



HAL
open science

Que faire de l'essentialisme? Le noeud anthropologique de l'identité

Émir Mahieddin

► **To cite this version:**

Émir Mahieddin. Que faire de l'essentialisme? Le noeud anthropologique de l'identité. Revue du MAUSS, 2022. halshs-03766815

HAL Id: halshs-03766815

<https://shs.hal.science/halshs-03766815>

Submitted on 1 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Que faire de l'essentialisme ?

Le nœud anthropologique de l'identité

Emir Mahieddin

On pourrait voir l'anthropologie comme la spécialité toute naturelle vers laquelle se tourner pour penser les catégories anthropologiques de l'appartenance collective (ethnie, race, nation, etc.)¹. En tant qu'« étude des peuples » (ethnologie), historiquement constituée en science de l'altérité, elle semble en effet entretenir un rapport tout particulier à la notion d'identité. Néanmoins, la mobilisation de catégories identitaires comme sources de subjectivités politiques peut mettre beaucoup d'anthropologues contemporains mal à l'aise, d'autant que leur discipline s'est maintes fois évertuée à en déconstruire les ressorts. Cl. Lévi-Strauss voyait par exemple dans ces usages politiques de l'identité un « nouvel obscurantisme » [1977, p. 10]. De nos jours, qu'elle y voie une catégorie « bonne » ou « mauvaise à penser », l'anthropologie pense tendanciellement « contre » l'identité, envisagée comme un « piège » intrinsèquement essentialiste [Vienne, 2002, p. 800]. Elle s'attache à dénouer les identités pour en révéler le flou mais aussi, implicitement ou explicitement, le caractère politiquement suspect.

S'engager contre la propagation d'une quelconque conception essentialiste (dite aussi primordialiste ou substantialiste) des catégories identitaires semble être devenu le sens commun des anthropologues. Les mots choisis ces dernières années pour la décrire, quelle que soit la discipline au demeurant, ont souvent une connotation négative ou problématique [Heinich, 2018]. Cependant, il faudrait se garder de voir dans l'anthropologie un discours unanime. Son histoire montre qu'elle est en proie aux querelles, sur le sujet des identités comme sur tous les autres. Après tout, même s'il déplaît de le rappeler, l'anthropologie physique a longtemps été eugéniste, et il y a eu une anthropologie nazie, autour de figures comme E. Fisher ou H. Grohmann qui, naturalisant les différences, s'était faite auxiliaire de la politique raciste du III^e Reich en élaborant des protocoles de tri des populations. Mengele lui-même était titulaire d'un doctorat en anthropologie [Schafft, 2004].

Lors d'événements tels que la mort de G. Floyd, le réel et les arènes militantes interpellent les sciences sociales et leurs théories face à une vérité qu'il leur est difficile d'admettre : le genou d'un seul policier bien flanqué dans le cou de sa victime retentit bien plus fort que mille déconstructions. Par son acte, il fait exister un « corps noir » aux yeux du monde, sans mot dire, détricotant en quelques minutes des milliers de pages consacrées à expliquer l'inanité biologique de l'idée de « race ». Dupliqué et disséminé par le truchement des « dispositifs d'éblouissement » que sont les écrans et les réseaux sociaux [Tonda, 2015], ce genou assassin suffit à signifier à des millions de personnes qu'elles doivent avoir peur, qu'elles doivent respecter la place que l'ordre social leur a assignée en affirmant arbitrairement la valeur sélective d'un certain dosage de mélanine sur la vaste palette de variations que connaît la pigmentation de la peau. Qu'elles doivent avoir peur, ou qu'elles doivent se révolter...

Ce type d'événement réveille une vieille tension structurante pour le champ de l'anthropologie des identités : où placer le curseur entre le constructivisme, qui relativise le poids des catégories identitaires, et l'essentialisme, qui souligne leur efficacité sociale ? Que disent les anthropologues face à la violence du racisme quand elle ressurgit, faisant résonner la détresse de ceux qui partout « ne peuvent plus respirer », se sentant écrasés par le poids de pouvoirs fondés, explicitement ou non, sur des catégories identitaires ? Et que dire des contre-pouvoirs s'appuyant sur les mêmes fondements ? L'anthropologue Cl. Lévi-Strauss, célèbre pour s'être illustré dans le débat public en cherchant à mobiliser le savoir anthropologique contre le racisme à la sortie de la Seconde Guerre, avait fini par exprimer son scepticisme vis-à-vis du pouvoir de sa discipline lors de sa fameuse conférence polémique « Race et culture » [1971]. Ainsi partageait-il ses doutes quant à l'efficacité de l'ethnologie dans la lutte contre les préjugés raciaux : la diffusion des savoirs ne suffirait jamais à faire vivre les humains en bonne harmonie. Doit-on travailler une fois de plus contre l'essentialisme et répéter *ad nauseam* son

¹ Il n'est aucun critère ou ensemble de critères stables pour distinguer entre les notions de « race » et d'« ethnie », ou même de « nation », toujours porteuses d'ambivalences et de zones de flou conceptuel. Pour l'anthropologie, il ne s'agit que de schèmes généraux de « partition sociale » entretenant un air de famille, opérant par « position de frontière entre des Nous et des Eux » [Poutignat et Streiff-Einart, 2008, p. XII]. Certaines partitions peuvent d'ailleurs passer de « races » à « ethnies » au cours de l'histoire, à l'instar des catégories de Tutsi et de Hutu [Amselle et M'Bokolo, 1999]. Parfois même, le spectre d'une catégorisation racialisante hante les identifications religieuses, comme « juifs » ou « musulmans » [Amer Meziane, 2021].

caractère illusoire ? Comment comprendre la permanence et la force de l'essentialisme, qu'effectivement aucune déconstruction n'a jamais suffi à désamorcer ?

L'essentialisme n'est pas le propre du discours populaire. Il est des essentialismes tout à fait savants, pétris des méthodes reconnues par la science. Maintes fois, l'anthropologie a tenté de prendre l'essentialisme au sérieux, ou l'a mobilisé, malgré elle ou de manière tout à fait consciente, dans l'élaboration de son projet de connaissance. Jamais, en tout cas, les études anthropologiques n'ont conclu à la vacuité des catégories identitaires. L'anthropologie a cherché à comprendre comment les identités, malgré leur fluidité évidente dans les faits – fluidité qui peut être la source paradoxale de leur efficacité –, en viennent à être vécues comme des essences – que l'on s'en revendique ou qu'on cherche à s'en distancier. Quiconque, en effet, a cherché à se défaire d'une identité assignée a été presque inévitablement confronté au fait que les identités ont « la peau dure » et que, bien malgré soi, elles « collent à la peau ».

Avant d'en arriver à la lecture anthropologique du vécu essentialiste des identités comme formes de vie produites par des configurations relationnelles, incluant des transactions stratégiques autant que des rapports de pouvoir et d'inégalités, je propose un bref retour sur l'histoire de la discipline et des options théoriques qui ont été proposées par les anthropologues pour penser la question de l'identité, non sans rappeler leur dialogue permanent avec le politique.

L'ANTHROPOLOGIE ET LES POLITIQUES DE L'IDENTITE

N'en déplaise à ceux qui feignent de s'émouvoir de l'enchevêtrement entre engagement politique et sciences sociales, criant à l'« imposture » – supposément récente – d'une recherche militante sur la question des identités, il ne s'agit en aucun cas d'une nouveauté. Cela peut relever du truisme, mais mieux vaut l'énoncer : les positions et problématisations de l'anthropologie des identités ont toujours été formées dans, et informées par, le contexte historique et politique de leur production. Les anthropologues ont toujours veillé à y prendre position, ne serait-ce que par leurs choix conceptuels.

Dès le début du XX^e siècle, certains d'entre eux ont cherché à en découdre avec les catégorisations identitaires – à commencer par la « race » – comme d'autres ont cherché à protéger ce qui pouvait en faire, selon eux, l'essence, arguant de l'importance cruciale du respect de la diversité humaine – notamment à travers la catégorie de « culture ». Les catégories identitaires font partie des éléments narratifs centraux dans le récit que les anthropologues construisent de l'histoire de leur propre discipline, à partir duquel ils font valoir son rôle critique et politique. M. Anderson [2019] note ainsi que la construction du récit de l'histoire de l'anthropologie aux États-Unis est un enjeu de lutte entre ceux qui en promeuvent une image progressiste et antiraciste, et une critique interne qui dénonce sa complicité tacite avec le racisme sous couvert de prises de position « libérales ». Au cœur de cette lutte interne figure l'héritage de F. Boas, émigré juif allemand aux États-Unis considéré comme « père de l'anthropologie ».

Militants antiracistes, Boas et ses disciples ont dévolu une bonne part de leur réflexion à critiquer le dogme de l'infériorité et de la supériorité raciale, insistant sur le fait que la race est un produit social et que les premiers déterminants du comportement humain et des aptitudes physiques ou intellectuelles sont culturels plus que biologiques. L'un d'eux, C. Wagley [1959], forgea ainsi le concept de « race sociale » – formule déjà proposée dès les années 1920 par le philosophe de la *Harlem Renaissance* A. Locke – pour décrire les diverses dynamiques à travers lesquelles les sociétés du continent américain segmentent les populations et construisent socialement des « races » en induisant des sélections, notamment par le mariage, à la croisée de critères d'ancestralité, de phénotypes et de statuts sociaux – l'assignation raciale pouvant varier en fonction de ces derniers. Tout en critiquant l'idée de son fondement biologique – bien que Boas ne se soit jamais entièrement défait d'une pensée raciale, comme en témoignent ses idées sur le métissage –, les boasiens insistaient sur la réalité de la signification sociale de la race.

Cependant, l'école boasienne fut critiquée dès les années 1940 – par des intellectuels marxistes noirs comme O. Cox [1948] – et son héritage le demeure, notamment pour son échec à voir le caractère constitutif et structurel du racisme dans la société américaine. C'est sur ce point particulier que s'opposèrent M. Mead et J. Baldwin, dans leur échange publié sous le titre de *A Rap on Race* [1971]. La lecture culturaliste que proposaient les boasiens, qui renversait le rapport entre nature et culture des scientifiques racistes, est par ailleurs pointée aujourd'hui pour son essentialisme, procédant à une réification de la notion de « culture », laquelle fournit ses arguments à un racisme différentialiste² [Balibar, 1998] – essentialisation culturaliste qui n'est pas absente des

² Ni biologique ni hiérarchique, il se fonde sur le postulat d'incommensurabilité et d'incompatibilité des « cultures ».

notions populaires de « métissage » ou d'« hybridité » qui sont ses héritières, postulant l'existence de formes « pures » préalables à la fusion [Amselle, 2001].

Les années 1960-1970, sur fond desquelles se joue le dialogue entre Baldwin et Mead, ont été déterminantes dans le façonnement du discours qui préoccupe tant l'actualité immédiate sur la « crise d'identité » que traverseraient les sociétés contemporaines, et dont Lévi-Strauss rappelait (déjà en 1977) qu'elle était perçue comme le « mal du siècle » [1977, p. 9]. Les anthropologues T. H. Eriksen [2010] et M. Engelke [2017] voient un tournant dans cette période au cours de laquelle les politiques de l'identité sont devenues de puissants outils de critique et de définition de soi, mobilisées aussi bien par les mouvements des Droits civils et du *Black Power* aux États-Unis, que par les luttes anticolonialistes, ou encore dans les relations des peuples « autochtones » avec les États-nations (Brésil, Australie, France, etc.). Le référent identitaire s'imposa aussi dans les grilles de lecture de l'immigration et de son « intégration » en Europe, dès les années 1970-1980, les « deuxièmes générations » étant dès lors considérées à travers leur « origine » plus qu'à travers leur classe sociale [Sayad, 2014]. L'inflation du référent identitaire comme source de subjectivité politique pourrait ainsi bel et bien résulter du processus de globalisation, intensifiant les relations et la connectivité des humains, faisant craindre l'homogénéisation et l'indifférenciation : le refus de voir émerger une identité globale qui amènerait, par contrecoup, au désir de préserver les identités particulières. E. Saïd, pour sa part, fait remonter l'exacerbation politique de la « pensée identitaire » à une phase de globalisation antérieure, au XIX^e siècle, y voyant le « cœur de la pensée culturelle à l'ère de l'impérialisme » [2010 : 28], les puissances coloniales y ayant entraîné les sociétés qui s'efforçaient de leur résister. L'entrée dans la période impérialiste et la globalisation qui s'est ensuivie auraient ainsi marqué l'entrée dans une ère de l'identité, envisagée comme question *en tant que telle*, dans laquelle l'anthropologie a été conçue comme une voix singulière, tantôt auxiliaire tantôt critique de la pensée identitaire.

Dans cette globalisation aux effets paradoxaux, à la fois phénomène de *fusion*, engendrant la fonte de l'humanité dans une condition cosmopolite généralisée, et comme force de *fission*, poussant certains porteurs de projets identitaires à désirer l'érection de murs, M. Agier [2013] assigne un rôle public à la critique anthropologique. Elle doit réduire les distances plutôt qu'accentuer les différences en en faisant l'inventaire. Elle doit réhumaniser « l'étranger », le sujet-autre, souvent envisagé comme une figure anonyme, dont la présence est jugée intrusive, excessive et menaçante, sur fond d'une crise de l'hospitalité – bien mal nommée « crise des réfugiés » – qui caractérise la politique de nombreux États européens aujourd'hui³. Agier propose en ce sens de pratiquer une anthropologie *de* la frontière – espace d'échange et de relation, seuil autant qu'acte d'institution de Soi et de l'Autre – qui soit aussi une anthropologie *dans* la frontière – lieu de l'incertitude, du flou et de l'attente où les identités se brouillent. Plus intéressante à penser que l'identité pour Agier, la frontière est un lieu de l'ouverture sur l'Autre, sur la relation, quand l'identité en constitue la négation. L'anthropologue, défendant une conception humaniste de sa discipline, rappelle ainsi qu'il n'est « pas de monde commun sans altérité » [Agier, 2013, p. 206] et que connaissance doit aller de pair avec reconnaissance [*op.cit.*, p. 213].

Les politiques des identités de l'anthropologie contemporaine, inévitablement formées par leur contexte de production, n'en sont pas moins informées par des observations empiriques. Comme souvent, science et politique se nourrissent l'une l'autre. En l'occurrence, outre le contexte historique, les propositions d'Agier ne peuvent être comprises qu'à l'aune de travaux antérieurs sur l'ethnicité, ayant érigé l'étude des frontières en paradigme.

LES IDENTITES ET LEURS FRONTIERES : DES PRODUCTIONS RELATIONNELLES

Malgré les années écoulées depuis leur publication, les travaux de F. Barth [2008 (1969)] semblent avoir résisté à l'épreuve du temps. Tirant son analyse de ses enquêtes parmi les Pathans, groupe ethnique occupant un vaste territoire entre le Pakistan occidental et l'Afghanistan, l'anthropologue observe que, malgré sa diversité culturelle interne et la relative méconnaissance des communautés qui partagent cette identité du fait de leur éloignement physique les unes des autres, ses membres conservent la conviction d'appartenir à un ensemble commun [Barth, 2000 (1969)]. Barth avance qu'il n'y a aucun sens à considérer les groupes ethniques comme des agrégats humains fonctionnant comme des isolats organisés autour d'une culture commune et existant pour eux-mêmes. L'existence des groupes ethniques, dont il propose une analyse générative, ne fait sens que lorsqu'ils sont envisagés *relativement* les uns aux autres. En somme, ce qui compte, ce ne sont pas les similarités internes du groupe ou les différences objectives avec les autres, mais le jeu des *différences significatives*. Il s'agit ainsi de repérer des marqueurs d'appartenances, lesquels sont soumis aux variations historiques. Ce n'est donc pas le contenu culturel qui fait identité mais le travail de maintien d'une *frontière*, qu'il faut étudier en tant que

³ Voir Lendaro, Rodier et Vertongen [2019].

lieu symbolique d'interaction et de construction relationnelle du collectif. Aussi le maintien de la frontière ne dépend-il pas forcément d'une absence de contact ou de circulation. Les différences peuvent au contraire être renforcées par la circulation et les échanges, chaque groupe pouvant intensifier l'usage ostensible de marqueurs d'ethnicité pour se différencier. Les circulations de populations dans la globalisation contemporaine ne le démentent pas.

Évidemment, la dispersion territoriale n'est pas le propre des Pathans et l'intensification des flux migratoires a démultiplié les configurations voyant des groupes partageant des référents identitaires communs, sans forcément partager une langue ou une culture, vivre sur une multiplicité de sites à longue distance les uns des autres. Étudiant diasporas et communautés transnationales, l'anthropologie de la globalisation a questionné l'idée qui voudrait que l'importance de l'identité ethnique soit le propre de sociétés « prémodernes » où prévaudrait la valeur des liens « primordiaux » que seraient la communauté de langue, le lien du sang et la parenté, source de force affective entre leurs membres – comme le postulaient les thèses primordialistes, dont l'un des plus éminents représentants a été C. Geertz [1963]⁴.

Les appareils bureaucratiques des États comme le capitalisme et les technologies modernes de la communication ont largement contribué au renforcement des logiques identitaires en changeant la nature même des classifications. Examinant la prégnance politique des catégories identitaires dans le monde postcolonial, A. Appadurai [2005], farouche critique du primordialisme, a montré l'importance du pouvoir bureaucratique dans les processus d'exotisation, notamment par le biais des politiques de quantification – ou politique du nombre – dans l'émergence de la « terreur communautaire » que connaît l'Inde contemporaine. Le souci taxinomique des États coloniaux, et aujourd'hui des États indépendants, se traduisant dans un « décompte systématique des corps » (recensement, cartographie, études raciales, etc.) qui allait bien au-delà de sa vocation utilitaire (impôt, cadastre, représentation et représentativité politique, etc.), en se télescopant avec des logiques classificatoires préexistantes au colonialisme, a profondément façonné les conceptions et les pratiques contemporaines de l'identité. Outre l'effet de commensuration procédant par aplatissage de la diversité et de la complexité d'une population humaine, la bureaucratie coloniale a doté les nombres d'une dimension justificatoire en en faisant un objet rhétorique, enjeu de luttes revendicatives et de débats. Le recensement, sur base communautaire, de corps dès lors conçus comme collectifs et exotiques, fit de la différence de groupe le principe central de la politique dans l'Inde moderne, un « combat entre des communautés essentialisées et énumérées » [2005, p. 196] qu'Appadurai, dans un geste critique, ne manque pas de qualifier de « fléau de la politique démocratique » indienne, voire de « pathologie » [*op.cit.*, p. 198].

Dans la lignée des travaux de Barth, Appadurai propose aussi une théorie de la production de la localité et de « sujets locaux » – acteurs identifiés à une communauté – qu'il envisage comme une question de relation et de contexte, une qualité phénoménologique complexe qui se réalise dans des *structures de voisinage*. Les rites d'inscription de la localité dans et sur les corps (alimentation, coiffure, circoncisions, etc.) ne font sens que relativement à ces structures dans lesquelles les voisins (physiques ou symboliques) se différencient les uns des autres. Inversant les thèses primordialistes, en suggérant que le sentiment d'appartenance identitaire ou locale est un *produit relationnel et imaginé* à partir d'arènes politiques et d'appareils bureaucratiques, liant le langage des droits à des identités à grande échelle, médiées par des rites comme par des technologies de l'information, Appadurai souligne combien l'attachement passionnel à l'identité, comme les violences qui peuvent en résulter, ne sont ni « prémodernes » ni des résistances à la modernité. Ils sont, au contraire, profondément liés à cette dernière.

L'anthropologie place ainsi l'écart, la différence et la relation, plus que l'essence, au cœur du jeu identitaire. Mais bien qu'abondamment critiqué par les anthropologues, l'essentialisme n'est pas pour autant tombé en désuétude. Ph. Corcuff notait sa prégnance dans le discours public en France dans les années 2010, notamment autour de l'islam, constitué en objet discursif. Il repérait ainsi autant d'essentialisations négatives, stigmatisant l'islam, que positives, le valorisant, d'essentialisations depuis l'extérieur, par des détracteurs comme des défenseurs de l'islam, que d'essentialisations de l'intérieur, façonnées par des musulmans. Tous emploient des expressions telles que « culture » ou « morale musulmane » ou « islamique », ou encore « religion des faibles » ou des « opprimés ». Le paysage dressé par Corcuff n'a pas radicalement changé, mais on peut se demander s'il convient d'analyser tous ces essentialismes d'un même mouvement.

Pour comprendre la permanence de l'essentialisme, et plutôt que de le rejeter d'un revers de main, il convient de se pencher sérieusement sur ce qu'il recoupe et véhicule, là aussi, de manière relationnelle et contextualisée,

⁴ Tout en récusant la perspective primordialiste en anthropologie, certains anthropologues ont cherché les racines de l'essentialisme dans les ressorts cognitifs du cerveau humain et sa propension à penser par séries et classes d'objets [Gil-White, 2001]. Cette approche a l'inconvénient majeur de dés-historiciser la construction de ces catégories éminemment politiques et de naturaliser leur saillance.

au-delà de l'acception culturaliste à laquelle les anthropologues réduisent souvent la notion. Après tout, comme l'écrit Appadurai, « l'essentialisme, lui aussi, est une question de contexte » [2005 : 181].

L'ESSENTIALISME : LIEU DE DIFFERENCES

Peut-on condamner l'essentialisme dans son ensemble en le réduisant lui-même à une essence – il serait mauvais par essence ? Ne vaut-il pas mieux analyser, au cas par cas, les conditions sociales de ses usages, soient-ils intellectuels ou politiques, sachant qu'il n'existe que rarement des formes discursives pures en pratique ? Soulignons à cet égard que les critiques de l'essentialisme opèrent bien souvent elles-mêmes un savant mélange de registres, allant de l'évaluation scientifique – adéquation de la description et plausibilité de l'interprétation – à l'évaluation politique et morale – ayant à cœur de juger les conséquences des discours essentialistes sur la cohésion sociale. Souvent mis en opposition avec la différence, l'essentialisme est pourtant lui-même traversé par les différences, aussi convient-il d'en parler au pluriel [Fuss, 1989, p. xi-xii].

Dans *Misère de l'historicisme* [1961, p. 27-29] K. Popper proposait la notion d'*essentialisme méthodologique* pour désigner une démarche de pensée aristotélicienne préoccupée par la définition et la classification de formes universelles au regard de leurs propriétés intrinsèques, dans laquelle il voyait un obstacle au progrès scientifique. L'essentialisme consiste en somme à chercher derrière chaque substantif, une essence – ou une substance –, une entité homogène et anhistorique. Ainsi, de ce point de vue, se demander « Qu'est-ce que l'identité ? » est la question essentialiste par excellence. Pour l'anthropologie, ce serait d'ailleurs une mauvaise question. Comme nous l'avons vu, il est plus heuristique de penser les diverses manières dont les classifications identitaires sont façonnées ou mobilisées par les acteurs dans la structuration de hiérarchies sociales ou de frontières, dans une perspective relationnelle et historique, plutôt que de questionner la nature profonde du phénomène identitaire, lequel ne saurait être pris isolément de l'ensemble du tissu social. C'est en ce sens que certains anthropologues proposent plutôt de traquer ce que R. Brubaker nomme le « primordialisme des gens ordinaires » [Brubaker, 2001]. Dans cette veine, dans ses travaux sur le judaïsme, S. Tank-Storper [2019] renonce à définir l'identité juive, la définition même de ses frontières étant un enjeu de débats entre acteurs réflexifs. L'anthropologue ne saurait entrer dans cette arène au risque de proposer lui-même une essence juive. Il interroge donc ce que *font* et ce que *font faire* les identités plutôt que ce qu'elles *sont*, et propose de considérer comme juif celui qui s'engage dans un travail de définition du judaïsme tout en s'y incluant lui-même.

Cependant, je l'ai évoqué, l'anthropologie elle-même s'est parfois rendue coupable d'essentialisme. Des ethnologues ont pu contribuer à forger ou renforcer des projets identitaires, en faisant valoir la richesse ou la dignité d'une « culture » dénigrée ou opprimée, non sans faire preuve d'un certain essentialisme – de même que de populisme [Olivier de Sardan, 2008]. Pour ne citer qu'un exemple parmi une myriade, songeons au rôle joué par l'anthropologue algérien M. Mammeri dans la promotion de la culture berbère, qu'il envisageait comme une « civilisation du verbe », caractérisée par l'importance de l'oralité, et dont il assumait volontiers d'être le chantre [Mammeri, 2019, p. 39]. Bien qu'il fût fêré d'histoire et attentif à la question du changement social, certains passages des écrits de Mammeri laissent entrevoir l'idée d'une conscience collective berbère dont il propose d'exhumer « ce qu'elle a d'essentiel » [Mammeri, 2019, p. 13].

Mais travaillant à déconstruire une fiction nationaliste, l'essentialisme de Mammeri est un « contre-essentialisme » ; un essentialisme de libération visant à révéler les ressorts d'un essentialisme **nationaliste** oppresseur. Il permet dans ce cas de souligner une vérité, une hiérarchie, voire de dévoiler un ordre des choses, les tendances d'un ordre social, jouant ainsi, dans ce contexte, le rôle précis qu'assignait Bourdieu aux sciences sociales [1996]. L'essentialisme semble ainsi posséder certaines vertus heuristiques. Malgré les pièges qu'il recèle sur le plan théorique, associé à la mise en place d'un dispositif méthodologique et à l'adoption de logiques d'interprétation raisonnées, il a pu servir, au cours de l'histoire de l'anthropologie, une certaine accumulation de savoirs idiographiques, et ainsi se révéler instrument de connaissance⁵.

À certains égards, on pourrait rapprocher l'*essentialisme culturaliste* de Mammeri d'un *essentialisme stratégique*, en tout cas dans le sens où cette notion a été appropriée par des collectifs militants : une réduction politiquement intéressée d'un groupe à certains traits caractéristiques, indépendamment des variations que l'on y constate, en vue de sa mobilisation. C'est là une réappropriation créative de la proposition faite par G. Spivak, à qui l'on prête cette notion. Dans la lecture qu'elle propose du projet des *Subaltern studies*, Spivak [2009, p. 364-365] parle en effet de la part d'essentialisme qui demeure inévitablement dans l'idée de rendre compte d'une « conscience » subalterne dans l'historiographie des révoltes paysannes en Inde. Tout en tirant leur force de la déconstruction poststructuraliste, les historiens des *Subaltern studies*, remarque-t-elle, ne s'engagent pas dans

⁵ Je m'inspire ici de l'analyse du populisme proposée par Olivier de Sardan [*op.cit.*, p. 238].

une déconstruction de l'idée de « conscience » et cherchent à ériger les subalternes en sujets de l'Histoire. Elle y voit une adhésion *stratégique* à une essence, une « déconstruction affirmative », incohérence probablement inhérente à toute déconstruction, à laquelle l'historien fait une place scrupuleusement délimitée par intérêt politique. En quelque sorte, la pratique norme la théorie. Intéressant sur le plan politique, l'emploi stratégique et conscient de l'essentialisme n'en a pas moins d'intérêt sur un plan scientifique. En l'occurrence, il a permis un renouvellement de l'historiographie indienne, et de l'histoire coloniale en général, en prenant en compte des acteurs « muets », autres que ceux issus des bourgeoisies nationalistes.

Mais évidemment, faire usage de la force de l'essence en construisant une image et une tradition précoloniales, si cela a pu être jugé nécessaire dans le « climat de camp retranché des empires » [Saïd, 2010, p. 53], est une arme double tranchant. E. Saïd notait ainsi ses usages pervers par les régimes postcoloniaux, qui ont manipulé ces essences (l'arabité ou l'islam par exemple) pour dissimuler « perversions, corruptions et tyrannies » [Saïd, *ibid.*]. L'essentialisme est ainsi non pas mauvais mais ambivalent : il peut servir le dévoilement du vrai quand il se présente comme une pratique de l'écart – faisant valoir la différence – comme, à l'opposé, il sert sa dissimulation quand il est une pratique du pouvoir – cherchant à écraser les différences.

Tout cela souligne trois choses sur les énoncés essentialistes : 1. L'essentialisme peut être un projet cognitif conscient, porté par des savants ; il peut donc jouir d'un certain prestige du fait de la légitimité sociale de ses thuriféraires ; 2. Par conséquent, il convient de tenir compte de la position relative de l'énonciateur dans les hiérarchies sociales pour en évaluer l'efficacité et les conséquences ; 3. On ne saurait faire l'économie d'une analyse du contexte d'énonciation et du registre discursif dans lequel il opère. Le locuteur, sa position relative et le contexte d'énonciation octroient ainsi une validité scientifique et un poids ontologique variables à l'essentialisation véhiculée par l'énoncé. On ne peut donc pas mettre sur le même plan l'essentialisme ordinaire des échanges verbaux quotidiens, qui ne prive en rien les identités de leur caractère fluide – car sans cesse soumis à réévaluation –, l'usage rhétorique de l'essence par les poètes et prosateurs des luttes indépendantistes, la classification statistique des populations par une administration, et l'erreur de méthode, fut-elle stratégique, dans le discours scientifique.

On ne peut pas non plus réduire l'essentialisme à des usages purement rhétoriques au service de la domination ou de la résistance, renvoyant à une lecture instrumentaliste des identités. L'essence peut tout à fait être prise au sérieux par les acteurs. J.-F. Gossiaux rappelle ainsi à raison que le fait que l'identité soit une construction sociale n'empêche pas que ladite construction puisse être vécue comme une réalité essentielle [2020, p. 339]. Il existe d'autres acceptations des essences qui posent la question de leur constitution au-delà de la catégorie discursive ou analytique, comme le produit matériel d'une ontologie relationnelle et historique, ainsi que le suggère le philosophe N. Ajari.

Ajari réfute pour sa part la possibilité d'un « essentialisme stratégique⁶ » et renvoie dos à dos universalisme et déconstruction, les deux partageants la vision de l'être humain comme éminemment « plastique ». Pour lui, l'essence n'est autre que le résultat d'une « historicité profonde » [2019, p. 158], une accumulation d'expériences historiques de certaines catégories de population, forgées par ces expériences relationnelles (colonisation, esclavage, marchandisation et fétichisation des corps, etc.), mais se forgeant aussi elles-mêmes en transfigurant les catégories auxquelles elles sont assignées. Précisons que la pensée d'Ajari est articulée, là aussi, à une *praxis*, un projet de libération. Plus qu'une analyse du réel, l'essentialisme proposé par Ajari doit rendre possible la néantisation du réel : il s'agit de dépasser l'existant en mobilisant la puissance évocatrice de l'essence en tant que produit historique. Son analyse permet ainsi de penser l'expérience vécue de l'identité (raciale), celle qui fait que, malgré son caractère d'artefact, on peine à s'en défaire ; l'expérience qui fait que certains sujets se sentent « objets » de leur propre identité. Son essentialisme est un *essentialisme historique*, autant qu'un essentialisme de projet, qui fonde l'appartenance commune sur une trajectoire plutôt que sur des « racines », la mémoire des humiliations subies et répétées, forgeant dans leur sillage la réalité d'une catégorie d'appartenance stigmatisée, la « race noire », certains traits physiques ayant été durablement érigés en marqueurs de servitude ou d'inhumanité.

Cette expérience-là ne saurait être réduite à celle de la simple assignation ethnique ou raciale par les catégories discursives ou cognitives de l'identité, qui est loin de n'être qu'affaire de représentation mentale. Elle est un effet de structure sociale. La réalité matérielle des identités se fonde dans des ancrages relationnels plus vastes que les mots : elle est enchevêtrée dans la question sociale, sans s'y réduire [Fassin et Fassin, 2009]. Les identités sont un supplément symboliquement autonome, et pas simplement un phénomène de surface, manifestation secondaire de la réalité des rapports de production. D. Fassin [2018], en prenant pour objet de

⁶ La notion d'« essentialisme stratégique » est en fait critiquée par Spivak elle-même, qui appelle à la vigilance vis-à-vis de l'essentialisme dont elle préconise de faire un usage raisonné, conscient du sacrifice qu'il implique sur le plan théorique. Elle dit ainsi être « essentialiste de temps en temps » [Spivak et Gross, 1984].

réflexion les formes de vie des nomades forcés, réfugiés ou migrants, demandeurs d'asile ou étrangers en situation irrégulière, souligne que l'espérance de vie est fonction de la position relative des acteurs dans la société globale, de leurs conditions matérielles d'existence et des politiques menées par les États, les identités étant déterminantes dans la probabilité de voir sa vie écourtée. Statistiquement, être un réfugié afghan ou palestinien, « Maghrébin » en France ou « Noir » aux États-Unis, constitue les variables d'une espérance de vie amoindrie et d'une probabilité accrue de se voir entraîné vers une forme de vie relativement plus fragile ou précaire, qu'elle résulte d'inégalités d'accès aux soins, au logement ou à l'emploi, de conditions de travail plus difficiles ou du risque d'être victime de brutalités policières, d'incarcérations, d'esclavage ou de violences militaires. Comme la localité, les inégalités sociales s'impriment ainsi dans les corps et participent au façonnement d'un véritable différentiel biologique à partir de différences biographiques. Pour les individus appartenant à ces catégories, la trame ordinaire de l'existence est rythmée par les frustrations et les humiliations, le rappel répété de la dévalorisation de sa propre vie, non au nom de ce que l'on fait, mais de ce que l'on *est* ; tout bonnement de son identité.

C'est ainsi que se façonne le vécu des identités comme essences, nodosités formées par l'histoire à la conjonction du droit, de l'économie et de politiques institutionnelles, véritable nœud gordien que l'on ne peut guère dénouer à force de volonté ou de représentation.

Mais pour que ce dévoilement sociologique de l'inégalité de valeur entre les vies, profondément articulée à des catégories identitaires, soit opérant, il convient d'accorder un certain crédit ontologique à ces dernières, tout en étant conscient de leur fragilité empirique. En somme, il s'agit d'accepter un certain degré d'essentialisation, celle produite par le monde social. Si l'inégalité est manifeste et peut atteindre la conscience des acteurs, statuer sur qui est « Maghrébin » ou « Noir » n'a pour autant rien d'une évidence. Ces catégories ne résistent ni aux jeux d'échelle ni aux individus qui se présentent comme des cas limites.

CONCLUSION

Bien que l'essentialisme soit une erreur de méthode, l'anthropologie des identités semble avoir quelque mal à complètement s'en défaire. Circulant autant dans les échanges ordinaires que dans les textes savants, il peut, dans certaines conditions, être un support de connaissance, un projet politique, ou une voie pour la critique. Il ne s'agit pas ici de le réhabiliter, mais de proposer de faire un réexamen critique de ses usages possibles, puisque, plus qu'une position exclusive et définitive, il semble être un moment presque inévitable du raisonnement sur les identités.

L'histoire de l'anthropologie des identités pourrait en effet être décrite comme un mouvement permanent, à la fois itératif et conflictuel, entre essentialisation – fût-ce en s'appuyant sur celles des acteurs – et déconstruction. C'est ainsi que la discipline appréhende sans cesse sous un jour nouveau, ou dans des perspectives contradictoires ou antagonistes, les nodosités que sont les identités. Nous semblons évoluer sur le fameux ruban de Möbius : croyant avancer sur la voie de la déconstruction, nous nous retrouvons souvent, sans saut ni rupture, du côté de l'essentialisation. C'est peut-être ce qui vaut à certains travaux contemporains sur les identités d'être simultanément accusés d'avoir succombé aux dérives de la déconstruction et d'être trop essentialistes. En tout état de cause, il demeure difficile de sortir de la binarité à travers laquelle nous pensons l'identité, énième répétition de l'opposition éculée entre nature et culture, danger de la circularité contre lequel Derrida mettait en garde dans le texte fondateur du postmodernisme : « nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, la logique et les postulats implicites de cela même qu'elle voudrait contester » [1967, p. 414].

Références bibliographiques

- AGIER Michel, 2013, *La Condition cosmopolite*, Paris, La Découverte.
- AJARI Norman, 2019. « Les angles morts de l'universalisme. L'anti-essentialisme contre l'histoire », *Revue du crieur* vol. 3 (14), p. 152-159.
- AMER MEZIANE Mohamad, 2021, *Des Empires sous la terre*, Paris, La Découverte.
- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia (dir.), 1985, *Au Cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.
- ANDERSON Mark, 2019, *From Boas to Black Power. Racism, Liberalism, and American Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- APPADURAI Arjun, 2005 (1996), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

- BALDWIN James et MEAD Margaret, 1971, *A Rap on Race*, New York, Lippincott.
- BALIBAR Etienne, 1998, « Y a-t-il un “néo-racisme” ? », in BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, p. 27-41.
- BARTH Fredrik, 2000 (1969), « L'identité pathane et sa préservation », *Labyrinthe* 7, p. 48-65.
- 2008 (1969), « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-EINART Jocelyne, 2008 (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 203-249.
- BOURDIEU Pierre, 1996, « Sociologie et démocratie », *Zellige*, 3, Service culturel, scientifique et de coopération de l'ambassade de France au Maroc.
- En ligne : <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/Bsocdemo.html>.
- BRUBAKER Roger, 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139, p. 66-85.
- CORCUFF Philippe, 2015, « Prénance de l'essentialisme dans les discours publics autour de l'islam dans la France postcoloniale », *Confluences méditerranéennes*, vol. 95 (4), p. 119-130.
- COX Oliver, 1948, *Caste, Class & Race*, Garden City, Doubleday.
- DERRIDA Jacques, 1967, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- ENGELKE Matthew, 2017, *Think Like an Anthropologist*, Londres, Pelican Books.
- ERIKSEN Thomas Hylland, 2010, *Ethnicity and Nationalism*, Londres, Pluto.
- FASSIN Didier, 2018, *La Vie. Mode d'emploi critique*, Paris, Seuil.
- FASSIN Didier et FASSIN Éric (dir.), 2009 (2006), *De la question sociale à la question raciale ?*, Paris, La Découverte.
- FUSS Diana, 1989, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, New York, Routledge.
- GEERTZ Clifford (dir.), 1963, *Old Societies and New States*, New York, Free Press.
- GIL-WHITE Francisco, 2001, « Are ethnic groups “biological species” to the human brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories », *Current Anthropology*, vol. 42, p. 515-554.
- GOSSIAUX Jean-François, 2020, « Ethnie », in GAYON Jean (dir.), *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*, Paris, Gallimard, p. 337-339.
- HEINICH Nathalie, 2018, *Ce que n'est pas l'identité*, Paris, Gallimard.
- LENDARO Analisa, RODIER Claire, VERTONGEN Youri (dir.), 2019, *La Crise de l'accueil*, Paris, La Découverte.
- LEVI-STRAUSS Claude, 2001 (1971), *Race et histoire/Race et culture*, Paris, Albin Michel/UNESCO.
- LEVI-STRAUSS Claude (dir.), 1977, *L'Identité*, Paris, PUF.
- MAMMERI Mouloud, 2019 (1980), *Poèmes kabyles anciens*, Alger, Hibr.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2008, *La Rigueur du qualitatif*, Paris, Academia Bruylant.
- POUTIGNAT Philippe et STREIFF-EINART Jocelyne, 2008 (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- POPPER Karl, 1961 (1957), *The Poverty of Historicism*, New York, Harper Torchbook.
- SAID Edward, 2010 (2000), *Culture et impérialisme*, Alger, APIC.
- SAYAD Abdelmalek, 2014, *L'immigration ou les paradoxes de la l'altérité. 3. La fabrication des identités culturelles*, Paris, Raisons d'agir.
- SCHAFFT Gretchen, 2014, *From Racism to Genocide: Anthropology in the Third Reich*, Champaign, University of Illinois Press.
- SPIVAK Gayatri et GROSS Elizabeth, « Criticism, Feminism and the Institution », *Thesis Eleven*, vol. 10-11 (1), p. 175-187.
- SPIVAK Gayatri, 2009 (1984), « Études subalternes : déconstruire l'historiographie ». *En d'autres mondes, en d'autres mots*, Paris, Payot, p. 348-388.
- TANK-STORPER Sébastien, 2019, « Le judaïsme comme un autre », Mémoire d'HDR en anthropologie, Université de Paris-Nanterre.
- TONDA Joseph, 2015, *L'Impérialisme postcolonial*, Paris, Karthala.
- VIENNE Bruno, 2002, « L'identité », in BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 799-800.
- WAGLEY Charles, 1965 (1959), « On the Concept of Social Race in the Americas », in HEATH Dwight (dir.), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, New York, Random House.