour rendre compte d'eux-mêmes, de leurs activités, de ce qu'ils ont en commun avec les autres et de ce en quoi ils en diffèrent. Elle est aussi utilisée par les leaders politiques pour persuader les gens de se comprendre, eux, leurs intérêts et leurs difficultés, d'une certaine manière, pour persuader (en vue de certaines

fin) certaines personnes qu'elles sont « identiques » entre elles en même temps que différentes d'autres personnes, et pour canaliser, tout en la justifiant, l'action collective dans une certaine direction²⁰. De cette manière, le terme « identité » se trouve impliqué à la fois dans la vie quotidienne et dans la « politique identitaire » sous ses diverses formes.

Le « discours identitaire » quotidien et la « politique identitaire » sont des phénomènes réels et importants. Mais la prégnance de l'usage qui est fait de nos jours de l'« identité » comme catégorie de pratique n'implique pas qu'on doive en faire usage comme catégorie d'analyse. Prenons une comparaison. La « nation » est une catégorie de pratique sociale et politique largement utilisée. Les appels et revendications lancés au nom de « nations » putatives – par exemple, les revendications en faveur de l'autodétermination – ont joué un rôle essentiel en politique durant un siècle et demi. Néanmoins, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la « nation » comme catégorie analytique pour comprendre et analyser ce genre d'appels et de revendications. Il n'est pas nécessaire d'adopter une catégorie inhérente à la *pratique* du nationalisme – la conception réaliste, réifiante des nations comme communautés réelles – pour en faire une catégorie centrale de la *théorie* du nationalisme²¹. De même, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la « race » comme catégorie d'analyse – sous peine de considérer comme allant de soi qu'il existe des « races » – pour comprendre et analyser les pratiques sociales et politiques déterminées par l'idée de l'existence présumée de « races » putatives²². De la même manière qu'on peut analyser le « discours nationaliste » et la politique nationaliste sans poser en principe l'existence de « nations », et étudier le « discours

1995, p. 72-102; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press-Oxford, Blackwell, 1991; Jürgen Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität: Überlegungen zur europäischen Zukunft*, Saint-Gall, Erker, 1991; David Laitin, *Identity in Formation*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Claude Lévi-Strauss (sous la dir. de), *L'Identité: séminaire interdisciplinaire*, Paris, PUF, 1977; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990; Amartya Sen, « Goals, Commitment and Identity », *Journal of Law, Economics and Organization*, 2, 1985, p. 341-355; Margaret Somers, « The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach », *Theory and Society*, 23, 1994, p. 605-649; Charles Taylor, « The Politics of Recognition », *Multiculturalism and « The Politics of Recognition: An Essay »*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 25-74; Charles Tilly, « Citizenship, Identity and Social History », Charles Tilly (sous la dir. de), *Citizenship, Identity and Social History*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996; Harrison White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1992.

18 – Sur les concepts proches de l'expérience et les concepts construits à distance de l'expérience – les termes sont empruntés à Heinz Kohut –, voir Clifford Geertz, « From the Native's Point of View », *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983, p. 57. L'opposition fondamentale remonte en fin de compte aux *Règles de la méthode sociologique*, d'Émile Durkheim, qui critiquaient l'usage

sociologique des « prénotions » ou l'emprunt de concepts « créés par l'expérience et pour elle ».

19 – Comme Loïc Wacquant le note à propos de la race, « les échanges continuels entre les notions populaires et les notions analytiques, le mélange incontrôlé des acceptions sociales et sociologiques de la race » sont « des caractéristiques intrinsèques de cette catégorie. Dès le début, la fiction collective qui a reçu le label de race [...] a toujours mélangé la science et le sens commun et a exploité la complicité de l'une et de l'autre » (« For an Analytic of Racial Domination », *Political Power and Social Theory*, 11, 1997, p. 222-223).

20 – Sur les « entrepreneurs d'identité ethnique », voir Barbara Lal, « Ethnic Identity Entrepreneurs: Their Role in Transracial and Intercountry Adoptions », *Asian Pacific Migration Journal*, 6, 1997, p. 385-413.

21 – Cet argument est développé dans Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, chap. I.

22 – Mara Loveman, « Is « race » essential? A comment on Bonilla-Silva », *American Sociological Review*, novembre 1999. Voir aussi Loïc Wacquant, « For an Analytic of Racial Domination », *art. cit.*; Rupert Taylor, « Racial Terminology and the Question of « Race » in South Africa », manuscrit, p. 7; Max Weber, *Economy and Society*, Günter Roth et Claus Wittich (sous la dir. de), New York, Bedminster Press, 1968, t. I, p. 385 et suiv., où l'on peut lire une argumentation d'une frappante modernité, qui met en question l'utilité analytique des notions de « race », de « groupe ethnique » et de « nation ».

raciste» et la politique raciste sans poser en principe l'existence de « races », de même, on peut analyser le « discours identitaire » et la politique identitaire sans supposer, en tant qu'analystes, l'existence d'« identités ».

La réification n'est pas seulement une pratique intellectuelle, mais aussi un processus social. En tant que telle, elle occupe une place centrale dans les politiques de l'« ethnicité », de la « race », de la « nation » et autres « identités » putatives. Ceux qui analysent ce genre de politiques devraient chercher à « rendre compte » de ce processus de réification. Il faudrait tenter d'expliquer les processus et les mécanismes par le biais desquels ce que l'on a appelé la « fiction politique » de la « nation » – ou du « groupe ethnique », de la « race » ou d'une autre « identité » putative – peut se cristalliser, à certains moments, en une réalité puissante et irrésistible²³. Mais il faut se garder de *reproduire* ou de *conforter* involontairement une telle réification en adoptant, sans esprit critique, des catégories de pratique comme catégories d'analyse.

Le seul emploi d'un terme comme catégorie de pratique ne suffit pas, bien entendu, à en disqualifier l'emploi comme catégorie d'analyse²⁴. Si tel était le cas, le vocabulaire de l'analyse sociale serait incomparablement plus pauvre et plus artificiel qu'il ne l'est. Ce qui est problématique, ce n'est pas *le fait* qu'un terme particulier soit employé, mais *la manière* dont il est employé. Comme Loïc Wacquant l'a remarqué

en ce qui concerne le terme de « race », le problème réside dans la « confluence incontrôlée des acceptions sociales et sociologiques... [ou] populaires et analytiques »²⁵. Le problème est que, en tant que catégories analytiques, les termes de « nation », de « race » et d'« identité » sont bien souvent employés d'une manière qui ne se distingue quasiment pas de celle dont ils sont employés dans le domaine pratique : une manière implicitement ou explicitement réifiante, qui sous-entend ou affirme que des « nations », des « races » et des « identités » « existent » et que les gens « ont » une « nationalité », une « race », une « identité ».

On pourrait objecter que ce qui vient d'être dit ne tient guère compte des récents efforts qui ont été faits pour éviter de réifier l'« identité » et pour élaborer une théorie des identités considérées comme multiples, fragmentées et fluides²⁶. L'« essentialisme » a, de fait, été vigoureusement critiqué et la plupart des discussions sur l'« identité » impliquent aujourd'hui l'adoption d'une pose constructiviste²⁷. Cependant, on a souvent affaire à un amalgame instable de langage constructiviste et d'argumentation essentialiste²⁸. Il ne s'agit pas là de paresse intellectuelle. Cela reflète bien plutôt la double orientation de beaucoup d'identitaires académiques qui sont à la fois des *analystes* et des *protagonistes* des politiques identitaires. Cela reflète la tension entre le langage constructiviste réclamé par la bienséance académique

23 – Sur la « nation » comme « fiction politique », voir Louis Pinto, « Une fiction politique : la nation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, septembre 1986, p. 45-50 (une critique bourdieusienne des études sur le nationalisme publiées par l'éminent historien hongrois Jenő Szucs). Sur la race comme « fiction collective », voir Loïc Wacquant, « For an Analytic of Racial Domination », *art. cit.*, p. 222-223. Le texte clé de Bourdieu sur cette question est « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *art. cit.*

24 – Émile Durkheim lui-même, dans son manifeste sociologique d'un objectivisme sans concession, refuse cette position extrême. Voir *Les Règles de la méthode sociologique*, chap. II.

25 – Loïc Wacquant, « For an Analytic of Racial Domination », *art. cit.*, p. 222. Voir aussi sa critique du concept d'*underclass* : « L'*underclass* urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain », Serge Paugam (sous la dir. de), *L'Exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 248-262.

26 – Un exemple influent est fourni par Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York-Londres, Routledge, 1990.

27 – Pour une synthèse récente, voir Craig Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity*, *op. cit.*, p. 9-36.

28 – Eduardo Bonilla-Silva, par exemple, s'appuie sur une caractérisation constructiviste impeccable des « systèmes sociaux racialisés » comme « sociétés [...] en partie structurées par l'assignation des acteurs à des catégories raciales » pour revendiquer, dans un glissement significatif, que cette assignation « produise des relations sociales définies entre les races », dans lesquelles ces dernières soient « caractérisées comme des groupes sociaux réels aux intérêts objectifs différents » (« Rethinking Racism : Toward a Structural Interpretation », *American Sociological Review*, 62, 1996,

p. 469-470). Dans un ouvrage influent, *Racial Formation in the United States* (2^e éd., New York, Routledge, 1994), Michael Olmi et Howard Winant tentent d'exposer un point de vue constructiviste plus conséquent. Toutefois ils ne parviennent pas davantage à conserver leur définition constructiviste de la « race » comme un « complexe instable et décentré de significations sociales constamment transformé par l'évolution politique [...] [et comme un] concept qui signifie et symbolise les conflits et les intérêts sociaux en les référant à différents types de corps humains » (p. 55, souligné par les auteurs). Les expériences historiques des immigrés « européens blancs », affirment-ils, ont été et restent fondamentalement différentes de celles des « minorités raciales » (dans lesquelles ils incluent aussi bien les Latinos et les *Asian Americans* que les *African Americans* et les *Native Americans*) ; le « paradigme de l'ethnicité » est applicable aux premiers, mais non aux seconds – parce qu'il « néglige la race en soi » (p. 14-23). Cette distinction tranchée entre des groupes « ethniques » et des groupes « raciaux » ne tient pas compte du fait – à présent bien établi dans la recherche historique – que la « blancheur » de beaucoup de groupes d'immigrés européens a été « accomplie » au terme d'une période initiale au cours de laquelle ils étaient souvent caractérisés comme non-Blancs, en termes raciaux ou semi-raciaux ; les auteurs oublient aussi ce qu'on pourrait appeler les processus de « déracialisation » dans certains groupes qu'ils considèrent fondamentalement comme des groupes « raciaux ». Sur les premiers, voir James R. Barrett et David Roediger, « Inbetween Peoples : Race, Nationality and the "New Immigrant" Working Class », *Journal of American Ethnic History*, 16, 1997, p. 3-44 ; sur les seconds, voir Joel Perlman et Roger Waldinger, « Second Generation Decline ? Children of Immigrants, Past and Present – a Reconsideration », *International Migration Review*, 31/4, hiver 1997, p. 893-922, notamment p. 903 et suiv.

et le message fondamentaliste ou essentialiste qui est nécessaire si l'on veut que les appels à l'« identité » aient un effet dans la pratique²⁹. Mais la solution ne réside pas non plus dans un constructivisme plus conséquent : en effet, on ne voit pas clairement pourquoi ce qui est ordinairement décrit comme multiple, fragmenté et fluide devrait être conceptualisé comme une « identité ».

Les emplois du terme « identité »

Qu'entendent les universitaires lorsqu'ils parlent de l'« identité »³⁰? Quel travail conceptuel et explicatif ce terme est-il supposé accomplir? Cela dépend du contexte dans lequel il est employé et de la tradition théorique à laquelle se rattache l'emploi en question. Le terme est grandement – ou plutôt, pour un concept analytique, désespérément – ambigu. Mais un petit nombre d'emplois clés sont identifiables :

1. Entendue comme un motif ou un fondement de l'action sociale ou politique, l'« identité » est fréquemment opposée à l'« intérêt » dans un effort pour mettre en lumière et conceptualiser les modes *non instrumentaux* de l'action sociale et politique³¹. Avec un léger déplacement de l'accent analytique, on l'utilise pour souligner de quelle manière l'action – individuelle ou collective – peut être gouvernée par des « autocompréhensions particularistes » plutôt que par un *intérêt personnel supposé universel*³². C'est là probablement l'emploi le plus général du terme ; on le rencontre fréquemment combiné à d'autres emplois. Il implique que l'on conceptualise et explique l'action au moyen de trois oppositions, connexes mais

distinctes. La première oppose l'autocompréhension et l'intérêt individuel (entendu dans un sens étroit)³³. La deuxième oppose la particularité et l'universalité (supposée). La troisième oppose deux manières de concevoir la localisation sociale. De nombreuses branches (pas toutes) de la théorie identitaire considèrent que l'action sociale et politique est fortement informée par la position occupée dans l'espace social³⁴. Elles rejoignent en cela de nombreuses branches (pas toutes) de la théorie universaliste et instrumentaliste. Cependant la « localisation sociale » ne renvoie pas à la même chose dans les deux cas. Pour la théorie identitaire, elle renvoie à la position occupée dans un espace multidimensionnel défini par des *attributs catégoriels particularistes* (la race, le groupe ethnique, le sexe, l'orientation sexuelle). Pour la théorie instrumentaliste, elle renvoie à la position occupée au sein d'une *structure sociale conçue comme universelle* (par exemple, la position occupée dans le marché, dans la structure professionnelle ou dans le mode de production)³⁵.

2. Entendue comme un phénomène spécifiquement *collectif*, l'« identité » dénote une similitude fondamentale et conséquente entre les membres d'un groupe ou d'une catégorie. Celle-ci peut être entendue objectivement (comme une similitude « en soi ») ou subjectivement (comme une similitude éprouvée, ressentie ou perçue). Cette similitude est censée se manifester dans la solidarité, dans des inclinations ou une conscience communes ou dans l'action collective. Cet emploi du terme se rencontre tout particulièrement dans la littérature sur les mouvements sociaux³⁶, sur la division des sexes³⁷ et sur la race, l'appartenance

29 – Walter Benn Michaels a observé que les notions ouvertement culturalistes de l'identité culturelle, lorsqu'elles sont présentées – et elles le sont souvent dans la pratique, en lien avec la race, l'ethnicité et la nationalité, notamment – comme des raisons de défendre ou de valoriser une série de croyances ou de pratiques ne peuvent éviter de se référer, sur un mode essentialiste, à ce que nous « sommes ». « Il n'existe pas de notions non essentialistes de l'identité [...]. L'essentialisme n'est pas inhérent à la description de l'identité mais au projet de faire dériver les pratiques de l'identité – nous *faisons* ceci parce que nous *sommes* cela. Par suite, l'anti-essentialisme ne peut consister à produire des notions d'identité plus sophistiquées (qui ne sont que des essentialismes plus sophistiqués), mais implique que l'on cesse d'expliquer ce que les gens font ou devraient faire en se référant à ce qu'ils sont et/ou à la culture à laquelle ils appartiennent » (« Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity », K. A. Appiah et H. L. Gates [sous la dir. de], *Identities*, p. 61). On peut noter, au demeurant, l'évasion cruciale qui est opérée à la fin du passage cité entre « font » et « devraient faire ». L'essentialisme réside moins, quoi qu'en dise Michaels, dans le « projet de faire dériver la pratique de l'identité » (sous la forme d'une explication) que dans celui de « décrire » les pratiques sur la base d'une identité « assignée » : tu « devrais faire » ceci parce que tu « es » cela.

30 – Pour une approche différente de cette question, voir James Fearon, « What is Identity (As We Now Use the Word)? », *art. cit.*

31 – Voir par exemple Jean L. Cohen, « Strategy or Identity: New

Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements », *Social Research*, 52/4, hiver 1985, p. 663-716.

32 – Margaret Somers, « The Narrative Constitution of Identity », *art. cit.*

33 – Cette opposition est tributaire d'une conception étroite de « l'intérêt », ramené à des intérêts censés pouvoir être directement dérivés de la structure sociale (voir par exemple *ibid.*, p. 624). Si l'intérêt est considéré comme un intérêt culturellement ou discursivement constitué, tributaire de l'« identification » discursive d'intérêts et (plus fondamentalement) d'unités porteuses d'intérêts, « constitué et reconstitué dans le temps et au-dessus du temps », comme les identités narratives dans l'acception de Margaret Somers, alors l'opposition perd beaucoup de sa force.

34 – Certains courants de la théorie identitaire soulignent l'autonomie relative de l'autocompréhension vis-à-vis de la position sociale. Cette tendance est surtout prégnante dans ce qui correspond au quatrième et au cinquième des usages énumérés ci-dessus.

35 – L'approche contemporaine de l'identité comme démarquée de la structure sociale est étrangère à la plupart des configurations sociales prémodernes, dans lesquelles les identifications de soi et des autres sont généralement considérées comme une conséquence directe de la structure sociale. Voir par exemple Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », p. 172-181, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas et Alasdair MacIntyre (sous la dir. de), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

ethnique et le nationalisme³⁸. Dans cet emploi, la frontière entre l'« identité » comme catégorie d'analyse et l'« identité » comme catégorie pratique est souvent brouillée.

3. Entendue comme un aspect central de l'« individualité » (particulière ou collective) ou comme une condition fondamentale de l'être social, l'« identité » est invoquée pour désigner quelque chose de supposément *profond, fondamental, constant ou fondateur*. Elle se distingue d'aspects ou attributs du « moi » plus superficiels, accidentels, passagers ou contingents et est entendue comme une chose à valoriser, cultiver, encourager, reconnaître et préserver³⁹. Cet emploi est caractéristique de certaines branches de la littérature psychologique (ou psychologisante), particulièrement de celles qui ont été influencées par Erik Erikson⁴⁰, mais on le rencontre également dans la littérature sur les races, l'appartenance ethnique et le nationalisme. Ici aussi, les emplois pratiques et analytiques du terme « identité » sont souvent confondus.

4. Entendue comme un produit de l'action sociale ou politique, l'« identité » est invoquée pour souligner le développement *progressif* et *interactif* d'un certain type d'autocompréhension collective, d'une solidarité ou d'un « sentiment de groupe » qui rend possible l'action collective. Dans cet emploi, que l'on rencontre dans certaines branches de la littérature du « nouveau mouvement social », l'« identité » est entendue à la fois comme un « produit contingent » de l'action sociale ou politique et comme un motif ou une base pour une action plus poussée⁴¹.

5. Entendue comme le produit évanescant de discours multiples et concurrents, l'« identité » est invoquée pour souligner la nature *instable, multiple, fluctuante et fragmentée* du « moi » contemporain. Cet emploi se rencontre tout particulièrement dans la littérature influencée par Michel Foucault, dans le poststructuralisme et le postmodernisme⁴². On le rencontre également, sous une forme quelque peu différente, dépourvue des fioritures poststructuralistes, dans certaines branches de la littérature consacrée à l'appartenance ethnique – notamment dans les travaux « situationnalistes » ou « contextualistes » sur l'appartenance ethnique⁴³.

On le voit, le terme « identité » est appelé à remplir un grand nombre de fonctions. On l'emploie pour souligner les modes d'action non instrumentaux; pour fixer l'attention sur l'autocompréhension plutôt que sur l'intérêt individuel; pour désigner la similitude entre les personnes ou la similitude à travers le temps; pour saisir les aspects prétendument essentiels et fondamentaux du « moi »; pour nier que de tels aspects essentiels et fondamentaux existent; pour souligner le développement progressif et interactif de la solidarité et de

l'autocompréhension collective; et pour souligner le caractère fragmentaire de l'expérience contemporaine du « moi », un « moi » constitué de l'assemblage instable de tessons discursifs et « activé » de façon contingente dans des contextes différents.

Ces emplois ne sont pas seulement hétérogènes; ils indiquent chacun des directions profondément différentes. Bien entendu, il existe des affinités entre certains d'entre eux, notamment entre le deuxième et le troisième, et entre le quatrième et le cinquième. Et le premier emploi est suffisamment général pour être compatible avec tous les autres. Mais il existe aussi de fortes tensions. Le deuxième et le troisième emplois soulignent tous les deux une « similitude fondamentale » – similitude entre les personnes et similitude à travers le temps – tandis que le quatrième et le cinquième *rejettent* tous deux les notions de similitude fondamentale ou constante.

L'« identité », par conséquent, supporte une charge théorique polyvalente, voire contradictoire. Avons-nous réellement besoin d'un terme si lourdement chargé, si profondément ambigu? La pression irrésistible de l'opinion académique suggère que oui⁴⁴. Même les théoriciens les plus subtils, qui admettent pourtant sans difficulté la nature insaisissable et problématique du terme d'« identité », affirment qu'on ne saurait s'en passer. Par suite, le débat critique autour

36 – Alberto Melucci, « The Process of Collective Identity », *Social Movements and Culture*, Hank Johnston et Bert Klandermans (sous la dir. de), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

37 – Beaucoup de travaux récents sur le *gender* ont critiqué comme « essentialiste » l'idée que les femmes présentent une similitude fondamentale. Certaines tendances récentes associent cependant cette similitude à un « groupe » défini par l'« intersection » du *gender* et d'autres attributs catégoriels (race, ethnie, classe, orientation sexuelle). Voir par exemple Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990.

38 – Voir entre autres Harold R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, New York, Harper and Row, 1975; Walter Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 195-209.

39 – Pour une approche historique et philosophique sophistiquée, voir Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

40 – Pour un exposé essentiel d'Erik Erikson lui-même, voir *Identity: Youth and Crisis*, *op. cit.*, p. 22.

41 – Voir par exemple Craig Calhoun, « The Problem of Identity in Collective Action », *art. cit.*; Alberto Melucci, « The Process of Collective Identity », *art. cit.*; Roger Gould, *Insurgent Identities: Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

42 – Voir par exemple Stuart Hall, « Introduction: Who Needs "Identity" ? » *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall et Paul du Gay (sous la dir. de), Londres, Sage, 1996.

43 – Voir par exemple Richard Werbner, « Multiple Identities, Plural Arenas », Richard Werbner et Terence Ranger (sous la dir. de), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed, 1996, p. 1-26.

44 – Deux exceptions notables, quoique partielles, méritent d'être mentionnées. Walter Benn Michaels a formulé une critique brillante et provocatrice du concept d'« identité culturelle » dans son texte

de l'« identité » n'a pas eu pour objet de se débarrasser du terme, mais, bien au contraire, de le sauver en le reformulant de manière à l'immuniser contre certaines objections, en particulier contre l'accusation tant redoutée d'« essentialisme ». C'est ainsi que Stuart Hall définit l'« identité » comme « une idée que l'on ne peut plus penser à la manière ancienne, mais sans laquelle certaines questions essentielles ne peuvent pas être pensées du tout »⁴⁵. La nature de ces questions essentielles et les raisons pour lesquelles on ne peut les traiter sans le concept d'« identité » demeurent obscures dans l'argumentation sophistiquée, mais abstraite de Hall⁴⁶. Les propos de ce dernier font écho à une formule antérieure de Claude Lévi-Strauss, qui définissait l'identité comme « une sorte de foyer virtuel auquel on doit se référer pour expliquer certaines choses, mais qui n'a pas d'existence réelle »⁴⁷. Lawrence Grossberg, dont le travail porte sur les relations de plus en plus étroites entre les *cultural studies* et la « théorie et la politique identitaires », n'en assure pas moins à plusieurs reprises qu'il n'entend « pas rejeter le concept d'identité ou son importance politique dans certaines luttes » et que son « projet n'est pas d'éviter le discours identitaire, mais de le relocaliser, de le réarticuler »⁴⁸. Alberto Menucci, une des figures de proue de l'analyse des mouvements sociaux axée sur les questions d'identité, admet que « le mot *identité*... est sémantiquement inséparable de l'idée de permanence » et qu'il est « peut-être, pour cette raison même, mal adapté à l'analyse processuelle pour laquelle [il] plaide »⁴⁹. Mal adapté ou non, le concept d'« identité » n'en occupe pas moins une place centrale dans l'ouvrage de Melucci.

Nous ne croyons pas que le terme « identité » soit indispensable. Nous esquissons plus loin une liste de termes analytiques alternatifs qui, tout en remplissant les fonctions conceptuelles nécessaires, évitent de faire naître les mêmes confusions. Pour l'instant, disons simplement que si l'on veut soutenir que les autocompréhensions particularistes informent l'action sociale et politique d'une manière non instrumentale, on peut se contenter d'une telle formulation. Si l'on veut déterminer le processus qui conduit les personnes qui ont en commun certains attributs catégoriels à partager une même définition de leurs difficultés, une même compréhension de leurs intérêts et une même volonté d'entreprendre une action collective, il vaut mieux le faire d'une manière qui mette en lumière les relations contingentes et variables qui existent entre les simples catégories de personnes et les groupes soudés, solidaires. Si l'on veut examiner la signification et l'importance que les gens donnent à des constructions telles que la « race », le « groupe ethnique » et la « nationalité », on doit commencer par

se frayer un chemin à travers des fourrés conceptuels, et l'on voit mal quel intérêt il y a à agréger ces derniers sous la rubrique nivelante de l'identité. Enfin, s'il s'agit de traduire le sens moderne et tardif d'un « moi » qui se construit et se reconstruit perpétuellement à partir d'une variété de discours différents – et demeure fragile, fluctuant et fragmenté –, le mot « identité » n'est visiblement pas le mieux à même d'exprimer la signification recherchée.

Acceptions « fortes » et acceptions « faibles » du terme « identité »

Nous avons laissé entendre, au début de cet article, que l'« identité » tendait à signifier ou bien trop ou bien trop peu. Nous pouvons à présent revenir sur ce point. Notre inventaire des emplois du terme « identité » a révélé non seulement une grande hétérogénéité, mais aussi une forte opposition entre des posi-

« Race into Culture ». Mais cet essai se concentre moins sur les usages analytiques de la notion d'« identité » que sur la difficulté à spécifier ce qui fait que « notre » culture ou « notre » passé sont considérés comme étant « à nous » – lorsque l'on ne fait pas référence à ses pratiques culturelles « véritables » ou à son « véritable » passé personnel, mais à la culture ou au passé d'un groupe putatif – sans faire appel implicitement à la notion de « race ». Il conclut que « notre sens de la culture est censé, de façon caractéristique, évincer la race, mais... la culture s'est avérée être un moyen de perpétuer la pensée raciale plutôt que de la congédier. C'est seulement en en appelant à la race que... l'on peut concevoir des notions comme la perte de notre culture, sa préservation... [ou] la restitution de sa culture à un peuple... de son pathos » (p. 61-62). Richard Handler soutient que « nous devrions nous méfier de l'identité comme nous avons appris à nous méfier de la culture, de la tradition, de la nation, du groupe ethnique » (p. 27), mais sa critique en reste là. Sa thèse principale – que la saillance de l'« identité » dans la société occidentale, et particulièrement dans la société américaine, « ne signifie pas que le concept puisse être appliqué sans réfléchir à d'autres régions et d'autres époques » (p. 27) – est à coup sûr vraie, mais elle implique que le concept *peut* être appliqué avec profit dans le cadre de l'Occident contemporain, idée que d'autres passages du même article et que son propre travail sur le nationalisme québécois tendent à mettre en doute. Voir « Is "Identity" a Useful Cross-Cultural Concept? », John Gillis (sous la dir. de), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994; les citations sont tirées de la page 27. Voir aussi Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

45 – Stuart Hall, « Who Needs "Identity" ? », *op. cit.*, p. 2.

46 – « J'utilise le terme *identité* pour désigner le point de jonction, le point de *suture*, entre d'un côté les discours et les pratiques qui tentent de nous *interpeller*, de nous parler pour nous rappeler à notre place de sujets sociaux de discours particuliers, et, de l'autre côté, les processus producteurs de subjectivité, qui nous construisent en tant que sujets pouvant être *parlés*. Les identités sont ainsi les points d'attachement temporaire aux positions de sujets que les pratiques discursives construisent pour nous » (*ibid.*, p. 5-6).

47 – Claude Lévi-Strauss (sous la dir. de), *L'Identité*, *op. cit.*, conclusion de Lévi-Strauss, p. 332.

48 – Lawrence Grossberg, « Identity and Cultural Studies: Is That All There Is », Stuart Hall et Paul du Gay (sous la dir. de), *Questions of Cultural Identity*, *op. cit.*, p. 87-88.

49 – Alberto Melucci, « The Process of Collective Identity », *art. cit.*, p. 46.

tions qui veulent mettre en lumière l'existence d'une similitude fondamentale ou permanente et d'autres qui rejettent expressément la notion d'une similitude fondamentale. Les premières peuvent être désignées comme des conceptions fortes ou « dures » de l'identité, les secondes comme des conceptions faibles ou « molles ».

Les conceptions fortes de l'« identité » conservent la signification courante du terme – l'insistance sur la similitude à travers le temps ou entre les personnes. Et elles s'accordent bien avec la manière dont le terme est employé dans la plupart des formes de politique identitaire. Or, précisément parce qu'elles adoptent à des fins analytiques une catégorie de l'expérience quotidienne et de la pratique politique, elles impliquent toute une série de présupposés profondément problématiques :

1. L'identité est quelque chose que tout le monde a, ou devrait avoir, ou recherche.
2. L'identité est quelque chose que tous les groupes (en tout cas les groupes d'un certain type – par exemple, ethniques, raciaux ou nationaux) ont ou devraient avoir.
3. L'identité est quelque chose que les gens (et les groupes) peuvent avoir sans en être conscients. Dans cette perspective, l'identité est une chose à *découvrir* et au sujet de laquelle on peut *se tromper*. La conception forte de l'identité reproduit ainsi l'épistémologie marxienne de la classe.
4. La conception forte de l'identité collective implique une conception forte des liens qui relient les membres d'un groupe entre eux et de l'homogénéité du groupe. Elle implique l'existence d'un haut degré de « groupalité », d'une « identité » ou d'une similitude entre les membres du groupe, en même temps que d'une distinction nette à l'égard des non-membres et d'une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur⁵⁰.

Étant donné les nombreuses et puissantes contestations que suscitent les conceptions substantialistes du groupe et les conceptions essentialistes de l'identité, on pourrait penser que nous avons dépeint ici un « épouvantail ». Les conceptions fortes de l'« identité » n'en continuent pas moins d'informer d'importantes branches de la littérature sur les sexes, la race, l'appartenance ethnique et le nationalisme⁵¹.

Les conceptions faibles de l'« identité », à l'inverse, rompent délibérément avec la signification courante du terme. Ce sont de telles conceptions, faibles ou « molles », qui ont fait florès dans les débats théoriques sur l'« identité » de ces dernières années, les théoriciens étant devenus de plus en plus conscients des implications fortes, ou « dures », que comporte la signification courante du mot « identité », et ne les

assumant plus. Cependant, ce nouveau « sens commun » théorique ne va pas sans poser lui aussi quelques difficultés. En voici trois :

1. La première est ce que nous appelons le « cliché constructiviste ». Les conceptions faibles ou molles de l'identité sont couramment accompagnées de qualificatifs indiquant que l'identité est multiple, instable, fluente, contingente, fragmentée, construite, négociée, etc. Ces qualificatifs sont devenus si familiers – pour ne pas dire obligatoires – ces dernières années que leur lecture (et leur écriture) relève pratiquement de l'automatisme. Ils risquent fort de devenir de simples simulacres, des sémaphores signalant une position plutôt que des mots porteurs d'une signification.
2. On voit mal en quoi ces conceptions faibles de l'« identité » sont encore des conceptions de l'identité. Le sens courant d'« identité » évoque fortement au moins l'idée d'une sorte de « similitude » à travers le temps, d'une persistance, de quelque chose qui demeure identique, semblable, tandis que d'autres choses changent. À quoi bon utiliser le terme d'« identité » si cette signification fondamentale est expressément rejetée ?

3. C'est là le plus important, les conceptions faibles de l'identité pourraient bien être « trop » faibles pour remplir une fonction théorique utile. Dans leur volonté de laver le terme de ses connotations « dures », honteuses sur le plan théorique, dans leur insistance à dire que les identités sont multiples, malléables, fluides, etc., les partisans d'une conception « douce » de l'« identité » nous livrent un terme si indéfiniment élastique qu'il en devient inapte à accomplir un travail analytique sérieux.

Nous ne prétendons pas que les interprétations fortes et faibles exposées ci-dessus suffisent à elles seules à épuiser l'ensemble des significations et des emplois possibles du terme « identité ». Nous ne prétendons pas non plus nier l'intérêt et l'importance du travail accompli par les théoriciens constructivistes qui ont recours à des conceptions « douces » de l'identité. Nous soutenons, toutefois, que ce qui fait l'intérêt et l'importance de ce travail repose rarement sur l'emploi de l'« identité » comme catégorie analytique.

50 – C'est ici que le brouillage entre catégories d'analyse et catégories de pratique est particulièrement frappant. Comme Richard Handler l'a souligné, les conceptions académiques de la « nation » et de l'« identité nationale » ont tendu à reproduire les traits fondamentaux de l'idéologie nationaliste, notamment la conception axiomatique de la fermeture et de l'homogénéité des « nations » putatives (*Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, *op. cit.*). La même remarque pourrait être faite à propos de la « race » ou du « groupe ethnique ».

51 – Voir, entre autres, H. R. Isaacs, *Idols of the Tribe* ; W. Connor, « Beyond Reason : The Nature of the Ethnonational Bond », *Ethnonationalism*, *op. cit.*

En d'autres termes

Quels autres termes seraient susceptibles de prendre la place de l'« identité » et de remplir la fonction théorique que l'« identité » est censée exercer, sans induire ce type de confusion et de connotations contradictoires? Étant donné le large éventail et la grande hétérogénéité des fonctions remplies par l'« identité », il serait inutile de chercher à lui substituer un terme *unique*, car un tel terme serait aussi surchargé que l'« identité » elle-même. Notre approche a plutôt constitué à démêler le nœud inextricable des significations qui se sont accumulées autour du terme d'« identité » et à répartir le travail conceptuel effectué par le terme entre un certain nombre de mots moins « chargés ». Nous proposons ici trois groupes terminologiques.

Identification et catégorisation

En tant que terme impliquant un processus et une activité, le mot « identification » paraît dépourvu des connotations réifiantes du terme « identité »⁵². Il nous invite à spécifier quels sont les agents qui procèdent à l'identification. Et il ne présuppose pas qu'une telle identification (même si elle est effectuée par des agents revêtus d'un certain pouvoir, tels que l'État) aura pour conséquence nécessaire la similitude interne, la distinction, la « groupalité » soudée que les leaders politiques cherchent à créer. L'identification – de soi-même et des autres – est intrinsèque à la vie sociale ; l'« identité », dans son acception forte, ne l'est pas.

On peut être appelé à s'identifier soi-même – à se caractériser, à se localiser vis-à-vis d'autres personnes connues, à se situer dans un récit, à se ranger dans une catégorie – dans un certain nombre de contextes différents. Dans les configurations modernes, qui multiplient les interactions avec des personnes inconnues, de telles occasions d'identification sont particulièrement nombreuses. Elles se présentent dans un très grand nombre de situations de la vie quotidienne aussi bien que dans des contextes plus formels et officiels. La manière dont une personne s'identifie – et dont elle est identifiée par d'autres – est sujette à de nombreuses variations en fonction du contexte ; l'auto-identification et l'identification de l'autre sont fondamentalement des actes situationnels et contextuels.

Une distinction fondamentale doit être faite entre les modes d'identification *relationnels* et *catégoriels*. On peut s'identifier (ou identifier une autre personne) en fonction de sa position dans un réseau relationnel (un réseau de parenté, par exemple, ou un réseau d'amitiés, des liens patron-client ou des relations professeur-élève). D'un autre côté, on peut s'identifier (ou

identifier une autre personne) en fonction de son appartenance à une classe de personnes partageant un attribut catégoriel (comme la race, l'appartenance ethnique, la langue, la nationalité, la citoyenneté, le sexe, l'orientation sexuelle, etc.). Craig Calhoun a soutenu que, alors que les modes d'identification relationnels demeurent aujourd'hui encore importants dans de nombreux contextes, l'identification catégorielle a acquis une importance encore plus grande dans les configurations modernes⁵³.

Une autre distinction fondamentale doit être faite entre l'auto-identification, et l'identification et la catégorisation de soi par autrui⁵⁴. L'auto-identification se situe dans une interaction dialectique avec l'identification externe, et l'une et l'autre ne doivent pas nécessairement se rejoindre⁵⁵. L'identification externe est elle-même un processus varié. Dans le flux et le reflux ordinaires de la vie sociale, les gens identifient et catégorisent d'autres gens, de la même manière qu'ils s'identifient et se catégorisent eux-mêmes. Mais il existe aussi un autre type fondamental d'identification externe qui ne trouve pas de contrepartie dans le domaine de l'auto-identification : il s'agit des systèmes de catégorisation formalisés, codifiés et objectivés, développés par les institutions détentrices de l'autorité et du pouvoir.

Dans ce dernier sens, l'État moderne a été l'un des agents d'identification et de catégorisation les plus importants. Pour les prolongements culturalistes de la sociologie wébérienne de l'État, notamment ceux qui sont influencés par Pierre Bourdieu et Michel Foucault, l'État détient le monopole, ou cherche à détenir le monopole, non seulement de la violence physique légitime, mais aussi de la violence symbolique légitime, pour reprendre les termes de Bourdieu. Celle-ci comprend le pouvoir de nommer, d'identifier, de

52 – Sur les mérites du terme « identification », voir Stuart Hall, « Who Needs "Identity"? », *op. cit.* Bien que la conception de l'« identification » de Hall soit une conception foucauldienne/postfreudienne, s'appuyant sur le « répertoire discursif et psychanalytique », et diffère considérablement de celle que nous proposons ici, il lance un utile avertissement en rappelant que l'identification est, « quoique préférable, presque aussi fourbe que l'identité elle-même » et qu'elle « ne nous garantit certainement pas contre les difficultés conceptuelles dont la seconde est assaillie » (p. 2). Voir aussi Andreas Glaeser, « Divided in Unity: The Hermeneutics of Self and Other in the Postunification Berlin Police » (Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1997), spécialement chap.1.

53 – Craig Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 36 et suiv.

54 – Pour une perspective anthropologique, prolongeant utilement le modèle barthien, voir Richard Jenkins, « Rethinking Ethnicity ; Identity, Categorization and Power », *Ethnic and Racial Studies*, 17/2, avril 1994, p. 197-223, et R. Jenkins, *Social Identity*, Londres-New York, Routledge, 1996.

55 – Peter Berger, « Modern Identity... », *op. cit.*, p. 163-164, fait une remarque similaire, parlant de son côté d'une dialectique – et d'un conflit possible – entre identité subjective et identité objective.

catégoriser et d'énoncer quoi est quoi et qui est qui. Toute une littérature sociologique et historique portant sur ce type de sujets est en train d'éclorre. Certains chercheurs ont considéré la question de l'identification de manière tout à fait littérale : en tant qu'apposition de marqueurs définitifs sur un individu, par l'intermédiaire du passeport, des empreintes digitales, de la photographie et de la signature, et accumulation de documents d'identification de ce type dans les répertoires de l'État. Déterminer quand, pourquoi et dans quelles limites de tels systèmes se sont développés, c'est là un problème qui est loin d'être simple⁵⁶. D'autres universitaires soulignent les efforts que fait l'État moderne pour insérer ses sujets dans une grille classificatoire : pour identifier et catégoriser les gens en fonction du sexe, de la religion, de l'accès à la propriété, de l'appartenance ethnique, du degré d'alphabétisation, de la criminalité ou de la santé mentale. Les recensements répartissent les gens entre ces catégories, et les institutions – des écoles aux prisons – classent les individus en fonction de celles-ci. Pour les foucauldien, en particulier, ces modes individualisants et totalisants d'identification et de classification sont au cœur de ce qui définit la « gouvernementalité » dans un État moderne⁵⁷. L'État est ainsi un « identifieur » puissant, non parce qu'il serait capable de créer des « identités » au sens fort du terme – en général, il en est incapable –, mais parce qu'il dispose des ressources matérielles et symboliques qui lui permettent d'imposer les catégories, les schémas classificatoires et les modes de comptage et de comptabilité sociale avec lesquels les fonctionnaires, juges, professeurs et médecins doivent travailler et auxquels les acteurs non étatiques doivent se référer⁵⁸. Toutefois l'État n'est pas le seul « identifieur » important. Comme Charles Tilly l'a montré, la catégorisation remplit une « fonction organisationnelle » cruciale dans tous les types de contexte social : familles, entreprises, écoles, mouvements sociaux et administrations de toutes sortes⁵⁹. Même l'État le plus puissant n'a pas le monopole de la production et de la diffusion des identifications et des catégories ; et celles qu'il produit sont susceptibles d'être contestées. La littérature portant sur les mouvements sociaux – les « anciens » comme les « nouveaux » – fournit des témoignages abondants sur la manière dont les leaders de ces mouvements contestent les identifications officielles et leur en substituent d'autres⁶⁰. Elle souligne les efforts que font ces leaders pour amener les membres de communautés putatives à s'identifier d'une certaine manière, à se considérer – pour un certain type d'objectifs – comme « identiques » entre eux, à s'identifier affectivement aussi bien que cognitivement les uns avec les autres⁶¹.

La littérature sur les mouvements sociaux a accompli un travail précieux en mettant l'accent sur les processus interactifs et les médiations discursives grâce auxquels les solidarités et les autocompréhensions collectives se développent. Lorsqu'elle passe de l'étude du travail d'identification – les efforts fournis pour construire une autocompréhension collective – à l'affirmation que l'« identité » serait le résultat nécessaire de ces efforts, elle peut cependant susciter des réserves. Rien n'empêche, quand on considère les modes d'identification propres à l'autorité et à l'institution en même temps que les modes alternatifs mis en œuvre dans les pratiques de la vie quotidienne et les projets des mouvements sociaux, de faire valoir le dur travail et les longues luttes pour l'identification tout en soulignant le caractère incertain des résultats de telles luttes. En revanche, si l'on présume systématiquement que le résultat de ces luttes est une « identité » – malgré tout provisoire, fragmentaire, multiple, contestée et fluide –, on perd la possibilité de faire des distinctions essentielles.

Le terme « identification », comme nous l'avons noté plus haut, appelle une spécification des agents procédant à l'identification. Toutefois, l'identification ne « nécessite » pas un « identifieur » spécifiable ; elle peut s'insinuer et exercer son influence sans être accomplie par des personnes ou des institutions

56 – Gérard Noiriel, *La Tyrannie du national*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 155-180 ; *id.*, « L'identification des citoyens : Naissance de l'état civil républicain », *Genèses*, 13, 1993, p. 3-28 ; *id.*, « Surveiller des déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la Première à la Troisième République », *Genèses*, 30, 1998, p. 77-100 ; Béatrice Fraenkel, *La Signature : genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, 1992. Plusieurs chercheurs, parmi lesquels Jane Caplan, historienne au Bryn Mawr College, et John Torpey, sociologue à l'université de Californie, Irvine, sont actuellement engagés dans des projets sur les passeports et autres documents servant à l'identification.

57 – Michel Foucault, « Governmentality », Graham Burchell *et al.* (sous la dir. de), *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 87-104. Des conceptions similaires ont été appliquées aux sociétés coloniales, particulièrement en ce qui concerne la manière dont les schémas de classification et de dénombrement des colonisateurs informent et, de fait, constituent les phénomènes (tels que la « tribu » ou la « caste » en Inde) qu'ils classifient. Voir, en particulier, Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge : The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

58 – Sur les dilemmes, les difficultés et les ironies qu'implique « l'administration de l'identité », l'assignation autoritaire de chacun à une catégorie dans l'application de la *race-conscious law*, voir Christopher A. Ford, « Administering Identity : The Determination of « Race » in Race-Conscious Law », *California Law Review*, 82, 1994, p. 1231-1285.

59 – Charles Tilly, *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.

60 – Melissa Nobles, « “Responding with Good Sense” : The Politics of Race and Censuses in Contemporary Brazil », Ph.D. Dissertation, Yale University, 1995.

61 – Voir, entre autres, Alberto Melucci, « The Process of Collective Identity », *art. cit.* ; Martin, « The Choices of Identity ».

déterminées et spécifiques. Elle peut s'opérer de manière plus ou moins anonyme par l'intermédiaire de discours ou de récits publics⁶². On pourrait, dans une analyse détaillée de ces types de discours ou récits, se concentrer sur leurs « instantiations » (leurs occurrences) dans les énoncés discursifs ou narratifs particuliers; il se peut toutefois que leur force repose moins sur des instantiations particulières que sur la manière anonyme et inaperçue dont ils pénètrent nos manières de penser, de parler et de comprendre le monde social.

Il y a encore une signification possible du terme « identification », à laquelle nous avons fait brièvement allusion plus haut et qui est largement indépendante des significations cognitives, caractérisantes et classificatoires évoquées jusqu'ici. Il s'agit de sa signification psychodynamique, héritée de Freud⁶³. Alors que les significations classificatoires impliquent que l'on s'identifie (ou que l'on identifie quelqu'un d'autre) *en tant que* personne correspondant à une certaine description ou appartenant à une certaine catégorie, le sens psychodynamique implique que l'on s'identifie affectivement *avec* une autre personne, catégorie ou collectivité. Ici encore, l'« identification » appelle l'attention sur des *processus* complexes (et souvent ambivalents), alors que le mot « identité », qui désigne un *état* plutôt qu'un *processus*, suppose une correspondance trop simple entre l'individuel et le social.

Autocompréhension et localisation sociale

« Identification » et « catégorisation » sont des termes impliquant une activité et un processus, qui dérivent de verbes et évoquent des actes particuliers d'identification et de catégorisation accomplis par des « identificateurs » et des « catégoriseurs » particuliers. Mais nous avons besoin d'autres types de mots pour réaliser le travail conceptuel varié que réalise le terme « identité ». Rappelons que l'un des emplois principaux du terme « identité » consiste à conceptualiser et expliquer l'action d'une manière non instrumentale, non mécanique. Dans ce sens-là, le mot laisse supposer qu'il existe des manières de mener une action individuelle et collective gouvernées par des compréhensions particularistes du « moi » et de sa localisation sociale plutôt que par des intérêts supposés universels et structurellement déterminés. « Autocompréhension » est donc le deuxième terme que nous proposerions de substituer à « identité ». Il s'agit d'un terme « dispositionnel » qui désigne ce que l'on pourrait appeler une « subjectivité située » : la conception que l'on a de qui l'on est, de sa localisation dans l'espace social et de la manière (en fonction des deux premières) dont on est préparé à l'action. En tant que

terme « dispositionnel », il se rattache au domaine de ce que Pierre Bourdieu a appelé le « sens pratique », la représentation – à la fois cognitive et affective – que les gens ont d'eux-mêmes et du monde social dans lequel ils évoluent⁶⁴.

Le mot « autocompréhension », il est important de le souligner, n'implique pas une conception du moi comme entité homogène, limitée et unitaire, propre au monde moderne ou occidental. La perception qu'on a de soi peut prendre de nombreuses formes. Les processus sociaux par lesquels les personnes se comprennent et se localisent peuvent dans certains cas nécessiter le divan du psychanalyste et, dans d'autres, la participation à des cultes de possession spirituelle⁶⁵. Selon les configurations, la compréhension et l'expérience que les gens auront d'eux-mêmes passeront soit par une grille de catégories intersectées, soit par un réseau de connections de proximité et d'intensité différentielles. D'où la nécessité de considérer l'autocompréhension et la localisation sociale en relation l'une avec l'autre, et de souligner que le « moi » limité et le groupe fermé sont des spécificités culturelles plutôt que des formes universelles. Comme le terme « identification », « autocompréhension » est dépourvu des connotations réifiantes d'« identité ». Toutefois, il ne s'applique pas exclusivement aux situations de flux et d'instabilité. Les autocompréhensions peuvent varier avec le temps et les personnes, mais elles peuvent également être stables. Sur un plan sémantique, l'« identité » implique une similitude dans le temps ou entre les personnes; c'est pourquoi il est maladroit de continuer à parler d'« identité » si l'on rejette la notion de similitude que le terme implique. Le mot « autocompréhension », lui, n'entretient pas plus de relations sémantiques privilégiées

62 – Stuart Hall, « Introduction: Who Needs "Identity?" », *op. cit.*; Margaret Somers, « The Narrative Constitution of Identity », *art. cit.*

63 – Voir Stuart Hall, « Introduction », *op. cit.*, p. 2 et suiv. et Alan Finlayson, « Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism », *Nations and Nationalism*, 4/2, 1998, p. 157 et suiv.

64 – Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 135-165 (« La logique de la pratique »).

65 – Une vaste littérature anthropologique consacrée, entre autres, à la société africaine décrit des cultes de guérison, des cultes de possession spirituelle, des mouvements d'éradication de la sorcellerie et autres phénomènes collectifs qui contribuent à la constitution de formes particulières d'autocompréhension, de manières particulières pour les individus de se situer socialement. Voir les études classiques de Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester University Press, 1957, et I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, UK, Penguin, 1971, et les ouvrages plus récents de Paul Stoller, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, et Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and The Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

giées avec la notion de similitude qu'avec celle de différence.

Deux termes lui sont étroitement apparentés : l'« auto-représentation » et l'« auto-identification ». Comme nous avons déjà discuté de l'« identification » plus haut, nous nous contenterons de remarquer que, bien que la différence entre ces termes demeure ténue, les « autocompréhensions » peuvent être tacites ; même lorsqu'elles sont constituées, comme c'est le cas d'ordinaire, dans et par les discours dominants, elles gardent la possibilité d'exister et d'informer l'action sans être elles-mêmes articulées discursivement. L'« autoreprésentation » et l'« auto-identification », en revanche, suggèrent au moins un certain degré d'articulation discursive symbolique.

L'« autocompréhension » ne peut pas, bien entendu, accomplir *tout* le travail conceptuel qu'accomplit l'« identité ». Nous notons ici trois limitations du terme. D'abord, il s'agit d'un terme subjectif, autoréférentiel. En tant que tel, il renvoie à la compréhension que chacun a de *soi-même*. Il ne peut exprimer la compréhension *des autres*, même si les catégorisations, identifications et représentations externes peuvent jouer un rôle décisif dans la manière dont quelqu'un est considéré et traité par les autres, autrement dit, dans la formation de sa propre compréhension de soi. À la limite, certaines catégorisations externes extrêmement contraignantes peuvent l'emporter sur les autocompréhensions⁶⁶.

Deuxièmement, le substantif « autocompréhension » pourrait donner l'impression de privilégier la conscience cognitive. Il pourrait donc sembler ne pas rendre compte – ou, en tout cas, ne pas les mettre suffisamment en valeur – des processus affectifs ou cathectiques que suggèrent certains emplois d'« identité ». L'« autocompréhension » cependant n'est jamais purement cognitive ; elle a toujours une teinte ou une charge affective, et le terme peut certainement assumer cette dimension affective. Toutefois, il est vrai que la *dynamique* émotive est mieux rendue par le terme « identification » (dans son sens psychodynamique).

Enfin, en tant que terme soulignant la subjectivité situationnelle, « autocompréhension » ne rend pas compte de l'objectivité revendiquée par les compréhensions fortes de l'identité. Les conceptions fortes, objectivistes, de l'identité permettent de distinguer la « véritable » identité (définie comme profonde, permanente et objective) de la « pure » autocompréhension (superficielle, fluctuante et subjective). Si l'identité est une chose que l'on doit découvrir, et sur laquelle on est susceptible de se tromper, alors, l'autocompréhension momentanée de quelqu'un peut ne pas correspondre à son identité permanente, sous-

jacente. Quelques problématiques que soient, sur le plan analytique, ces notions de profondeur, de permanence et d'objectivité, elles donnent au moins une raison d'employer le langage de l'identité plutôt que celui de l'autocompréhension.

Les conceptions faibles de l'identité ne font rien de tel. La littérature constructiviste permet de voir clairement pourquoi les compréhensions faibles de l'identité sont *faibles*, mais non pourquoi elles sont des conceptions de l'identité. Cette littérature met l'accent et s'attarde sur les divers *prédicats* « mous » de l'identité – son caractère construit, sa contingence, son instabilité, sa multiplicité, sa fluidité –, tandis que ce à quoi ces prédicats sont appliqués – l'identité elle-même – est considéré comme allant de soi et fait rarement l'objet d'une explication. Lorsque l'identité elle-même est élucidée, elle est souvent représentée comme quelque chose – une perception de « qui l'on est »⁶⁷, une conception de soi⁶⁸ – qui peut être ramenée directement à l'expression d'« autocompréhension ». Ce terme n'a pas l'allure, le chic ni les prétentions théoriques du mot « identité », mais cela devrait être mis à son actif plutôt qu'à son passif.

« Communalité », « connexité » et « groupalité »

Une forme spécifique d'autocompréhension chargée affectivement que l'on désigne souvent par « identité » – en particulier dans les études sur la race, la religion, l'appartenance ethnique, le nationalisme, les sexes, la sexualité, les mouvements sociaux et autres phénomènes conceptualisés comme impliquant des identités *collectives* – mérite un traitement à part. Il s'agit du sentiment d'appartenir à un groupe spécifique et limité, impliquant à la fois que l'on éprouve une solidarité et un accord total avec les compagnons qui font partie du groupe et que l'on se sent différent, voire que l'on nourrit une antipathie à l'égard des personnes extérieures.

Le problème, c'est que le terme « identité » est employé pour désigner *à la fois* ce type d'autocompréhension groupale, exclusive et affectivement chargée et des formes d'autocompréhension beaucoup plus lâches et ouvertes, qui impliquent un certain sentiment d'affinité ou d'affiliation, de communauté ou de

66 – Pour un exemple poignant, voir la description que fait Slavenka Drakulic du sentiment d'être « écrasé par la nationalité » provoqué par la guerre en ex-Yougoslavie, dans *Balkan Express: Fragments from the Other Side of the War*, trad. de Maja Soljan, New York, W.W. Norton, 1993, p. 50-52.

67 – Voir, entre autres, Peter Berger, « Modern Identity... », *art. cit.*, p. 162.

68 – Voir, par exemple, Craig Calhoun caractérisant l'« identité ordinaire » dans « The Problem of Identity in Collective Action », *art. cit.*, p. 68.

lien avec d'autres personnes particulières, mais sont dépourvues du sentiment d'accord total éprouvé à l'égard d'un « autre » constitutif⁶⁹. Ces deux types d'autocompréhension (sentiment d'appartenance exclusive à un groupe fermé ou sentiment plus lâche d'affinité) – ainsi que les formes intermédiaires entre ces deux pôles – sont importants au même titre, mais informent l'expérience personnelle et conditionnent l'action sociale et politique de manière nettement distincte.

Plutôt que de mélanger toutes les formes d'autocompréhension à fondement racial, religieux, ethnique, etc. dans la grande marmite conceptuelle de l'« identité », nous ferions mieux d'employer un langage analytique plus différencié. Des termes comme « communalité » (*commonality*), « connexité » (*connectedness*) et « groupalité » (*groupness*) pourraient être utilement substitués ici au couteau suisse de l'« identité ». C'est le troisième groupe terminologique que nous proposons. « Communalité » dénote le partage d'un attribut commun, « connexité » les attaches relationnelles qui lient les gens entre eux. Ni la communalité ni la connexité prises séparément ne suffisent à engendrer la « groupalité » – ce sentiment d'appartenir à un groupe particulier, limité, solidaire. Mais la conjugaison de la communalité avec la connexité est, de fait, susceptible de le faire. C'est là l'idée qu'a avancée Charles Tilly il y a quelque temps, en s'appuyant sur le concept de « *catnet* » (*category-network* = catégorie réseau *NdT*), créé par Harrison White, qui désigne un ensemble de personnes formant à la fois une « catégorie », du fait que ces personnes ont en commun certains attributs, et un « réseau »⁷⁰. Tilly suggère que la groupalité est le résultat de la conjugaison de la « *catness* » et de la « *netness* » – de la communalité catégorielle et de la connexité relationnelle. L'idée est suggestive, mais nous voudrions lui apporter deux rectifications.

D'abord, il convient d'ajouter à la communalité catégorielle et à la connexité relationnelle un troisième élément, ce que Max Weber appelle un *Zusammengehörigkeitsgefühl*, un sentiment d'appartenance commune. De fait, un tel sentiment peut dépendre en partie des degrés et des formes de communalité et de connexité, mais il dépend également d'autres facteurs tels que les événements particuliers, leur encodage dans les récits publics dominants, les schèmes discursifs en cours, et ainsi de suite. Deuxièmement, la connexité relationnelle, ou ce que Tilly appelle la « *netness* », qui joue un rôle crucial dans la contribution au développement du type d'action collective étudié par Tilly, n'est cependant pas systématiquement nécessaire pour créer le sentiment de « groupalité ». Un sentiment puissant de groupalité peut repo-

ser sur une communalité catégorielle associée à un sentiment d'appartenance commune, et devoir fort peu, voire rien du tout, à la connexité relationnelle. Un cas typique est celui des communautés à grande échelle comme les « nations » : lorsque l'autocompréhension, qui consiste dans le sentiment diffus d'appartenir à une nation particulière, se cristallise en un sentiment puissant d'appartenance à un groupe fermé, il est probable que cela ne dépend pas d'une connexité relationnelle, mais bien plutôt d'une communalité imaginée avec force et ressentie avec intensité⁷¹.

Il ne s'agit pas, comme certains partisans de la théorie du réseau l'ont suggéré, de délaissier la communalité pour se tourner vers la connexité, de délaissier les catégories pour les réseaux, les attributs partagés pour les relations sociales⁷². Il ne s'agit pas non plus d'exalter la fluidité et l'hybridité en fustigeant l'appartenance et la solidarité. En proposant ce dernier groupe terminologique, notre intention est plutôt de développer une terminologie analytique sensible aux multiples formes et degrés de la communalité et de la connexité, ainsi qu'à la grande variété des manières dont les acteurs (et les idiomes culturels, les récits publics et les discours dominants sur lesquels ils s'appuient) leur attribuent sens et portée. Cela nous permettra de distinguer les cas où existe un sentiment puissant et contraignant de groupalité et ceux où l'affinité et l'affiliation prennent des formes plus lâchement structurées et plus faiblement contraignantes.

L'« identité » et ses substituts en situation

À présent que nous avons passé en revue les fonctions remplies par l'« identité », pointé certaines limites et insuffisances du terme et suggéré une série de termes de substitution, nous voudrions illustrer

69 – Pour un bon exemple de ce deuxième type d'autocompréhension, voir l'analyse que fait Mary Water des « identités » ethniques optionnelles exceptionnellement non contraignantes – ou de ce que Herbert Gans a appelé l'« ethnicité symbolique » – des descendants de la troisième et quatrième génération des immigrants catholiques européens aux États-Unis dans *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, Berkeley, University of California Press, 1990.

70 – Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978, p. 62 et suiv.

71 – Sur le rôle fondamental de la communalité catégorielle dans le nationalisme moderne, voir Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, op. cit., et Craig Calhoun, *Nationalism*, op. cit., chap. II.

72 – Voir, par exemple, la discussion de l'« impératif anti-catégorique » chez Mustafa Emirbayer et Jeff Goodwin, « Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency », *American Journal of Sociology*, 99/6, mai 1994, p. 1414.

notre propos – à la fois les critiques que nous avons exprimées contre l'« identité » et les suggestions constructives que nous avons émises relativement à une terminologie de substitution.

Revendications identitaires et persistance des dilemmes sur la « race » aux États-Unis

Le discours identitaire s'est avéré particulièrement prégnant aux États-Unis au cours des dernières décennies. Il a joué un rôle déterminant à la fois en tant qu'idiome analytique dans les sciences sociales et les sciences humaines et en tant que terme servant à articuler l'expérience, à mobiliser la loyauté et à formuler des revendications symboliques et matérielles dans la pratique sociale et politique quotidienne.

Le *pathos* et la résonance des revendications identitaires actuelles aux États-Unis ont de nombreuses origines, mais l'une des plus profondes est ce problème central dans l'histoire américaine : l'importation d'esclaves africains, la persistance de l'oppression raciale et les diverses réactions qu'elle suscite chez les Afro-Américains. L'expérience qu'ont faite les Afro-Américains de la « race » comme catégorisation imposée en même temps que comme auto-identification a été déterminante non seulement à l'intérieur de ses propres limites, mais aussi en tant que modèle pour les revendications identitaires de toutes sortes, de celles qui concernent le sexe ou l'orientation sexuelle à celles qui sont fondées sur l'« appartenance ethnique » ou la « race »⁷³.

L'avalanche de revendications identitaires des trois dernières décennies a entraîné des modifications dans le discours public, l'argumentaire politique et le champ du savoir universitaire pour la quasi-totalité des disciplines en sciences sociales et sciences humaines. Cette évolution est à bien des égards favorable. Grâce à elle, les manuels d'histoire et les récits publics dominants nous racontent une histoire bien plus riche et plus compréhensive que celle de la génération précédente. Des formes précieuses d'universalisme – la catégorie marxiste du « travailleur » qui apparaît toujours sous les traits d'un homme, la catégorie libérale du « citoyen » qui s'avère toujours être un Blanc – ont été dénoncées avec succès. Même les revendications identitaires « de la première génération » – et la production scientifique qui en était tributaire – ont été critiquées pour leur aveuglement face aux particularités transversales : les mouvements afro-américains se sont vu reprocher d'agir comme si les femmes afro-américaines n'avaient pas, au sein de la communauté, des intérêts spécifiques liés à leur sexe, et les mouvements féministes de ne s'intéresser qu'aux femmes blanches issues des classes moyennes.

Les théories constructivistes ont exercé une influence toute particulière dans les milieux américanistes, autorisant les chercheurs à souligner l'importance qu'ont aujourd'hui les identifications imposées et les formes d'autocompréhension qui ont évolué en relation dialectique avec elles, tout en faisant valoir que ces « groupes » auto-identifiés ou identifiés par autrui n'ont rien d'original, mais sont des produits de l'histoire. Le traitement de la race dans l'historiographie des États-Unis est, à ce titre, exemplaire⁷⁴. Avant même que la « construction sociale » ne devienne un terme à la mode, des chercheurs montraient que, loin d'être un donné du passé américain, la race, entendue comme catégorie politique, avait fait son apparition en même temps que les mouvements républicains et populistes américains. Edmund Morgan a avancé que, dans la Virginie du début du XVIII^e siècle, la position subordonnée que partageaient les serviteurs blancs contractuels et les esclaves noirs n'était pas clairement différenciée ; des actions communes voyaient parfois le jour. Ce n'est que lorsque les élites des planteurs de Virginie commencèrent à se mobiliser contre les Anglais qu'elles ressentirent le besoin de tracer une frontière nette entre ceux qu'il fallait inclure dans leur action politique et ceux qui en étaient exclus ; le fait que les esclaves noirs formaient une main-d'œuvre plus nombreuse et remplaçable, tout en se présentant comme des partisans politiques moins convaincants, conduisit à un marquage distinctif, que les Blancs pauvres purent à leur tour utiliser pour formuler leurs revendications⁷⁵. En partant de ce moment fondateur, les historiens ont pointé plusieurs moments clés de la redéfinition des frontières raciales aux États-Unis – et plusieurs moments où d'autres sortes de liens ont montré la possibilité de donner naissance à d'autres types d'affiliation politique. Le fait d'être « blanc » et celui d'être « noir » sont tous deux des catégories historiquement créées et historiquement variables. Les historiens comparatistes, de leur côté, ont montré que la construction de la race pouvait s'opérer sous des

73 – Todd Gitlin, *Twilight*, *op. cit.*, p. 134.

74 – L'une des meilleures introductions à l'application de l'analyse constructiviste à l'histoire américaine est l'article d'Earl Lewis, « Race », Stanley Kutler (sous la dir. de), *Encyclopedia of the United States in the Twentieth Century*, New York, Scribners, 1996, p. 129-160. Voir aussi Barbara Fields, « Slavery, Race and Ideology in the United States of America », *New Left Review*, 181, mai-juin 1990, p. 95-118.

75 – Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, New York, Norton, 1975. Parmi les travaux plus récents sur cette période de formation, on trouve un numéro spécial de *William and Mary Quarterly*, 3^e série, 54/1, 1997, « Constructing Race : Differentiating Peoples in the Early Modern World » et Ira Berlin, *Many Thousands Gone : The First Two Centuries of Slavery in Northern America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

formes toujours plus variées, en observant que beaucoup de gens qui étaient « noirs » d'après les systèmes de classification nord-américains auraient été autre chose dans d'autres régions des Amériques⁷⁶.

L'histoire américaine révèle ainsi le pouvoir des identifications imposées, mais elle révèle aussi la complexité des formes d'autocompréhension de gens définis par des circonstances qui échappent à leur contrôle. Dans les formes d'autodéfinition collective antérieures à la guerre civile, les Noirs américains se situaient dans une relation spécifique à l'égard de l'Afrique – considérant souvent qu'une origine africaine (ou « éthiopienne ») les rapprochait des centres de la civilisation chrétienne. Pourtant, les premiers mouvements du « retour en Afrique » (*back-to-Africa*) voyaient souvent l'Afrique comme une *tabula rasa* culturelle ou une civilisation déchue dont le salut devait être assuré par les chrétiens afro-américains⁷⁷. Se proclamer un « peuple » diasporique n'impliquait pas nécessairement que l'on revendiquât une communauté de culture – les deux concepts continuent à entretenir des relations conflictuelles. On peut écrire l'histoire de l'autocompréhension afro-américaine comme celle de la « naissance » progressive d'une nationalité noire ou l'on peut explorer l'interaction de ce sentiment de collectivité avec les efforts des activistes afro-américains pour articuler différents types d'idéologies politiques et développer des liens avec d'autres mouvements radicaux. Ce qui compte le plus, c'est de considérer toute la série des possibilités et le sérieux avec lequel elles ont été débattues.

Ce n'est pas l'analyse historique de la construction sociale en tant que telle qui est problématique, mais les suppositions que l'on fait sur la nature de ce qui est construit. C'est « le fait d'être blanc » ou la « race » qui sont pris comme objets de construction typiques, et non d'autres formes plus lâches d'affinité et de communalité. Le projet d'écrire sur les formes d'« identification » en tant qu'elles émergent, se cristallisent et s'effacent dans des circonstances sociales et politiques spécifiques a des chances d'inspirer une tout autre histoire que celui d'écrire sur une « identité » qui rassemble passé, présent et futur dans un seul vocable.

On a reproché aux interprétations cosmopolites de l'histoire américaine de ne pas prendre en compte la douleur qui a pu accompagner, sous diverses formes, l'expérience de cette histoire : par-dessus tout, la douleur de l'esclavage et de la discrimination, et celle de la lutte contre l'esclavage et la discrimination, expérience de l'histoire spécifique aux Afro-Américains, et que ne partagent pas les Américains blancs⁷⁸. Voilà un cas où les appels à la compréhension de la particularité de l'expérience résonnent avec force, mais un cas

également où le risque est grand de niveler ces histoires en une « identité » statique et singulière. On a autant à perdre qu'à gagner à un tel nivellement, comme l'ont bien montré ceux qui sont intervenus de manière réfléchie dans les débats sur la politique raciale⁷⁹. Mais aller jusqu'à subsumer sous la catégorie générique de l'« identité » le vécu historique et les « cultures » prétendument communes d'autres « groupes » aussi disparates que les femmes et les personnes âgées, les Indiens d'Amérique et les gays, les pauvres et les handicapés n'est, de toute évidence, pas plus respectueux de la douleur des histoires particulières que ne le sont les rhétoriques universalistes de la justice ou des droits de l'homme. Et le fait d'assigner les individus à de telles « identités » enferme un grand nombre de personnes – qui ont vécu les trajectoires accidentées de la filiation et ont connu la variété des innovations et des adaptations qui constituent la culture – dans l'alternative d'une identité « dure » qui leur va mal et d'une rhétorique molle de l'hybridité, de la multiplicité et de la fluidité qui ne peut leur offrir ni compréhension ni réconfort⁸⁰. La question demeure de savoir si nous pouvons aborder la complexité de l'histoire – y compris les diverses manières dont les catégorisations externes ont stigmati-

76 – Les différentes manières dont la race a été configurée sur le continent américain fait partie des sujets qui ont consacré la naissance de l'histoire comparative, notamment grâce au livre de Franck Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, New York, Knopf, 1946. Voir le court mais influent chapitre de Charles Wagley, « On the Concept of Social Race in the Americas », p. 531-545, D. B. Heath et R. N. Adams (sous la dir. de), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, New York, Random House, 1965. Pour un exemple plus récent d'argumentation constructiviste sur la spécificité historique de l'idée d'être « blanc », voir David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991.

77 – L'un des textes fondateurs de ce que l'on appelle parfois le nationalisme noir, le récit par Martin Delany de son voyage en Afrique, est remarquable par le manque d'intérêt que celui-ci y manifeste pour les pratiques culturelles des Africains qu'il a rencontrés. Ce qui lui importait, c'était de montrer que le destin d'un chrétien d'origine africaine devrait être de se libérer de l'oppression qu'il subissait aux États-Unis et d'amener la civilisation chrétienne en Afrique. Voir Martin R. Delany et Robert Campbell, Howard H. Bell (sous la dir. de), *Search for a Place: Black Separatism and Africa 1860*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1969. Pour un ouvrage récent et éclairant sur les relations entre Afro-Américains et Africains – et les diverses manières adoptées pour créer des liens tout en soulignant les distinctions culturelles –, voir James Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, New York, Oxford University Press, 1995.

78 – Eric Lott, « The New Cosmopolitanism: Whose America? », *Transition*, 72, hiver 1996, p. 108-135.

79 – Pour une contribution de cet ordre, voir K. A. Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press, 1992.

80 – C'est ce que souligne Walter Benn Michaels (« Race into Culture », art cit.) : l'assignation des individus à des identités culturelles est encore plus problématique que la définition de ces identités.

tisé et humilié des gens et, en même temps, ont fait naître en eux un sentiment d'individualité collective qui leur donnait le pouvoir et la légitimité d'agir – dans un langage plus souple et plus différencié. Si la vraie contribution de l'analyse sociale constructiviste – l'idée que les affinités, les catégories et les subjectivités se développent et se modifient dans le temps – doit être prise au sérieux et ne se réduit pas à une explication généralisante et téléologique de la construction des « groupes » qui existent actuellement, la groupalité doit être comprise comme une propriété contingente, émergente, et non comme un donné axiomatique.

La représentation de la société américaine contemporaine pose un problème semblable – il s'agit d'éviter la représentation plate et réductrice du monde social comme une mosaïque multicolore de groupes d'identités monochromes. Cette sociologie identitaire, conceptuellement appauvrie, dans laquelle l'« intersection » de la race, de la classe, du sexe, de l'orientation sexuelle, et peut-être encore d'une ou deux autres catégories, génère un assortiment de boîtes à tout faire conceptuelles, est devenue dominante au sein du champ académique américain dans les années 1990 – non seulement dans les sciences sociales, les *cultural studies* et les *ethnic studies*, mais aussi dans la littérature et la philosophie politique. Dans la fin de cette partie, nous modifions notre angle d'approche pour considérer les implications de l'usage de cette sociologie identitaire dans le domaine de la philosophie politique.

« Une philosophie morale, écrivait Alisdair MacIntyre, présuppose une sociologie »⁸¹; la même affirmation vaut *a fortiori* pour la théorie politique. Le problème que pose une grande partie de la théorie politique contemporaine réside dans le fait qu'elle s'appuie sur une sociologie contestable – précisément, en fait, sur la représentation du monde social centrée sur le « groupe » que nous venons d'évoquer. Nous ne prenons pas ici le parti de l'« universalité » contre la « particularité ». Nous suggérons plutôt que le langage identitaire et l'ontologie sociale du groupe qui informent une grande part de la théorie politique contemporaine occultent la nature problématique de la « groupalité » elle-même et en viennent à forclure d'autres manières de conceptualiser les affiliations et les affinités particulières.

Il existe aujourd'hui une abondante littérature dont l'objet est de critiquer l'idée de citoyenneté universelle. Iris Marion Young, l'une des figures les plus influentes parmi ces critiques, propose de lui substituer l'idéal d'une citoyenneté fondée sur une différenciation par groupes, bâtie sur une représentation des groupes et des droits des groupes. L'idée d'une « per-

spective générale impartiale, soutient-elle, est un mythe ». Des groupes sociaux différents ont des besoins, une culture, une histoire, un vécu et une perception des relations sociales différents. La citoyenneté ne devrait pas chercher à transcender de telles différences, mais les reconnaître et en accepter le caractère « irréductible »⁸².

Quels types de différences devraient être ratifiées par une représentation et des droits spécifiques? Les différences en question sont celles qui sont associées aux « groupes sociaux », qui se définissent comme des « identités globales et des modes de vie », et se distinguent d'un côté des simples agrégats – classifications arbitraires de personnes en fonction de certains attributs – et des associations volontaires de l'autre. Droits et représentation spécifiques seraient accordés non pas à tous les groupes sociaux, mais seulement à ceux qui souffrent d'au moins une de cinq formes d'oppression. À savoir, dans l'Amérique contemporaine, « les femmes, les Noirs, les Indiens, les Chicanos, les Portoricains et autres hispanophones américains, les Asiatiques, les gays, les lesbiennes, la classe ouvrière, le troisième âge et les handicapés mentaux et physiques »⁸³.

Qu'est-ce qui constitue la « groupalité » de ces « groupes »? Qu'est-ce qui en fait des groupes plutôt que des catégories autour desquelles les auto-identifications et les identifications externes peuvent se cristalliser, mais ne le font en aucun cas de manière nécessaire ni systématique? Iris Young n'aborde pas la question. Elle suppose qu'une histoire, un vécu et une localisation sociale spécifiques dotent ces « groupes » de « capacités, de besoins, d'une culture et de styles cognitifs » différents, ainsi que de « conceptions spécifiques de tous les aspects de la société et d'un point de vue singulier sur les questions sociales »⁸⁴. L'hétérogénéité sociale et culturelle est interprétée ici comme une juxtaposition de blocs intérieurement homogènes et extérieurement bornés. Les « principes d'unité » qu'Iris Young répudie quand ils se situent au niveau de l'État considéré comme un tout – parce qu'ils « dissimulent la différence » – sont réintroduits et continuent de dissimuler la différence, au niveau des « groupes » qui le constituent.

81 – Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, p. 22.

82 – Iris Marion Young, « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, 99, janvier 1989, p. 257-258. Voir aussi, du même auteur, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

83 – Iris Marion Young, « Polity and Group Difference... », p. 261, 267.

84 – *Ibid.*, p. 267-268.

Ces considérations sur une citoyenneté « de groupe » ou « multiculturelle » mettent en jeu des questions importantes qui ont été longuement débattues à l'extérieur comme à l'intérieur du monde académique et qui ont toutes à voir, de près ou de loin, avec le poids et les mérites respectifs des revendications universalistes et particularistes⁸⁵. L'analyse sociale ne peut pas – et ne devrait pas – chercher à trancher cet épineux débat, mais elle peut chercher à étayer ses fondements sociologiques souvent branlants. Elle peut offrir un vocabulaire plus riche pour conceptualiser l'hétérogénéité et la particularité sociales et culturelles. Ce n'est qu'en dépassant le langage identitaire que l'on pourra spécifier d'autres types de connexité, d'autres idiomes d'identification, d'autres styles d'autocompréhension, d'autres manières d'évaluer la localisation sociale. Pour paraphraser ce que disait autrefois Adam Przeworski des classes, la lutte culturelle est une lutte au sujet de la culture avant d'être une lutte entre les cultures⁸⁶. Les activistes de la politique identitaire utilisent le langage de la groupalité non pas parce qu'il reflète la réalité sociale, mais précisément parce que la groupalité est ambiguë et contestée. Leur rhétorique « de groupe » a une dimension performative, constitutive, qui contribue, quand elle est couronnée de succès, à la création des groupes qu'elle invoque⁸⁷.

Un fossé sépare ici les arguments normatifs et les idiomes activistes qui considèrent la groupalité comme axiomatique, et les analyses historiques et sociologiques qui en soulignent la contingence, la fluidité et la variabilité. À un certain niveau, on a affaire à un dilemme de la « vraie vie » : la préservation de la spécificité culturelle repose au moins en partie sur le maintien de la groupalité et, par conséquent, sur le contrôle policier des « choix de départ », et les accusations de « passer à l'ennemi » ou de trahir ses racines jouent le rôle de modèles disciplinaires⁸⁸. Ceux qui critiquent ce contrôle policier avanceront toutefois qu'un régime libéral devrait protéger les individus de l'oppression des groupes sociaux au même titre que de celle de l'État. Au niveau de l'analyse sociale, cependant, le dilemme ne s'impose pas. Nous ne sommes pas sommés de choisir entre un idiome analytique universaliste et individualiste, et un idiome de l'identité et du groupe. Penser les choses de cette manière nous ferait passer à côté de la variété des formes que l'affinité, la communalité et la connexité peuvent prendre (en dehors des groupes fermés) – d'où notre insistance sur la nécessité d'un vocabulaire plus souple. Nous ne plaidons pas en faveur de telle ou telle position particulière en matière de politique de distinction culturelle et de choix individuel, mais plutôt pour un vocabulaire de l'analyse

sociale qui nous aide à élargir et éclairer la gamme des choix possibles. Par exemple, la politique de la « coalition » de groupe dont Iris Young et d'autres chantent les louanges a certainement sa place, mais la sociologie du groupe qui sous-tend cette forme particulière de politique de coalition – et qui veut que les groupes fermés soient les pierres fondatrices des alliances politiques – étouffe l'imagination politique⁸⁹.

Rien de tout cela ne dément l'importance des débats actuels sur les conceptions « universalistes » et « particularistes » de la justice sociale. Ce que nous voulons dire, c'est que la focalisation identitaire sur la groupalité n'aide pas à poser ces questions ; le débat est, à certains égards, fondé sur des malentendus de part et d'autre. En réalité, nous n'avons pas à choisir entre une histoire américaine nivelée dans les expériences et les « cultures » de groupes fermés, et une histoire nivelée en une histoire « nationale » unique. En réduisant l'hétérogénéité de la société américaine et de son histoire à une mosaïque multicolore de groupes identitaires monochromes, on entrave bien plus qu'on ne le favorise le travail de compréhension du passé et de recherche de la justice sociale pour le présent.

La particularité et la politique de l'« identité »

Nous n'avons pas fait un exposé sur la politique identitaire. Il n'en reste pas moins que l'objet de notre exposé a des implications politiques aussi bien qu'intellectuelles. Dans certains milieux, on considérera que ces implications sont régressives et sapent les bases sur lesquelles se fondent les reven-

85 – Voir en particulier les ouvrages lumineux et influents de Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991, et *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

86 – Adam Przeworski, « Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's « The Class Struggle » to Recent Controversies », *Politics and Society*, 7, 1977, p. 372.

87 – Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *art. cit.*, p. 63-72.

88 – David Laitin, « Marginality: A Microperspective », *Rationality and Society*, 7/1, janvier 1995, p. 31-57.

89 – Dans un débat avec Iris Young, la philosophe Nancy Fraser a mis côte à côte une politique de « reconnaissance » et une politique de « redistribution », en soutenant que les deux étaient nécessaires, dans la mesure où certains groupes sont exploités tout autant que stigmatisés ou non reconnus. Il est frappant de constater que, dans le débat, les deux parties considèrent les frontières de groupe comme clairement délimitées et estiment pour cette raison qu'une politique progressiste implique des coalitions intergroupes. Les deux négligent d'autres formes d'action politique qui ne présupposent pas de communauté ou de « groupalité ». Voir Nancy Fraser, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a « Post-Socialist » Age », *New Left Review*, 212, 1995, p. 68-93 ; Iris Marion Young, « « Unruly Categories », A Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory », *New Left Review*, 222, 1997, p. 147-160.

dications particularistes. Cela n'est pas notre intention, et rien dans ce que nous avons écrit ne saurait justifier une telle conclusion.

Convaincre les gens qu'ils ne font qu'un; qu'ils constituent un groupe fermé, spécifique et solidaire; que leurs différences intestines ne comptent pas, en tout cas en vue des fins à atteindre à l'instant où l'on parle, c'est là une partie normale et nécessaire de la politique, et pas seulement de ce que l'on appelle d'ordinaire la « politique identitaire ». Mais ce n'est pas toute la politique; et nous sommes, de fait, réservés devant la manière dont le recours routinier à la formulation identitaire risque de forclure d'autres modes tout aussi importants de formulation des revendications politiques. Néanmoins, nous ne cherchons pas à priver quiconque de l'outil politique que constitue l'« identité » ou à saper la légitimité des appels politiques formulés en termes identitaires.

L'objet de notre exposé était l'emploi du terme « identité » comme concept *analytique*. Tout au long de notre article, nous nous sommes demandé quel travail conceptuel ce mot est censé accomplir, et comment il s'en tire. Nous avons affirmé que le concept avait à assumer un grand nombre de tâches analytiques – en général, légitimes et importantes. Il est néanmoins mal adapté pour accomplir ce travail, car il est chargé d'ambiguïté, écartelé entre des significations contradictoires et encombré de connotations réifiantes. On peut bien lui accoler tout un chapelet d'adjectifs – et spécifier que l'identité est multiple, fluide, constamment renégociée, etc. –, cela ne résout pas le problème orwellien du mot piège dans lequel on tombe, et l'on n'obtient guère plus qu'un oxymore suggestif – une singularité multiple, une cristallisation fluide. Une question, en revanche, continue à se poser: pourquoi devrait-on employer le même terme pour désigner tant de choses différentes? D'autres idiomes analytiques, avons-nous avancé, peuvent accomplir le travail conceptuel nécessaire sans créer la confusion qu'entraîne l'emploi du mot « identité ».

Il n'est pas question ici de la légitimité ou de l'importance des revendications particularistes, mais de la meilleure manière de les conceptualiser. Partout et toujours les gens ont des attaches, des autocompréhensions, des histoires, des trajectoires, une histoire et des difficultés particulières. Et ce sont elles qui informent le type de revendications qu'ils formulent. Néanmoins, subsumer cette particularité si diffuse sous la rubrique plate et indifférenciée de l'« identité » fait pratiquement autant violence à ses formes indociles et disparates que le ferait la tentative de la subsumer sous des catégories « universa-

listes » telles que l'« intérêt ».

En outre, interpréter la particularité en termes identitaires limite tout autant l'imagination politique que l'imagination analytique et empêche de voir toute une série de possibilités d'action politique autres que celles qui s'enracinent dans une identité supposément partagée – et pas seulement celles que l'on encense ou éreinte sous l'appellation d'« universalistes ». Les partisans de la politique identitaire, par exemple, conçoivent la coopération politique comme la construction de coalitions entre groupes identitaires fermés. C'est là un mode de coopération politique, mais ce n'est pas le seul.

Kathryn Sikkink et Margaret Keck, par exemple, ont attiré l'attention sur l'importance des « réseaux protestataires transnationaux » (« *transnational issue networks* »), depuis le mouvement anti-esclavagiste du début du XIX^e siècle jusqu'aux campagnes internationales menées autour des droits de l'homme, de l'écologie et des droits des femmes au cours de ces dernières années. De tels réseaux transcendent nécessairement les frontières culturelles et nationales et relient des régions particulières ou des revendications particularistes à des préoccupations plus vastes. Pour ne prendre qu'un exemple, le mouvement anti-apartheid vit le rassemblement des organisations politiques sud-africaines qui étaient elles-mêmes loin d'être unies – certaines partageaient une idéologie « universaliste », d'autres s'appelaient elles-mêmes « africanistes », d'autres encore revendiquaient une « identité » locale et culturellement délimitée – avec des groupements ecclésiastiques internationaux, des syndicats ouvriers, des mouvements panafricains prônant la solidarité raciale, des associations de défense des droits de l'homme, etc. On vit des groupes particuliers rejoindre ou quitter des arrangements coopératifs au sein d'un réseau global; les conflits entre opposants à l'apartheid furent parfois âpres, certains même mortels. Les modifications que les déplacements des acteurs faisaient subir au réseau entraînaient la reformulation des enjeux. À certains moments, par exemple, les questions qui relevaient de la mobilisation internationale furent mises en avant, tandis que d'autres – d'une grande importance pour certains participants potentiels – étaient marginalisées⁹⁰.

90 – Margaret E. Keck et Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Audie Klotz, *Norms in International Relations: The Struggle Against Apartheid*, Ithaca, Cornell University Press, 1995. Voir aussi l'étude classique de Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell, 1974.

Notre intention n'est pas de mettre ces réseaux au-dessus des mouvements sociaux plus exclusivement identitaires ou des revendications de groupes. Les réseaux ne sont pas plus intrinsèquement vertueux que les mouvements identitaires et les groupes sont intrinsèquement suspects. La politique – en Afrique du Sud ou ailleurs – ne peut guère être ramenée à une confrontation opposant de « bons » universalistes ou de « bons » réseaux à de « méchants » tribalistes. De grands ravages ont été causés par des réseaux souples fondés sur le clientélisme et ayant pour principales occupations le pillage et la contrebande ; de tels réseaux ont parfois été liés à des organisations politiques « à principes » ; et on les a souvent vus travailler en association avec des trafiquants d'armes ou de marchandises illégales en Europe, en Asie et en Amérique du Nord. Des particularités disparates sont en jeu, et il est nécessaire de dissocier les situations où elles se cristallisent autour de symboles culturels particuliers et celles où elles se montrent souples, pragmatiques et aisément extensibles. Le fait d'employer un même mot pour désigner les deux extrêmes

de la réification et de la fluidité, ainsi que tout ce qui se situe entre ces deux pôles, ne saurait contribuer à la précision de l'analyse.

Critiquer l'usage que l'analyse sociale fait de l'« identité » ne veut pas dire s'aveugler sur la particularité, mais plutôt chercher à concevoir d'une manière plus différenciée les revendications et les possibilités qui naissent des affinités et des affiliations particulières, des formes de communauté et de relations particulières, des histoires et des autocompréhensions particulières, des problèmes et des difficultés particuliers. L'analyse sociale a été sensibilisée massivement et durablement à la particularité au cours des dernières décennies, et la production scientifique sur l'identité a grandement contribué à cette entreprise. Il est temps maintenant d'aller au-delà de l'« identité » – non pas au nom d'un universalisme imaginaire, mais au nom de la clarté conceptuelle que requièrent l'analyse sociale et l'intelligence politique.

Traduit de l'anglais par Frédéric Junqua.