

DISCRIMINATION ET MIXITÉ Ingénierie sociale ou art des mélanges ?

Jean-Manuel DE QUEIROZ (*)

« On voudrait simplement montrer qu'un certain usage, celui de la catégorie de mixité, devenu aujourd'hui banal – hommes politiques, militants et journalistes n'ont pour ainsi dire aujourd'hui que ce mot à la bouche – pose autant de problèmes qu'il en résout. Ou encore, se demander s'il est possible de s'en servir sur un autre mode que l'incantation réflexe. »

Les mots de la différence

L'interrogation introduite sur un exemple particulier relève en réalité d'une inquiétude plus générale. C'est tout le vocabulaire critique élaboré à la fois dans les sciences sociales et dans des pratiques de lutte parfois centenaires qui se trouve pris en défaut pour traiter sous toutes ses formes le jeu contemporain des différences. En libérant la production et les échanges des barrières prémodernes qui les bloquaient, le capitalisme n'a pas seulement inventé une économie de marché, il a aussi sapé les bases d'un certain type de structures d'altérité, les règles qui commandaient une économie des différences entre groupes et individus, et a ouvert le champ d'un autre type de rapports sociaux. Les différences n'étant plus réglées *a priori*, mais présentées comme le produit empirique, toujours provisoire et contingent, d'une situation, sont désormais dépourvues de principe, sinon celui d'égalité, mais qui ne suffit pas, tant s'en faut, à faire obstacle aux processus de différenciation discriminatoires ou pas.

(*) Université Rennes II.

On a cru pouvoir s'en sortir en spécifiant le principe d'égalité en égalité des chances et trouver dans l'école étendue à tous le moyen de sa réalisation. Les inégalités sociales devant l'école se sont pourtant maintenues, parfois approfondies, à travers une démocratisation ségrégative, assemblage de mots contradictoires s'efforçant de désigner la complexité du réel. Mais l'espace scolaire est de surcroît devenu la scène où se manifestent des différences ou plutôt des processus de différenciation qui se heurtent et tracent des lignes de partage incompatibles. Si des élèves se trouvent perdus en fonction de leur ethnicité, eux-mêmes de leur côté peuvent aussi mettre en œuvre des façons de s'identifier recourant à un geste de partage ethnique : le foulard comme manière de se distinguer des non-musulmans, un vocabulaire nouveau donnant de l'importance à la distinction entre juif et non-juif (quand une appellation se met à fonctionner comme insulte, elle tend à faire exister de nouveaux clivages identificatoires). La question de l'égalité des chances se trouve ainsi à la fois redoublée et prise à revers par d'inquiétantes modalités de construction de soi et de l'autre qui mettent en place des appartenances inégales.

N'y a-t-il pas un lien entre l'échec de l'égalisation des chances et l'apparition de nouveaux critères de classification de type ethnique ? Sur ce que nous entendons par égalité des chances, ne faudrait-il pas aussi procéder au même exercice critique ? Non qu'il s'agisse de renoncer à sa réalisation ou du moins à ses progrès, mais en tâchant d'abord de savoir réellement ce que l'on y met, et à condition de dépouiller le mot exercice de tout ce qu'il peut évoquer de formalisme scolaire (ou militaire), en lui redonnant le sens énergique et vivant d'une tradition philosophique (exercice spirituel, entraînement de l'esprit, ascèse).

Un tel rapprochement n'est pas de hasard. Sur tout ce qui touche à la question sociale et aux injustices non seulement économiques mais symboliques, la sociologie fonctionne aujourd'hui largement sur un vocabulaire emprunté sans vigilance aux pratiques sociales et aux idéologies militantes. S'est peu à peu sédimentée une famille lexicale incontrôlée où les *a priori* d'un marxisme basique se mêlent à ceux d'un laïcisme figé. Ainsi vidés de toute substance conceptuelle, ces mots finissent par fonctionner comme autant de signaux de reconnaissance affinitaires (être de gauche, politiquement correct, du bon côté), au lieu de servir d'outils à une recherche.

Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué à quel point Bourdieu soutenait dans *La Misère du monde* un effort de compréhension des faits contem-

porains d'oppression évitant de faire appel aux concepts les plus évidents, quitte à les renouveler en les tordant (ainsi par exemple de cet oxymoron lourd de conséquences : les *exclus de l'intérieur*, expression contradictoire ayant au moins le mérite de contraindre à s'interroger sur les modalités de cette étrange position où groupes et individus peuvent à la fois être dedans et dehors) ; ou encore en analysant les effets conflictuels du rapprochement de semblables sociaux que distinguent des attributs culturels, en l'occurrence ethniques, et en attirant l'attention sur l'importance et la singularité du fonctionnement des logiques de différenciation symboliques.

S'il fallait se persuader que nous sommes dans une période de crise du vocabulaire critique, et sachant que de telles crises signifient celles de la pensée, il n'est qu'à suivre au quotidien la cacophonie politique et théorique entourant aujourd'hui la question du foulard islamique.

Qu'il s'agisse en effet de mixité scolaire (mélange des sexes) ou de mixité sociale (mélange résidentiel des classes, mais aussi des publics scolaires), redoublée par celle de la mixité ethnique, la notion paraît donc et de prime abord d'une grande clarté. Elle va de soi. Il s'agit, du moins apparemment et en toute clarté, de traiter un mal social dont on connaît d'avance la cause. Il s'agit, non pas de la mixité, mais des effets pervers de la non-mixité, sous la forme étonnante d'une tautologie : la non-mixité produit de la non-mixité, séparer des gens ou des groupes produit de la séparation. Plus précisément : des entités sociales différentes et occupant des places sociales différentes au sein de l'espace social deviennent encore plus différentes lorsque la distance sociale se matérialise et se visibilise en distances spatiales, lorsque des frontières symboliques s'incarnent en frontières physiques. En termes plus classiques : la division technique de l'espace est aussi une division sociale, ou, plus précisément, est d'abord une division sociale ; ou, en mots plus anthropologiques : on ne divise pas sans ouvrir le champ possible d'une domination des uns ou des autres sur les uns ou les autres.

Bien que négative, l'idée même de mixité relève donc d'une simple évidence : elle s'oppose à exclusion, à ségrégation, à discrimination voire à apartheid social. Ce constat (le sens du mot mixité n'apparaît qu'à travers la complémentarité négative de toute une série d'autres mots) devrait pourtant attirer l'attention : il s'agit moins d'une notion rigoureuse que d'un réseau sémantique flou tenant lieu sans le dire de théorie, de grille de lecture immédiatement donnée. Il s'agit d'une théorie pratique où le terme de mixité indique moins un problème que sa solution : le mixage des populations suspendra la discrimination, ce

qui suspendra l'exclusion, ce qui rétablira des conditions de vie égalisées, etc., mode de pensée plus proche d'une logique mythique que d'une logique scientifique.

Existe-t-il des sociétés de mixité ?

On posera donc une question préjudicielle : existe-t-il dans l'éventail large des sociétés que nous connaissons des exemples où le principe d'organisation soit la mixité de tous les groupes qui la composent ? Anthropologues et historiens nous donnent une réponse ferme : aucune société n'assure son unité, c'est-à-dire son existence comme entité repérable, sans certaines divisions internes. On objectera immédiatement que les sociétés modernes démocratiques se fondent précisément sur le refus de ces modes d'organisation traditionnels et que les classes dont les frontières sont ouvertes s'opposent point par point aux ordres et castes fermés des royaumes et empires anciens ; que les formes discriminatoires contemporaines (notamment ethniques) constituent une régression et une sorte de dégénérescence de la classe en quasi-caste.

L'examen des pratiques de l'espace public dans nos sociétés montre pourtant que cet espace ouvert et théoriquement indifférencié est traversé d'une multitude de petites frontières qui interdisent de le penser sous les espèces d'une mixité totale : chacun ne peut en réalité résider ou circuler n'importe où, et y rencontrer n'importe qui. Le croire (et surtout le penser sous la modalité du présumé inconscient) conduit inévitablement à la confusion (théorique) et à l'impasse (politique) : les sociétés, toutes les sociétés, se caractérisent par un agencement de territoires, du plus petit (l'infime par exemple de la case où la jeune fille nouvellement nubile doit se tenir, comme les boîtes à secrets enfantines inaccessibles aux parents) au plus grand (le territoire de chasse d'où sont proscrites les femmes, comme la zone aérienne interdite aux avions étrangers), et ce jusqu'à la limite de la discrimination extrême désignant un groupe ou un individu comme définitivement exclu du groupe social. Cette manœuvre ultime, pour laquelle il faudrait réserver strictement le mot d'exclusion, car il s'agit d'une séparation sans retour, se réalise soit par la mise à mort physique, soit par l'exécution morale du bannissement (la peine d'interdiction de séjour en constitue une modulation : c'est un exil partiel).

Et puisque la discrimination ethnique implique fortement la question du territoire, il faudrait commencer par examiner en détail comment

dans l'espace libre de la vie urbaine où la circulation de tous dans l'espace public est une liberté fondamentale (celle d'aller et de venir), cette liberté, quand bien même elle est respectée, trouve néanmoins ses limites dans les règles en vigueur d'un ordre interactionnel qui commande de respecter le halo invisible déterminant pour chaque passant la zone de protection intime dont le franchissement signifierait intrusion et agression. Il suffit pour s'en pénétrer de reprendre les analyses classiques d'Edward Hall, ou d'examiner avec attention les rituels qui structurent les déplacements dans l'espace physique, en particulier ceux d'évitement.

Mieux vaut pour le comprendre d'abord orienter son attention vers un fait universel, mais qui est bien plus qu'un simple fait, un véritable principe : aucun groupe social ne s'organise sans tracer des lignes de séparation interne.

C'est vrai même des sociétés les plus archaïques, les moins différenciées, les plus homogènes, surtout les plus homogènes, et ce pour deux raisons. Parce que d'abord leur homogénéité n'est que d'apparence. Mauss déjà avait porté des coups sévères à la conception romantique (et durkheimienne) du communisme primitif, et montré que ce communisme-là recelait de multiples lignes de différenciation ; deuxièmement, parce que, peut-être mieux que ses contemporains anthropologues, le même Mauss montrait comment ces différenciations étaient (dans ces sociétés primitives) exploitées pour élaborer un système social cohérent, à la fois équilibrant ou neutralisant les pouvoirs et doté de légitimité. L'image qu'il emploie à plusieurs reprises pour approcher ce modèle où les différences (et les séparations de diverses espèces qui les définissent) sont productrices d'unité est celle du tissage ou de l'imbrication des doigts dans deux poings accolés. Cette harmonie résulte de la capacité à unir sans confondre ou à diviser sans séparer, d'abord en multipliant les genres de division, ensuite en réglant les rapports entre chacun des segments ainsi distingués. Il est difficile d'imaginer que l'appel final de Mauss à s'inspirer, pour résoudre les problèmes d'intégration de nos sociétés modernes, d'un modèle fondé sur la pluralisation des cloisonnements et la circulation des individus à travers ces segments (groupes familiaux, classes d'âge, classes sexuelles, confréries spécialisées, etc.) ait été lancé à la légère. Il nous enseigne au moins qu'il n'existe de mélanges possibles qu'entre unités d'abord distinctes (et donc distinguées, séparées) ; que ces distinctions sont polymorphes (elles peuvent aller jusqu'à la ségrégation au moins temporaire : ainsi des lieux secrets destinés à l'initiation des jeunes), mais toujours rela-

tives. Certes le célibataire sera interdit de telle région physique et morale du clan, mais il deviendra plus tard homme marié, alors libéré de cet interdit pour en être soumis à d'autres. De la même façon, les cycles ou variations saisonnières introduisent pour chaque membre du groupe des alternances qui sont autant de recompositions des règles de mélange et de non-mélange. Car ce sont les appartenances et assignations, c'est-à-dire les frontières, qui permettent la cohésion sociale, mais par des voies sophistiquées.

Ce n'est donc pas l'absence de mixité qui en soi conduit à des discriminations ethniques, pas plus d'ailleurs que la mixité sociale ne résoudrait la question. Faut-il rappeler la politique du *bussing* aux États-Unis des Sixties, sous l'influence du rapport Coleman, sociologue des inégalités scolaires, qui soulignait déjà les liens complexes entre la ségrégation résidentielle (à base largement ethnique) et ces inégalités ? Nous devons considérer cette décision politique égalitariste et très volontariste comme une véritable expérience sociologique, comme une épreuve épistémologique aussi. Or l'expérience échoua doublement, d'abord parce que le mélange des publics artificiellement organisé (on conduisait en bus des élèves noirs dans des collèges jusque-là à majorité blanche) ne suffisait pas à assurer une progression significative des Afro-Américains, ensuite parce que, dans un grand nombre de cas, le mélange fut annulé par la fuite des classes moyennes blanches dans d'autres quartiers, ou l'envoi de leurs enfants dans d'autres écoles. Alain Léger et Maryse Tripiet constataient des processus tout à fait comparables en France dans l'espace scolaire des années quatre-vingt.

Les sens de l'entre-soi

Les pratiques de l'entre-soi paraissent directement opposées à celle de la mixité sociale. Il vaut pourtant la peine de les interroger pour savoir ce que mixité pourrait vouloir dire. Rien n'est à ce titre plus déconcertant que de s'instruire sur la genèse d'un dispositif historique appelé à signifier une des formes les plus violentes de discrimination, au point d'être devenu un nom commun désignant toute forme de ségrégation sociale inscrite dans l'espace : le ghetto. Ce que nous apprennent Louis Wirth et Everett Stonequist, chacun à leur manière, attire l'attention sur la valeur protectrice des formes d'organisation qui permettent à des étrangers de s'insérer dans une société d'accueil sans perdre les repères qui donnent cohérence à leur monde.

Ainsi, avant d'être retourné en mode persécutoire d'enfermement, le ghetto juif fut-il d'abord une création destinée non à organiser une réclusion, mais à établir un compromis entre deux mondes, condition à la fois du passage de l'un à l'autre et d'une pratique de soustraction, de quant-à-soi défensif. Les hybrides culturels étudiés par Stonequist mettent en œuvre des dispositifs similaires, dont la forme se ramène toujours à l'instauration d'une double scène. Si le moi de l'étranger est divisé, ce qui définit sa marginalité, c'est à travers cette division qu'opère l'intégration dans le temps et au fil des générations. Si bien que le maintien d'un lieu où peut se jouer la culture d'origine fournit un point d'appui destiné à éviter de confondre intégration et assimilation, même s'il peut aussi provoquer la désignation négative et dresser une frontière d'exclusion.

Une histoire sociale des formes d'habitat montrerait aussi bien que la même oscillation marque le façonnement des quartiers populaires, lieux la plupart du temps plus contraints que choisis. C'est pourtant de cette contrainte que s'emparent leurs habitants pour en faire un espace de vie moins soumis à la pression des normes dominantes, arrière où l'on se refait avant de remonter au front, lieu de résistance à l'emprise des pouvoirs. Précisément, parce qu'apparemment sans rapport avec la question sociale, le rapprochement avec ce qui est parfois appelé ghetto gay est utile. Sans se séparer du monde commun, c'est pour pouvoir au contraire y vivre dans des conditions qui ne soient plus dictées par une norme discriminatoire que les homosexuels ont inventé leurs lieux. Le mécanisme est du même ordre et ses propriétés remarquables identiques.

Ce sont premièrement des dispositifs tactiques, non pas un état, mais un moment dans un processus de lutte contre la domination. Ces dispositifs sont à ce titre variables, parce que les conditions de la lutte ne cessent elles-même de varier : la banlieue d'aujourd'hui n'est pas le quartier ouvrier du capitalisme industriel des XIX^e et XX^e siècles.

La conquête d'un espace d'autonomie, d'un relâchement des normes d'existence dominantes constitue toujours l'objet de la lutte, sorte de zone franche où peuvent s'élaborer pratiquement des modes de conduite distincts.

Mais la difficulté à analyser ces pratiques, entre aménagement d'un réel imposé et invention de nouveaux modèles, tient à son ambivalence fondamentale. Nuls mieux que Grignon et Passeron ne l'ont montré dans un texte qui demeure le principal outil d'appréhension des cultures populaires, à la fois subculture et contre-culture, inextricablement cul-

ture d'acceptation et de dénégation. Ils soulignent en particulier ce trait essentiel : une culture populaire est aussi capable de productivité symbolique lorsqu'elle oublie la domination des autres, à tout le moins lorsqu'elle parvient à organiser en cohérence symbolique dont le principe lui est propre les expériences de sa condition. En d'autres termes : aussi marqué qu'il soit par l'ambivalence, le symbolisme social élaboré par des dominés n'est pas seulement réactif, il révèle aussi un dynamisme propre supposant un certain oubli de la domination.

De la distinction à la discrimination

La question de la mixité peut alors être posée autrement, car ce n'est plus la question de la mixité, mais celle des logiques de différenciation.

La logique de différenciation symbolique est dualiste et fonctionne au tout ou rien. Une différence parfois insignifiante (l'exemple bourdieusien des concours où une différence tout à fait infime de points peut séparer le dernier reçu du premier collé en étant paradigmatique) peut servir à constituer des frontières qui, en séparant deux groupes, tendent à les constituer en groupes de nature sociale distincte et hiérarchisée, le racisme n'étant jamais que la forme limite d'une telle distinction, et consistant à transformer la nature sociale en nature tout court, à constituer le symbolique en réel. Mais cette opposition est elle-même trompeuse, le symbolique n'étant pas moins réel que le réel lui-même dans la mesure où toute réalité humaine n'est que symbolisée. L'opération de naturalisation du symbolique consiste à arrêter le processus de symbolisation, à marquer une borne, un arrêt, à stopper le mouvement qui implique une multiplication des signes, leur circulation indéfinie. Les sociétés archaïques avaient résolu ce problème (l'économie du don, le potlach en est exemplaire) en repoussant la limite de l'exclusion au-delà : seul l'étranger était tout autre parce que non-humain, ce qui légitimait la guerre et la cruauté à son égard. Nous n'avons plus cette facilité, bien que sa nostalgie ne soit parfois que trop visible dans les discours extrêmes.

Pour ce qui est de nos sociétés, la production de la différence excluante peut se décrire dans le vocabulaire de l'identité. Quand donc et comment une séparation se transforme-t-elle en division négative, c'est-à-dire en discrimination ? La réponse est double, bien qu'il s'agisse du même processus.

La discrimination va toujours de pair avec la fabrication d'une unité homogène, d'une identité totale. Lorsqu'un marqueur devient hégémonique et sert à totaliser une identité, à gommer sa pluralité complexe et ouverte, à en faire une essence, constituant ainsi l'objet de cette congélation en monolithe, en totalité close, interdite et de variation et de pluralisme, le processus de distinction stigmatisant est en marche. Cette interdiction touche et le groupe (les Arabes, les juifs, les Noirs...), et chacun de ses membres, traité non comme un individu, mais comme une incarnation de son groupe. Que peuvent par exemple ressentir des Français (d'origine maghrébine) lorsqu'ils expérimentent quotidiennement au travers de comportements discriminatoires, s'agissant d'accès au logement, à l'emploi, au divertissement, ou de vocabulaire médiatique, qu'ils ne sont pas tenus pour français, mais pour musulmans et immigrés ?

Howard Becker avait bien vu ce mécanisme à l'œuvre dans la fabrication du déviant, soulignant non seulement l'importance du geste de désignation, mais montrant que ce geste implique la saisie des qualités multiples dont tout individu ou groupe est composé, à travers une et une seule de ces qualités, le statut ethnique par exemple.

De même, dans un article consacré à la paysannerie, Bourdieu a pointé l'autre et second aspect de ce même processus : constituée en classe objet, la paysannerie perd toute emprise sur sa propre définition et se trouve contrainte de se percevoir à travers les catégories de perception de ses adversaires, de se voir à travers les yeux de ceux qui lui dénie toute qualité pour l'enfermer dans une catégorie infamante.

Dire qu'il s'agit d'un mouvement d'abaissement symbolique, d'infériorisation ou de dévalorisation, ne suffit pas. De tels phénomènes sont les effets parmi d'autres d'une cause bien plus puissante et féconde : la désidentification ou haine de soi, l'incapacité à aimer être ce qu'on est, à en être fier ou à en avoir l'orgueil. Toute politique discriminatoire est une opération de pouvoir qui vise fondamentalement à susciter dans un groupe, généralement ethnicisé, un sentiment de culpabilité très particulier : se sentir coupable d'exister. Il n'existe pas de domination plus forte sur autrui que celle conduisant au déni de soi.

Si bien que le principe de l'Irlandais Berkeley logeant l'essence même de l'être dans le seul ordre de la perception (*esse est percipi*), à défaut de valoir sur la scène métaphysique, vaut sûrement sur la scène sociale : on est ce qu'on se montre, mais ce faisant on risque de s'exposer. Ce qui distingue la monstration légitime de la monstration des dominés, c'est que la seconde tourne inévitablement à la (dé)monstra-

tion, et transforme ses acteurs en sujets étiquetés, épinglés (« Voilà la caillera qui débarque »...). Le privilège de tous les privilèges tient dans la capacité à se montrer tel que l'on est sans être pour autant exposé au risque de la stigmatisation, ce qu'avait bien vu Bourdieu en démontant les mécanismes qui donnent au dominant l'insigne privilège de n'avoir rien d'autre à être que ce qu'il est. Cette coïncidence de l'être et de l'apparaître est au principe même de l'élégance naturelle (comme on dit si bien : la classe) de ceux que la naissance pourvoit d'une *certitudo sui* – assurance de soi, sentiment d'incarner l'excellence qui s'apparente à une sorte de fierté spontanée d'être tel que l'on est.

La question est donc de savoir ce qui est pertinent dans la perception sociale. On ne dira par exemple pas que sous l'Ancien Régime, à une phase première de mixité des sexes succède socialement et surtout suivant un vecteur scolaire une phase de mise à part, d'apartheid. Ce serait supposer que la mixité mélange des entités d'abord distinguées et séparées. Bien sûr, les petits enfants sont dès leur naissance identifiés sexuellement. mais cette appartenance à deux classes sexuelles, fille et garçon, ne devient vraiment pertinente qu'à dater du moment où ils sont vraiment différenciés, si bien que le masculin et le féminin n'existent réellement qu'à travers leur assignation à des lieux de scolarisation distincts. Jusqu'aux années cinquante, vestige en somme d'un ancien régime de gestion et de construction des genres, l'école maternelle était mixte et le passage à des écoles primaires séparées marquait l'entrée dans un régime statutaire sexué, à la fois par la division sexuelle du travail (l'enfant, à la campagne et à la maison, petit adulte fille aide aux travaux de femme, et garçon aux travaux d'homme), la scolarisation obligatoire séparée renforçant cette séparation logique et sociale. Ce mouvement est inverse de celui qui s'est imposé dans la mixité scolaire généralisée : nous individualisons très tôt nos enfants, y compris sexuellement ; précisément parce que nous traitons nos petits comme des personnes, et cela au sens strict *ab ovo*, puisque l'échographie pré-natale permet de parler du bébé à venir comme ou garçon ou fille, la particularité sexuelle étant prise en compte et en charge à titre de singularité précieuse dès le début. C'est seulement ensuite, et d'abord par la scolarisation, que cette différence doit être effacée ou reléguée (quand bien même la socialisation scolaire mixte demeure très imparfaite et perpétue des traitements inégaux), de sorte que tout retour en arrière sur cet arrangement apparaît immédiatement comme une régression – ce qu'il serait en effet, mais à raison et à raison seulement du dispositif historique dans lequel nous sommes. La non-mixité antérieure renvoie à

une tout autre signification et ne lui est pas comparable : la différence des sexes ne signifie pas l'existence de deux entités qu'on séparerait ou mélangerait suivant moments et civilisations : c'est un signifiant plus ou moins pertinent, une différence plus ou moins significative. Seule la grille de lecture de nos valeurs démocratiques égalitaristes nous autorise à interpréter les diversités historique et civilisationnelle en les faisant passer sous la toise d'une mesure unique.

Distinguer, faire la différence, ne s'inscrit donc sur le registre de la discrimination qu'à travers deux opérations conjointes : la réduction d'un groupe à un de ses caractères promu au titre de signifiant majeur (on lui fabrique une identité totale) et la dépossession des capacités à se définir soi-même. Ce mouvement culmine dans l'adhésion à une définition de soi comme être coupable de son être.

L'état d'hostilité

La guerre, et l'adhésion à la guerre, suppose cet enchaînement particulier et particulièrement pervers où, chacun s'identifiant totalement à ce qu'il est, et identifiant l'autre tout aussi totalement (comme celui qui n'a plus rien de commun avec soi), il n'y a d'autre issue que l'annulation réciproque, l'autre étant devenu l'étranger absolu à soi-même. Mais les petites guerres civiles quotidiennes, et précisément celles dont il est question dans les pratiques de discrimination ethnique, s'alimentent au même principe et au même feu.

Alors, comme contaminé par le stigmat qui s'attache à toutes les sortes de réprouvés, le territoire que ces réprouvés habitent devient à son tour marqueur d'infamie. La liaison à tel lieu précis (dont certains, comme la prison, l'hôpital psychiatrique, un *township*, un bidonville ou une cité, voire le minuscule îlot de pauvreté d'une cité d'urgence fonctionnent en espaces d'assignation dont on ne peut sortir) se transforme en vecteur de réputation, ce qui pousse certains résidents à cacher leur adresse, ou les prisonniers et internés à dissimuler leur condition.

Ces territoires (qu'il est juste comme François Dubet de nommer par métaphore quartiers d'exil) présentent pourtant une propriété à la fois remarquable et redoutable : ils collent à la peau de celui qui en sort, comme si la symbolique négative d'un lieu s'incorporait à jamais à son résident et qu'il la transportait avec lui. C'est ainsi que les appellations d'origine peuvent poursuivre un individu sa vie durant : un ancien détenu reste quelqu'un qui a connu la prison, comme il n'est pas bon

d'être issu des Minguettes ou des Francs-Moisins. Si, de surcroît, et comme c'est le cas aujourd'hui, le label ethnique se superpose avec tel territoire, s'amorce un processus dont la réalisation maximale conduit aux formes ghettos ou aux régimes d'apartheid. Le rôle de l'école est décisif dans un tel processus. Espace public par excellence, temps et lieu de socialisation concrète où chaque élève va apprendre qui il est, son ethnicisation conforte les porteurs d'identité négative dans le sentiment de leur étrangéité.

Les conséquences d'une telle situation sont multiples mais découlent toutes d'un enchaînement de type circulaire (d'une spirale).

Si le territoire devient le signe même de la stigmatisation, alors le hors-territoire tendra à être vécu et pratiqué comme un territoire hostile dont les lois ne s'appliquent plus à celui qui s'y aventure, et les représentants de ce hors-territoire seront considérés comme des ennemis. Lorsqu'insultes, harcèlements ou agressions se multiplient contre les patrouilles de police, mais aussi les chauffeurs de bus ou les pompiers, on doit non seulement constater (ou s'indigner) qu'en ces lieux l'État de droit n'est plus respecté, mais comprendre comment s'engendre cette sorte d'extraterritorialité.

La conséquence la plus fatale est celle aussi qui est la plus invisible. Elle touche moins aux conduites concrètes qu'à la matrice où elles prennent forme et à un déplacement structural du foyer de légitimité. Quel déplacement ? On se souviendra que sur les territoires les moins bien intégrés ou les plus rabaissés peuvent s'élaborer des mythes de valorisation qui passent à la fois par la critique d'autres territoires voisins (tactique où l'on s'essaye à refiler le stigmate), par l'exaltation des qualités propres (la solidarité entre petits d'une petite communauté), mais surtout et en troisième lieu par une adresse de ces signaux à l'Autre, à une source de reconnaissance et d'habilitation surplombant différences et divisions. Bref, on en appelle à l'Autrui généralisé, on compte sur lui, on nourrit une attente. Cette instance de réassurance peut passer aussi bien par la réussite scolaire et l'inscription dans un travail stable que par la connivence avec le facteur, une certaine familiarité avec des travailleurs socioculturels de proximité, les rapports avec l'appareil d'assistance sociale... ou les propos tenus à l'enquêteur sociologue. Cette structure d'altérité est décisive puisqu'elle reconnaît l'insuffisance radicale du proche, du semblable, des Autrui significatifs, de tous ceux qui partagent mon territoire (et de plus ma couleur de peau ou ma religion) à définir une place et à légitimer mon existence. Elle ins-

crit dans la même société et son conflit fondamental et le mouvement même de ce conflit.

La tournure prise par les discriminations ethniques contemporaines sont inquiétantes parce qu'elles cumulent deux télescopes :

– intrication, sur des territoires ségrégués, peu ou non mixtes, d'une division sociale et culturelle touchant des Français issus d'anciennes colonies (Maghreb et Afrique noire), le culturel étant désormais largement ethnicisé ;

– réactivement à cette désignation négative, intrication de cette strate socio-ethnique à une retraduction religieuse (un islam radicalisé) et politique, conduisant par exemple, par le détour du conflit israélo-arabe, à la constitution potentielle des Français d'ascendance juive en ennemi-étranger.

Cette situation est loin d'être méconnue. Mais sa singularité l'est peut-être. Elle signe en effet une tendance à la désidentification du citoyen, à l'effacement de cette figure par déplacement, extranéation de l'Autrui généralisé. La garantie ultime à une existence autorisée fuit vers l'extérieur, promesse de salut qui justifie aussi bien le terrorisme (guerre légitime contre les infidèles) que l'organisation d'une économie parallèle et souterraine.

Howard Becker remarquait dans la fabrication de la déviance un double mouvement. Les déviants sont tels à raison de leur désignation comme étrangers à la norme commune (*outsiders*). Mais ils ne le deviennent vraiment qu'au moment où, se regroupant en association différentielle, en groupe séparé s'appuyant sur ses seuls Autrui significatifs, ils considèrent à leur tour la société dans laquelle ils vivent comme étrangère à eux. Mais cette extranéité, cette représentation des autres comme étrangers, recouvre plusieurs structures d'altérité. Il faudrait sans doute distinguer :

– les déviants qui cherchent à faire évoluer les normes collectives de sorte qu'ils y trouvent leur place et soient réintégrés – les lutteurs, en somme ;

– ceux qui considèrent la place déviante comme la leur et la magnifient (univers que romans noirs et polars ne cessent d'explorer, ces déviants-là étant paradoxalement bien intégrés comme l'indiquent les liaisons parfois dangereuses, toujours ambivalentes, entre truands et flics). Ceux-là ont besoin du tissu social pour en incarner la doublure, ce sont nos doubles. Quand bien même la forme en serait paradoxale, le jeu entre ces doubles et l'appareil d'État assure la permanence d'un Autrui généralisé, comme le manifestent les connexions troubles entre

certains politiciens et des organisations mafieuses. Parfaitement conservateurs, à la fois ils défient l'ordre social, et le reconnaissent ;

– ceux enfin qui sont engagés dans ce que Berger et Luckman nommeraient un processus d'alternation, une conversion, une refonte complète de l'économie identitaire autour des seuls semblables, des seuls frères, sans plus de généralisation possible de la catégorie d'Autrui, sinon sous la figure de l'étranger-ennemi. Pourquoi la police regrette-t-elle ouvertement que de nouvelles délinquances ne constituent pas, comme le banditisme traditionnel fait de bandits d'honneur, un milieu doté de règles stables et explicites jouant à sa manière le jeu, sinon pour avoir intuitivement saisi à travers ces changements le déplacement de la clé de voûte du social vers un ailleurs plus ou moins messianique ?

Certes, une telle typologie ne représente pas le réel et peut au mieux servir de guide pour l'explorer, les passages, glissements et recouvrements entre ces catégories étant multiples. Il reste qu'elle focalise l'attention sur l'équivocité des processus d'entre-soi et de mixité. Ces situations, encore une fois, ne sont pas des états mais des processus dont seule une analyse circonstanciée peut indiquer le sens, toujours relatif.

Conclusion

Cette première approche de la mixité sociale reste élémentaire. Elle rend pour autant possible de sérier un certain nombre de questions dont toutes transforment ce qui était posé comme solution en autant de problèmes : elle problématise.

C'est en effet la première conclusion à tirer du détour que l'on a proposé. Invoquer la mixité sociale à la fois comme un moyen de prévenir des structurations discriminatoires et un moyen de les réparer là où elles sont déjà installées relève avant tout du refus d'un certain type d'inégalités et d'un idéal régulateur. La mixité sociale est un bien : en elle s'énonce un principe, et se signifie une valeur. Mais elle ne permet pas de définir une politique. Plus que ce qu'il faut faire concrètement, l'horizon mixte pointe négativement ce dont on ne veut pas (la juxtaposition de micro-communautés à la fois inégales et en conflit), tout en indiquant en positif une orientation.

On dira donc, deuxièmement, que la nature même du mixage renvoie moins à un schéma donné qu'il s'agirait d'appliquer (par exemple en matière d'urbanisme) qu'à un processus continu instable, où les signifi-

cations d'un même territoire sont susceptibles de s'inverser : le sens d'un quartier d'habitat peut sous certaines transformations historiques locales ou globales basculer de l'entre-soi positif à l'îlot de relégation infamant et inversement. Si l'on veut marquer cet infléchissement de perspective, on préférera substituer au vocabulaire directement politique et technique de la mixité celui, sociologique et anthropologique, des mélanges. L'art politique dans les sociétés de démocratie est un art des mélanges, plus une casuistique et une jurisprudence qu'une ingénierie sociale.

Il s'agira en effet moins d'appliquer mécaniquement et uniformément une loi (encore qu'à tels moments une loi imposant un quota de logements sociaux puisse être tout à fait nécessaire), que d'examiner les effets concrets de tel ou tel mélange : enquêtes à l'appui, qu'en résulte-t-il ? Ou encore : quelle est la tendance ? Un quartier composé de classes populaires anciennes et de classes moyennes nouvelles (à la fois chronologiquement et générationnellement) peut, suivant les lieux et les proportions, générer un effacement de modes de vie, de sociabilité, de normes de comportement dans l'espace public, qui représentaient autant d'acquis cumulés au fil du temps dans un espace de relative autonomie symbolique, que son renouvellement et sa transformation. En bref : les dynamiques sociales de mixité sont toujours grosses de prises de pouvoir symboliques, et peuvent tendre aussi bien vers l'archaïsation et la ghettoïsation des plus faibles que vers l'élargissement ou l'enrichissement de leur espace d'appropriation. La question reste pour autant entière : dans une société divisée en classes, quelle est l'alchimie du meilleur mélange ? Y a-t-il une réponse générale ou bien ne doit-on pas plutôt examiner avec soin chaque situation locale en fonction de l'histoire d'un lieu, de sa démographie, de ses populations ?

La mixité au sens le plus général relèverait alors d'un esprit des lois, d'une orientation normative globale ne délivrant pas de solution, mais servant de guide à l'élaboration locale des meilleurs mélanges, ouvrant le champ à un mode de gestion, notamment municipal, attentif aux processus émergents et capable de réagir avec intelligence et pragmatisme aux situations nouvelles – avant qu'elles ne s'enkystent. Ce travail pour autant ne saurait être mené à bien si en même temps n'avancait une réélaboration de ce que peut être aujourd'hui l'Autrui généralisé de forme républicaine. C'est tout le sens des débats qui se nouent autour des différences et de leur distinction sans discrimination. Les oppositions simple entre Amérique et République, communautarisme et laïcité, sont désormais des instruments trop pauvres pour penser les

contradictions et les nouveautés du présent. Entre l'universalisme abstrait hérité des Lumières et le conflictualisme abstrait (ce qui nous reste du marxisme et non pas de Marx), nous avons besoin d'une nouvelle pensée de la différence.

Jean-Manuel DE QUEIROZ