

Diane Lamoureux

Professeure au département de sciences politiques
de l'Université Laval (Québec)

Les politiques identitaires: apports et limites

Les politiques de l'identité et les luttes pour la reconnaissance et l'élimination des discriminations à l'encontre de certains groupes sociaux ont dominé les luttes sociales des années 1990. On a ainsi regroupé dans la catégorie « politiques identitaires » des mouvements aussi divers que les mouvements nationalistes, les mouvements de femmes, les mouvements autochtones, les mouvements gays, les mouvements pour le droit des handicapé(e)s, etc.

Il importe, dans un premier temps, de s'interroger sur la caractérisation de « politique identitaire » appliquée à ces mouvements. Cela me permettra, dans un deuxième temps, de mettre en lumière les modulations de la notion d'identité dans de tels mouvements. Enfin, j'aborderai à la fois l'apport mais également les limites qui sont inhérentes aux politiques identitaires.

Les politiques identitaires : généalogie d'un construit

La notion de politique identitaire est d'abord apparue dans les réflexions théoriques sur les « nouveaux mouvements sociaux » au cours des années 1980. Sur fond de crise du marxisme et surtout de crise du sujet révolutionnaire dans les pays capitalistes avancés, la notion de nouveaux mouvements sociaux a été utilisée pour tenter de comprendre la signification d'enjeux et de combats sociaux qui ne pouvaient se comprendre à travers le prisme de l'affrontement entre le capital et le travail : les mouvements féministes, les mouvements gays, les mouvements pour les droits civiques des Noirs aux USA ou en Afrique du Sud, les mouvements écologistes, les luttes urbaines ou encore les diverses « utopies du quotidien », qu'on appelait à l'époque le « mouvement alternatif ». Ce qui faisait, aux yeux de plusieurs, la nouveauté de tels mouvements, ce ne sont pas tant les enjeux soulevés que la forme qu'ils prenaient et la façon dont ils concevaient leur inscription dans l'univers politique. Au lieu d'organisations centralisées et hiérarchiques, fonctionnant selon le principe de la délégation et de l'autorité, ces mouvements prenaient la forme de collectifs coordonnant leurs efforts, mais dont la forme mouvement était largement imaginée¹. Certes, il y avait parfois des initiatives communes, des débats ou des

manifs qui permettaient au « mouvement » de se retrouver et de se compter, mais l'essentiel de son activité se déroulait dans des petits groupes d'affinités, fonctionnant de façon non-hiérarchique et usuellement par consensus, spécialisés dans leurs interventions ou leurs revendications. Il pouvait même exister des liens stables entre ces collectifs, mais c'est le collectif qui restait à la base de ces mouvements et non les coordinations.

En deuxième lieu, ces mouvements ne se concevaient pas comme des mouvements généraux mais comme des mouvements partiels. La plupart des écologistes ne pensaient pas que les luttes sur la protection de l'environnement épuisaient le registre de la revendication sociale, de même que la plupart des féministes étaient loin de penser que la disparition du sexisme signifierait nécessairement la disparition de toute inégalité sociale. Cette auto-compréhension des luttes comme luttes partielles impliquait la mise à l'écart de la parousie révolutionnaire au profit d'un réformisme radical qui n'écarterait pas une volonté de comprendre la nature systémique des discriminations que vivaient leurs membres. Ainsi, chez les féministes, il était de mise de considérer le patriarcat comme un système imprégnant la totalité des rapports sociaux sans qu'il s'ensuive que la révolution féministe soit la dernière révolution sociale², celle qui mette fin à l'ensemble des inégalités sociales.

Enfin, ces mouvements se préoccupaient de l'articulation des moyens et des fins qui contredisait tout à fait la notion machiavélique de la fin qui justifie les moyens ou celle de la révolution qui, comme une omelette, ne pouvait se faire sans casser les œufs ou ne constituait pas un dîner de gala. Pour les « nouveaux mouvements sociaux », les moyens utilisés comptaient autant que les fins poursuivies : c'est en fonction de cette attention aux moyens autant qu'aux fins que l'on a opposé les anciens mouvements sociaux, stratégiques et orientés sur la distribution des ressources, aux nouveaux mouvements sociaux, dont le travail consistait à « produire » des identités sociales et politiques³. De même, cette attention aux moyens et aux fins produisait un autre rapport entre théorie et pratique, que l'on retrouve à l'œuvre, entre autres, dans les groupes de conscience du mouvement féministe : la théorie n'était pas préalable à la pratique mais se forgeait dans la mise en commun de la réflexion des acteurs et en fonction des pratiques effectives ; l'étendue et la profondeur de l'oppression se comprenaient à partir de la lutte contre l'oppression.

Si, dans les années 1980, les analyses des mouvements sociaux parlaient de politique identitaire dans un langage de luttes sociales présentant certaines proximités avec le marxisme, dans les années 1990, c'est le langage de la « reconnaissance » qui prévaudra. Certes, les deux terminologies partagent un arrièreplan hégélien, mais le langage politique de la reconnaissance s'élabore dans un contexte de prévalence du libéralisme sur la scène intellectuelle et

d'exacerbation de l'individualisme sur le plan social, l'un nourrissant l'autre. Que l'on perçoive la reconnaissance sur le mode du sujet inséré dans un groupe, à la Taylor⁴, ou sur celui de la structuration de base de l'individu, à la Kymlicka⁵, ou encore de la lutte contre le mépris générateur d'inégalités sociales, comme chez Honneth⁶, il n'en reste pas moins que l'on s'intéresse essentiellement aux effets sur l'individu de l'appartenance à un groupe méprisé ou stigmatisé et que, comme le souligne Fraser, les politiques identitaires tendent à prendre la place des luttes pour une plus grande justice sociale⁷ à une époque où la montée de la droite conservatrice contribuait à exacerber les inégalités de classes.

Les politiques de la reconnaissance se sont donc déroulées autant sur le plan des institutions, que sur celui de la société civile. À l'exception des femmes, groupe majoritaire quoique politiquement et socialement minorisé, il s'agissait de groupes minoritaires dont les armes privilégiées ont été soit l'inscription législative, soit l'utilisation des tribunaux sur la base des chartes concernant les droits humains. Ainsi, les peuples Aborigènes d'Australie, de Nouvelle-Zélande ou encore du Canada ont fait reconnaître par les tribunaux leurs droits ancestraux et, par conséquent, leurs revendications culturelles et territoriales actuelles. De même les mouvements gays, au Canada, ont saisi la Cour suprême de leur demande de reconnaissance des conjoints de même sexe sur la base de la clause concernant l'égalité dans la Charte des droits et libertés. Dans certains cas, comme en ce qui concerne le Pacs en France, cela a pris la forme de lois reconnaissant les droits d'une minorité.

L'importance de la stratégie judiciaire, au détriment du travail de persuasion politique, si elle pouvait se comprendre du fait du statut minoritaire des groupes concernés, n'a pas été sans poser de problèmes. D'abord, elle a produit un mouvement de ressac politique et a nourri un fort ressentiment face à ces « privilégiés », ce qui a constitué un terrain fertile au développement de l'extrême droite. Ensuite, le travail de persuasion politique en dehors du groupe concerné et l'établissement d'alliances avec d'autres composantes sociales qui auraient pu partager leurs revendications même si elles ne partageaient pas leurs conditions d'existence s'étant rarement effectué, ces groupes se sont transformés en porteurs d'intérêts, revendiquant des droits « spécifiques » et souvent affectés d'un certain « autisme » politique. Enfin, cela a contribué à faire décliner la préoccupation pour le « bien commun » et l'intérêt pour les « projets de société », la défense de la spécificité se coulant assez bien dans la logique de l'individualisme libéral.

De quelle identité s'agit-il ?

Parler de politique identitaire implique également de savoir à quelle « identité » il est fait référence dans ces politiques de l'identité. Pour tenter de com-

prendre ce dont il s'agit, je m'appuierai sur l'expérience féministe, quoique le fait que les femmes constituent un groupe majoritaire et non minoritaire risque de fausser un peu la perception.

Cependant, il faut bien admettre que dans une société sexiste, et les nôtres le demeurent, malgré les transformations importantes – mais fort inégalement réparties à l'échelle planétaire – qu'a connues la vie des femmes au cours des quarante dernières années, être une femme constitue encore un handicap. La référence sociale est encore largement masculine et la situation des femmes peut s'appréhender sur le mode de l'altérité pure, sur celle de la valence différentielle des sexes, en termes de domination masculine, ou encore se lire sous la forme de rapport de sexage. Peu importe la façon d'aborder le sujet, la situation des femmes en est une d'oppression et d'exploitation.

Les féministes ne peuvent donc se réclamer de la féminité telle qu'elle est constituée dans une société sexiste et hétérosexiste. En même temps, le mouvement féministe peut difficilement faire abstraction des réalités sociales des femmes, puisque c'est ce qui nourrit potentiellement leur révolte. Le rapport au féminin est donc présent dans le féminisme, simultanément comme repoussoir et comme support : l'identité « femme » est refusée dans ce qu'elle a d'aliénant en même temps qu'elle sert de support à la mobilisation politique des femmes contre les situations sociales qui sont les leurs. Voilà donc un premier plan de déploiement de l'identité.

Mais l'identité qui se forge dans la lutte politique contre l'oppression et l'exploitation est l'identité féministe et non plus l'identité « femmes ». Les féministes sont des femmes qui refusent la féminité telle qu'elle est socialement construite, tout en se référant constamment aux « femmes » comme justification et comme objet de leur revendication. Le mouvement construit donc une identité militante, qui ne se laisse jamais complètement circonvenir par la posture de la combattante et qui essaie d'explorer d'autres modes d'être entre femmes à l'écart du rapport social hommes/femmes⁸. C'est à partir de cette double dimension du combat et de l'expérimentation que l'on a pu parler du mouvement féministe comme mouvement identitaire.

Enfin, l'identité intervient également sur un troisième plan, celui de l'après. En ce qui concerne les femmes, il faut bien parler de pluralisation identitaire. Ainsi, avant le féminisme contemporain, il n'était pas question des femmes, mais de « la » femme. En rejetant « la » femme au profit des femmes, le féminisme a également permis qu'adviennent des femmes qui ne sont plus des reproductions plus ou moins conformes d'une même essence qui les définirait. En même temps, les femmes que nous sommes partiellement devenues ne sont pas encore complètement indemnes du patriarcat et ne sont pas totalement celles que nous pourrions être dans une société non-sexiste. Mais ces

femmes à venir seront nécessairement plusieurs et non pas une, entraînant aussi la remise en question de la catégorisation et de l'assignation identitaire. Car il ne faudrait pas oublier que les identités qui ont souvent servi de fondement aux politiques identitaires résultent d'un processus de catégorisation sociale, relevant d'une logique de l'inégalité et de la discrimination. Être minorisé implique également la catégorisation et l'assignation à une identité non choisie (par opposition à l'identité moderne telle que définie par Giddens, par exemple), même si celle-ci peut être ultérieurement revendiquée et « resignifiée⁹ ». Ceux qui appartiennent au groupe dominant n'ont pas à être nommés, ils existent, tout simplement et font partie de l'universel, la désignation ne prenant son sens que pour le spécifique et le parcellaire. Le paradoxe était déjà mentionné dans l'introduction du *Deuxième Sexe* par Simone de Beauvoir lorsqu'elle faisait remarquer que le même terme est utilisé pour parler de l'humanité et des êtres humains de sexe masculin. La même chose vaut, dans d'autres contextes, pour les Blancs, les possédants ou les hétérosexuels qui n'ont pas à se définir par cet attribut qui va de soi. Ce sont uniquement ceux et celles qui sont soumis à la loi de la différenciation sociale, qui sont considérés comme faisant partie d'un groupe spécifique (par opposition à universel), qui doivent être nommés pour les distinguer de la normalité ou de l'universalité qu'ils et elles ne contribuent pas à définir¹⁰.

Dans ce sens, les minorisés sont encore confrontés à cette tâche par laquelle Kant définissait le projet des Lumières, à savoir, sortir de l'état de minorité¹¹. Toutefois, sortir de l'état de minorité à l'époque de Kant et en sortir de nos jours peut difficilement revêtir la même signification, même s'il en persiste un trait commun, à savoir l'usage public de la raison. Cette sortie de l'état de minorité prend la forme, pour Kant, de la pensée critique ; cependant, l'objet de la pensée critique aujourd'hui peut difficilement être le même qu'à l'époque où Kant nous enjoignait à une telle attitude d'esprit et prend plutôt la forme que suggère Foucault : « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique de la forme du franchissement possible¹² ». Bref, le programme d'une pensée critique est de déconstruire le faux universel plutôt que de s'attacher à la « défense et illustration » de la spécificité du groupe minorisé. Il s'agit là d'une opération de décentrement, préalable indispensable à toute inclusion égalitaire.

C'est ce phénomène de minorisation qui explique que plutôt que d'être des sujets politiques, les femmes, pour prendre un exemple, sont largement devenues des objets de politique. Ce qui a deux conséquences principales : premièrement, puisque les femmes ne prenaient pas part au processus de

formulation et de représentation des intérêts, leur contribution à l'élaboration des politiques les concernant a été très aléatoire ; deuxièmement, ces politiques font souvent disparaître les femmes derrière des formulations en apparence neutres.

En outre, il ne faudrait pas oublier que les identités sont rarement univoques et uniques. Comme le soulignait Françoise Collin il y a plusieurs années, « je suis une femme mais je n'est pas une femme¹³ ». Elle poursuivait en disant que cette déprise était essentielle, comme je l'ai mentionné plus haut, à l'action féministe. Il est possible de dégager d'autres niveaux de signification et principalement le suivant : être une femme n'est pas ma seule détermination sociale. Nos identités ne nous recouvrent entièrement que dans des situations de domination totale. Dans tous les autres cas, nous sommes toutes et tous des mélanges singuliers à la fois de diverses affectations identitaires et de refus d'identification. Être un sujet moderne, c'est passer à travers un processus constant de redéfinition de soi, même si plusieurs assignations identitaires sont plus limitatives que d'autres pour ce faire : un ouvrier est certes exploité par le capitalisme mais il n'est pas que cela et c'est en grande partie cet au-delà de l'exploitation qui a fait le mouvement ouvrier révolutionnaire et ce cantonnement dans la dimension « exploité » qui conforte la réforme de type syndicaliste.

Apports et limites des « politiques identitaires »

Afin de conclure cette réflexion, il me semble que l'on peut identifier deux apports centraux des politiques de l'identité. Premièrement, elles nous ont forcés à repenser l'égalité en dehors du nivellement et de la mêmété. Deuxièmement, elles ont montré la complexité des enjeux sociaux qui ne peuvent se résumer à une lutte centrale à laquelle les autres devraient s'ordonner.

Dans la tradition de la gauche occidentale, l'égalité a d'abord et avant tout été perçue dans ses dimensions socio-économiques et en termes d'élimination des différences. On peut certes déplorer le recul de l'idée égalitaire avec la montée des idéologies conservatrices ou d'extrême droite dans les sociétés occidentales contemporaines et une partie de la responsabilité d'un tel état de fait vient peut-être des « politiques identitaires ». Mais il me semble aussi important de montrer que les « politiques identitaires » nous ont permis d'avancer également dans une réflexion sur l'égalité qui dépasse la simple assimilation ou négation des différences effectives.

D'abord, sur le plan social et économique, la volonté d'égalité doit aussi prendre en compte les différences effectives qui existent entre composantes d'un même groupe. Les politiques d'action positive en emploi ou les débats sur l'équité salariale n'ont certes pas éliminé le rapport d'exploitation sur lequel repose le sala-

riat comme rapport social fondamental du capitalisme, mais ils ont montré que les appels à la solidarité ouvrière ne peuvent ignorer la différence de statut entre « nationaux » et « immigré(e)s » ou celle entre ouvriers et ouvrières. La solidarité ouvrière peut donc en être positivement affectée si l'on ne prend pas seulement en compte la classe mais aussi l'appartenance ethnoculturelle ou sexuée. Les revendications ouvrières ne pourront plus être seulement déterminées par la prise en compte de l'expérience sociale des hommes blancs, mais devront tenir compte de la diversité des expériences ouvrières. Dans une telle situation, la prise en compte des différences peut s'avérer inclusive plutôt que divisive.

Ensuite, il ne faut pas penser l'égalité uniquement en termes socio-économiques, mais également sur le plan politique. À cet égard, l'égalité politique, comme le souligne Arendt « est nécessairement une égalité entre gens inégaux qui ont besoin d'être « égalisés » à certains égards et pour des fins spécifiques¹⁴ ». Dans cette perspective, il est intéressant d'examiner l'impact de la revendication d'égalité entre les hommes et les femmes dans la représentation politique. Certes toute idée de représentation est étrangère à la conception arendtienne du politique, mais il n'en demeure pas moins qu'en voulant casser le monopole masculin sur la représentation politique, on peut certes installer au pouvoir des femmes qui ne se distinguent des hommes qui l'occupent actuellement que par leur appartenance de sexe, mais il est également possible de le penser comme un mouvement qui permettra d'inclure d'autres formes de diversité et d'empêcher que le pouvoir soit monopolisé par quelque groupe que ce soit.

Si l'on examine les « politiques identitaires » sous un autre angle, il est aussi possible de souligner que celles-ci ont déconstruit l'idée d'un enjeu central ou même d'un sujet révolutionnaire unique. La question n'est pas de hiérarchiser entre les diverses luttes sociales mais de trouver de nouveaux moyens de construire la solidarité. Ceci ne va pas de soi, dans la mesure où les mouvements identitaires – et c'est là leur principal handicap – ont été amenés à penser les diverses identités comme mutuellement exclusives et ne nécessitant pas la prise en compte de la diversité des rapports sociaux.

Penser une solidarité inclusive implique d'abord une prise en compte de la diversité du social. Elle fait également appel à la nécessité de l'intersubjectivité ou à ce que Taylor et Honneth, dans des sens différents, quoique tous deux inspirés de Hegel, ont appelé la reconnaissance. Enfin elle implique des passages, des moyens de médiations entre les diverses identités sociales, passages qui scimentent du fait de la redistribution qui est à la base de la solidarité.

Première dimension, si nous pouvons être solidaires, c'est parce que nous ne sommes pas pareils et c'est dans ce sens que la solidarité est foncièrement différente de la fraternité des penseurs du contrat social. Ceci implique également

que nous ne pouvons pas faire d'une identité commune le pré-requis du débat démocratique. À la limite, s'il n'y avait qu'un seul forum démocratique on pourrait peut-être penser que celui-ci serait susceptible, à terme, de créer une identité commune, mais ceci serait la conséquence et non la condition du débat public. L'objet du politique ne peut être de forger de la communauté mais du lien, ce qui laisse entendre qu'au point de départ il y a toujours de la déliaison. Plutôt qu'en termes d'impartialité, il faut penser le débat public sur le mode de la capacité d'écoute et d'attention à l'autre, comme le souligne Young¹⁵.

Deuxième dimension, la reconnaissance. Cette reconnaissance fonctionne sur deux registres. D'une part, comme facteur de réassurance pour les porteurs de l'identité en quête de reconnaissance, d'autre part, comme phénomène d'inclusion dans une collectivité. Cette reconnaissance et son importance découlent de la nature dialogique de l'identité qui rend nécessaire le regard de l'autre pour attester de notre existence. C'est pourquoi cette reconnaissance doit se comprendre de deux façons : admettre nos différences, le fait que les citoyennes et les citoyens ne sont pas réductibles les unes aux autres, ne sont pas de simples rouages interchangeables dans le grand « marché politique » ; accepter de revoir les règles du jeu pour qu'elles soient plus inclusives. Cependant, cette reconnaissance ne peut pas se limiter aux seules institutions, elle doit s'étendre aux rapports sociaux dans leur ensemble. À cet égard, il est possible de reprendre la réflexion d'Axel Honneth et de supposer que la reconnaissance doit se jouer simultanément sur le terrain du droit et sur celui de la solidarité. Sur le plan du droit, non seulement la reconnaissance permet-elle le développement du respect de soi, mais également, elle permet qu'émerge une forme d'universalisation, celle qui découle non pas de l'homogénéisation mais du respect dans le débat. Au-delà des garanties légales, il faut voir également que la reconnaissance est susceptible de produire de nouvelles solidarités. En effet, la reconnaissance mutuelle de soi et de l'autre implique la prise en considération de l'horizon des valeurs qui donnent une signification au sens de soi pour chacune des parties. Cela permet le développement de ce que Kant appelle la « mentalité élargie », fondement, selon Arendt, du jugement en politique mais aussi de la capacité d'action commune.

Enfin, la solidarité a une dimension redistributive. À cet égard, on a pu dire que l'État-providence était fondé sur un principe de redistribution partielle de la richesse dans une collectivité donnée. L'idée de la redistribution doit refaire surface parce que l'état d'extrême dénuement est peu propice à l'existence de la dignité humaine et du dialogue politique. Dans un certain sens, la redistribution est le caractère tangible que prend la reconnaissance, même si l'on ne peut fonder l'inclusion sur la seule universalité des besoins.

Février 2003

- 1 J'utilise l'idée de « forme imaginée » du mouvement, de façon analogique avec la définition de la nation chez Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991.
- 2 L'idée de « dernier » mouvement révolutionnaire était largement présente au début du féminisme radical et on la retrouve, entre autres, dans le texte de Shulamith Firestone, *La Dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972. Mais on peut dire que ce qui domine le mouvement à partir du milieu des années 1970, c'est que le patriarcat s'articule à d'autres formes de rapports sociaux et la présence de femmes « autres » par la race, la nationalité, la classe, l'orientation sexuelle ou le handicap ainsi que la critique que celles-ci formulent à l'égard d'un féminisme trop collé à l'expérience des femmes blanches hétérosexuelles des classes moyennes conduiront à une vision plurielle de la réalité des femmes qui n'est pas façonnée que par le patriarcat.
- 3 On peut se rapporter principalement aux analyses d'Alberto Melucci et surtout aux articles de Claus Offe et de Jean Cohen dans le numéro de 1985 de la revue *Social Research* consacré aux nouveaux mouvements sociaux. Cette dimension est également présente, quoique de façon moins importante, chez Alain Touraine.
- 4 Voir Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 (traduction française *Multiculturalisme et Différences*).
- 5 Voir Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, 1989 ou encore *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.
- 6 Voir Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social*, Albany, SUNY Press, 1995.
- 7 Nancy Fraser « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a « Post-Socialist » Age » dans *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997.
- 8 C'est, entre autres, le sens de la non-mixité dans le mouvement féministe.
- 9 Un exemple classique de resignification, c'est le fameux slogan « *black is beautiful* ». La notion de resignification est usuellement associée au post-modernisme et relève d'une stratégie critique de détournement de sens qui a pour effet de positiver ce qui est socialement perçu comme négatif.
- 10 Ce processus de stigmatisation de la différence a très bien été mis en lumière dans les analyses de Colette Guillaumin concernant le racisme et le sexisme. Voir à ce sujet *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992, principalement le texte intitulé « Question de différence ».
- 11 Emmanuel Kant, « Réponse à la question : « qu'est-ce que les Lumières ? » » dans *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 83. Notons que Kant souligne que cet état de minorité concerne l'ensemble des femmes (p. 84).
- 12 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, p. 574.
- 13 Françoise Collin, « La même et les différences », *Cahiers du GRIF*, 28, hiver 82-83, p. 11.
- 14 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 241.
- 15 Voir Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

Isabelle Richet

Professeur d'études américaines, Paris X-Nanterre

L'« action affirmative » aux États-Unis : un bilan critique

À l'issue du mouvement pour les droits civiques des années 1950 et 1960, le gouvernement fédéral des États-Unis a mis en place un ensemble de programmes de discrimination positive (*affirmative action*) en faveur des minorités raciales – et des femmes – dont l'objectif proclamé était d'égaliser les chances, en luttant contre les pratiques ouvertement discriminatoires et, si besoin, en adoptant des mesures compensatoires susceptibles de mitiger les effets durables de l'exclusion passée. Les résultats contrastés de cette politique appellent un bilan critique afin d'en mesurer à la fois les effets positifs et les limites indéniables. Un tel bilan passe par une reconstruction précise des dynamiques sociales et politiques, mais aussi des impasses stratégiques, qui ont donné naissance à ces programmes et devrait permettre d'illustrer la nécessité, mais aussi la difficulté, d'articuler la lutte pour la liberté et la lutte pour l'émancipation sociale dans l'expérience des Afro-Américains. S'inscrivant dans une réflexion sur la façon dont les dynamiques identitaires nourrissent ou limitent les mouvements de lutte pour la justice sociale, ce bilan devrait aussi permettre de restituer une chronologie politique souvent ignorée ou négligée de ce côté-ci de l'Atlantique. C'est, en effet, dans une large mesure, l'échec de la lutte pour l'émancipation sociale qui a nourri la cristallisation identitaire, fragilisant en retour le front de résistance à l'offensive néo-libérale et facilitant les attaques actuelles contre les programmes de discrimination positive eux-mêmes.

Hiérarchisation des logiques de domination et dynamique du mouvement de libération

Le mouvement de libération des Afro-Américains s'est développé dans le contexte particulier d'une société construite historiquement comme un système de domination de classe et de caste – à travers l'esclavage d'abord, la ségrégation légale ou de fait ensuite. Si les deux systèmes ont toujours été étroitement imbriqués, l'expérience généralisée de l'oppression raciste a entraîné, au sein de la communauté noire, une claire hiérarchisation des logiques de domination qui a, en retour, déterminé durant une longue période la dynamique et les objectifs de la lutte d'émancipation¹.