

## HISTOIRE ET CAPITALISME RACIAL : UN ENTRETIEN

*History and Racial Capitalism : A Conversation*

**Madeline Woker\***  
**Muriam Haleh Davis\*\***

---

### RÉSUMÉ

Cet entretien entre les historiennes Madeline Woker et Muriam Haleh Davis est structuré autour de trois grands axes. Elles abordent en premier lieu l'ouvrage de de cette dernière, *Markets of Civilization : Islam and Racial Capitalism in Algeria* (Duke University Press, 2022 ; non traduit en français), pour ensuite parler de ce que le concept de capitalisme racial peut apporter à l'étude de l'histoire, et plus particulièrement l'histoire coloniale française. Elles discutent enfin de la généalogie et des destinées du concept de capitalisme racial dans un contexte francophone.

### ABSTRACT

*This conversation between historians Madeline Woker and Muriam Haleh Davis is structured along three main threads. They begin by discussing Davis' most recent book, *Markets of Civilization : Islam and Racial Capitalism in Algeria* (Duke University Press, 2022) and then reflect more broadly on what the concept of racial capitalism can bring to historical scholarship and the study of French colonialism in particular. They end with a discussion of the genealogy and reception of « racial capitalism » in a francophone context.*

---

### MOTS-CLÉS :

capitalisme, race, racialisation, Algérie coloniale, histoire coloniale, historiographie.

### KEYWORDS :

capitalism, race, racialization, colonial Algeria, colonial history, historiography.

\* Université de Sheffield, [m.woker@sheffield.ac.uk](mailto:m.woker@sheffield.ac.uk).

\*\* Université de Californie-Santa Cruz, [muhdavis@ucsc.edu](mailto:muhdavis@ucsc.edu).

**M**uriam Haleh Davis est professeure associée à l'université de Californie-Santa Cruz. Son travail porte sur le monde arabe, l'Algérie, l'histoire du développement et le capitalisme racial. Elle travaille en ce moment à une histoire des sciences sociales et de la décolonisation.

Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles, et récemment de *Markets of Civilization : Islam and Racial Capitalism in Algeria* qui analyse la manière dont la race et les processus de racialisation ont influé sur l'économie politique de la colonisation en Algérie, notamment pendant la période du colonialisme tardif, la guerre d'indépendance et la période post-coloniale.

**Madeline Woker : Votre livre, *Markets of Civilization : Islam and Racial Capitalism in Algeria* (Duke University Press, 2022), constitue, dans le champ de l'histoire coloniale, un ouvrage majeur car vous avez été l'une des premières chercheuses en histoire à faire un usage tout à fait explicite du concept de « capitalisme racial » dans votre travail de recherche. Pourriez-vous nous parler plus en détail de ce cheminement personnel et intellectuel ?**

**Muriam Haleh Davis :** J'ai plutôt été formée à la *Critical Race Theory* et aux études post-coloniales, et j'ai étudié avec David Theo Goldberg à l'Université de Californie, Irvine. Ses travaux, notamment *The Racial State*, ont exercé une grande influence sur ma manière de comprendre le racisme structurel et le rôle fondamental des conceptions philosophiques sur la différence humaine pour l'exercice du pouvoir étatique dans les sociétés modernes.<sup>1</sup> Même si David Goldberg lui-même est philosophe de formation, son travail est très attentif au fait qu'on ne peut pas développer une théorie unique du fonctionnement du racisme car les projets raciaux sont toujours les produits d'une conjoncture historique spécifique et liés à des enjeux économiques, politiques, et sociaux dont il faut étudier le contexte et la généalogie.

Je fais partie de cette génération de musulmans nés aux États-Unis qui ont vécu une sorte de « réveil » politique

après le 11 septembre. Je suis aussi moitié indienne, donc j'étais déjà sensible aux questions « post-coloniales » quand j'ai fait mon bac (licence, ndr) en littérature et théologie à Georgetown. Après le 11 septembre, il était impossible d'ignorer les événements au Moyen-Orient. Comme je lisais déjà beaucoup sur ce qu'on appelle aux États-Unis la « théorie critique », souvent d'inspiration française et très influencée par la décolonisation, l'Algérie se présentait comme un terrain de choix. Je crois que beaucoup des problématiques qui continuent à m'intéresser sont liées aux colonies de peuplement (Algérie, Palestine, principalement). Pour autant, mon parcours universitaire n'a pas du tout été linéaire – j'ai fait des études supérieures en « *critical theory* », des études d'arabe, pour finir avec une thèse en histoire (Frederick Cooper – un grand spécialiste de la colonisation en Afrique – était mon directeur de thèse). Donc ma positionnalité scientifique est assez confuse, mais cette formation interdisciplinaire m'a aussi permis de lier des traditions historiographiques et théoriques qui restent trop souvent séparées.

Pendant mes études doctorales entre 2004 et 2015, les études post-coloniales se focalisaient sur le racisme et la manière dont les régimes coloniaux avaient structuré les différences raciales, lesquelles ont été normalisées comme des réalités intrinsèques avant d'influencer les catégories mobilisées par les administrateurs coloniaux pour comprendre les sociétés colonisées. Mais ces travaux ignoraient souvent la mise en place d'un système économique ou capitaliste. Le fait que l'économie coloniale a privilégié les colons ou les européens au détriment des autochtones était bien sûr sous-entendu. C'est évident chez les auteurs classiques de la théorie post-coloniale comme Edward Said ou Homi Bhabha... Pourtant l'accent était souvent mis sur la représentation.

Les travaux de Goldberg, avec qui j'ai aussi lu Michel Foucault, m'ont permis de comprendre que les conceptions économiques ne sont pas une « science » objective qui peut être dissociée de l'histoire de la pensée et des jugements faits quant aux différentes aptitudes pensées comme « intrinsèques » aux différents groupes humains (souvent selon une vision explicitement raciste

<sup>1</sup> David Theo Goldberg, 2001. *The Racial State*. London : Wiley-Blackwell.

et sexiste aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles). Même si les termes utilisés pour saisir ou décrire ces différences changent après la Première et – surtout – après la Seconde Guerre mondiale, une certaine vision coloniale persiste. Donc, bien sûr, les experts et économistes comme Ludwig von Mises – que je cite au début du livre – n'utilisent plus des termes comme « sauvage », mais ils parlent de protéger « la civilisation moderne » par le truchement de la politique économique, ce qui est une idée très répandue dans les années 30 et 40.

Donc lorsque j'ai commencé à formuler un projet de thèse sur l'Algérie coloniale, j'avais une autre grille d'analyse pour comprendre des discussions qui avaient l'air d'être « purement économiques ». En effet, je me suis concentrée dans un premier temps sur le Plan de Constantine et ce qui revenait souvent dans mes sources avait trait à des questions de subventions, l'organisation du marché, la standardisation des produits agricoles, etc.<sup>2</sup> Mais pour comprendre les implications des préjugés sous-jacents à ces discussions, il fallait expliquer comment un projet racial s'était mis en place en Algérie, notamment avec la construction d'une économie coloniale au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette économie n'a pas uniquement marginalisé les autochtones afin de maximiser les bénéfices des intérêts capitalistes, elle a également contribué à l'émergence d'une pratique politique fondée sur les préjugés à l'égard des musulmans et de leur spécificité raciale. Le premier chapitre de mon livre offre donc une sorte de « préhistoire » montrant comment un système capitaliste fondé sur des idées raciales a été mis en place entre la conquête de l'Algérie en 1830 et la Grande Guerre.

**Madeline Woker : Vous écrivez que la religion, ici l'Islam, fonctionne comme une formation raciale. Quel rôle joue cette racialisation par la religion dans la structuration de la précarité économique et politique en Algérie coloniale, et particulièrement pendant la période du colonialisme tardif ? Avez-vous**

2 Le Plan de Constantine (1958-1961) fut un programme de développement économique et social pensé par le gouvernement français pendant la guerre d'indépendance algérienne. Ce programme fut pensé alors par Paul Delouvrier, Inspecteur des Finances (1914-1995) et Salah Bouakouir (1908-1961), polytechnicien.

**rencontré des résistances intellectuelles à cette approche ? Si oui, lesquelles ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je crois que la réponse la plus évidente est de souligner les effets économiques du Sénatus-Consulte de juillet 1865, qui est souvent considéré comme la pierre angulaire du système colonial en Algérie. Cette loi a refusé la citoyenneté française aux Algériens autochtones (juifs et musulmans, dans un premier temps) au motif qu'ils étaient gouvernés par des statuts religieux et non pas le code civil français. Pourtant en 1870 le décret Crémieux a permis la naturalisation des juifs en citoyens français à part entière, mis à part dans les territoires militaires du sud, pendant que les musulmans restaient des sujets et non des citoyens français.<sup>3</sup> Ici on voit très clairement que le racisme colonial n'a pas agi en fonction d'une notion d'*arabité* (les juifs aussi étaient racialisés en tant qu'Arabes), mais par rapport à la religion. Or, même si les historiens ont analysé le Sénatus Consulte en détail, notamment dans le livre de Judith Surkis, *Sex, Law, and Sovereignty in French Algeria, 1830-1930* (non traduit en français), ils ont souvent laissé de côté ses effets économiques. Le travail de Judith Surkis montre néanmoins que des lois très importantes pour la construction d'une colonie du peuplement, notamment la loi Warnier, ont été traversées par la tension supposée entre les traditions dites « musulmanes » et un raisonnement économique.<sup>4</sup>

On pourrait aussi mentionner la pensée saint-simonienne, qui rêvait d'opérer un « mariage » entre l'Occident et l'Orient et envisageait une division du travail organisée autour de catégories raciales.<sup>5</sup> Les saint-simoniens nous donnent un bon point d'entrée pour réfléchir à la période coloniale tardive, car de nombreux administrateurs « libéraux » et techno-

3 Voir sur ce sujet, Blévis, Laure. 2012. « En marge du décret Crémieux. Les juifs naturalisés française en Algérie (1865-1919) », *Archives Juives* 45 : 47-67. Voir aussi Stein, Sarah Abrevaya. 2014. *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*. Chicago : Chicago University Press.

4 Surkis, Judith. 2019. *Sex, Law, and Sovereignty in French Algeria, 1830-1930*. Ithaca : Cornell University Press.

5 Sur les saint-simoniens en Algérie, voir Abi-Mershed, Osama W. 2010. *Apostles of Modernity: Saint-Simoniens and the Civilizing Mission in Algeria*. Stanford : Stanford University Press. Voir aussi Amer Meziane, Mohamed. 2022. *Des empires sous la terre : Histoire écologique et raciale de la sécularisation*. Paris : La Découverte. En particulier le chapitre 3, « La race et l'inconvertible : une théorie de l'indigénat ».

crates français de l'époque ont trouvé une source d'inspiration dans ce courant de pensée. La tradition « *color-blind* » née de l'antiracisme de l'UNESCO à la suite de la Deuxième Guerre mondiale et de la Shoah a aussi contribué à établir les termes de la discussion. Les planificateurs français étaient témoins des inégalités économiques extrêmes engendrées par plus de cent ans de colonisation. Mais plutôt que de comprendre que les Algériens étaient structurellement défavorisés, ils ont rejeté la faute sur la culture musulmane et son supposé fatalisme intrinsèque. Leur vocabulaire s'est adapté aux exigences de la période d'après-guerre. Pourtant ils évoquaient peu la notion de fatalisme ou d'autres formules explicitement racistes, et parlaient plutôt des « capacités et aptitudes culturelles ». Dans le livre, je cite Jean Vibert qui est souvent considéré comme l'auteur principal du Plan de Constantine, et qui se félicite en 1961 en proclamant que grâce au Plan, « *homo economicus* » a désormais remplacé « *homo islamicus* » en Algérie.

Quant à la réception de cet argument en France, j'ai eu le plaisir d'y présenter le livre plusieurs fois, et pour la plupart les gens étaient heureux de voir être déployé un autre cadre analytique pour comprendre l'Algérie coloniale et postcoloniale. Et ce malgré les débats incessants (et stériles) sur le « wokisme » américain, venus de la droite mais aussi d'une certaine partie de la gauche ayant tendance à penser qu'une analyse du racisme détournerait l'attention des vrais enjeux politiques, lesquels devraient plutôt être analysés en termes de classes sociales. Il est assez ironique de voir dans les études critiques de la race une approche trop « américaine » quand de nombreuses références théoriques mobilisées par mes collègues et moi-même sont des penseurs qui ont écrit en français, notamment Foucault et Fanon.

Comme je l'évoque dans l'introduction de mon livre, j'espère que ce travail pourra fournir des outils pour combattre l'idée que l'islamophobie ne serait pas une forme de racisme parce qu'il s'agirait simplement de critiquer une religion, et qu'on peut toujours se convertir à une autre religion. Ce discours est très enraciné

dans une certaine culture anticléricale française, bien sûr. Mais pour une historienne de l'Algérie coloniale, la religion n'était pas un « choix ». Autrement dit, l'État colonial ne s'intéressait pas aux pratiques religieuses des Algériens. La religion était plutôt une catégorie juridique qui structurait l'accès à la société, au capital, et à la propriété. Tout ça est très important pour comprendre le fonctionnement du racisme et de l'islamophobie en France ; comme d'autres ouvrages l'ont montré, il y a des continuités évidentes dans la gestion des immigrés en France dans les années 1960 et la manière dont les projets développementalistes en Algérie comprenaient la supposée « différence » des musulmans.<sup>6</sup>

**Madeline Woker : Étudier l'histoire du capitalisme racial à travers le prisme de l'Islam en Algérie coloniale implique aussi de poser la focale sur une situation historique autre que celle des États-Unis, de l'Atlantique noir ou de l'apartheid en Afrique du Sud. Dans un essai paru dans la revue *Lateral* et qui s'intitule « Incommensurate Ontologies ? Anti-Black Racism and the Question of Islam in French Algeria », vous abordez la question des comparaisons entre différentes formations raciales. Pourquoi vous semble-t-il important de porter la critique du capitalisme racial vers d'autres contextes ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je crois que pour les gens qui essaient de réfléchir autour des questions de pensée raciale et de capitalisme racial, il est indispensable de provincialiser les savoirs et les outils théoriques qui sont ancrés dans l'histoire américaine. Enfermer une analyse du racisme et du racisme antinoir dans un prisme d'analyse qui revient à la trajectoire et aux expériences très spécifiques des États-Unis me semble dangereux politiquement. J'ajouterais que même pour les États-Unis, l'approche afro-pessimiste peut être problématique. La pensée afro-pessimiste, en résumé, soutient que le racisme antinoir est catégoriquement différent des autres

<sup>6</sup> Cohen, Muriel. 2020. *Des familles invisibles. Les Algériens de France entre intégrations et discriminations (1945-1985)*. Paris : Editions de la Sorbonne. Lyons, Amelia. 2013. *The Civilizing Mission in the Metropole : Algerian Families and the French Welfare State during Decolonization*. Stanford : Stanford University Press.

formes de racisme, car le corps noir représente une zone de mort sociale, ou une absence ontologique. Cette vision empêche à la fois les solidarités anti-racistes, ce que je trouve très dangereux surtout à un moment où se déroule un génocide en Palestine, mais plus profondément il nous propose une manière de comprendre les projets raciaux ou le racisme comme des phénomènes non pluriels. Cela veut dire que le racisme antinoir ne pourrait pas être conjugué à ou envisagé selon d'autres modalités de la pensée raciale. Je crois que le livre de M'hamed Oualdi nous donne un éclairage important sur les formes d'esclavage autour de la Méditerranée et les tentatives (plutôt française dans ce cas) d'identifier un « esclavage musulman » qui aurait été par définition anti-Africain ou antinoir, une analyse simpliste qui servirait aussi à euphémiser la domination coloniale.<sup>7</sup> On constate une dynamique bizarrement similaire dans le livre de Frank Wilderson III qui, à travers une anecdote assez banale, suggère que les Palestiniens sont antinoirs sans vraiment expliquer la complexité du système de relation raciale résultant de l'occupation militaire israélienne et de la présence de soldats juifs noirs.<sup>8</sup> Pour moi, il faut envisager la notion de « Blackness » (ou « Noircœur ») comme un concept qui est le résultat de conjonctures politiques et historiques contingentes, pas comme une catégorie ontologique évidente.

Ici, penser avec Frantz Fanon peut nous être particulièrement utile car il me semble que sa description de la Noircœur est fondamentalement relationnelle. Même lorsqu'elle est décrite comme un manque ontologique, il spécifie que c'est seulement à cause du regard du blanc (dans *Peau Noire, Masque Blanc*, Fanon écrit notamment que « Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc »)<sup>9</sup> Le racisme antinoir

peut donc, il me semble, nous faire réfléchir à d'autres racismes. Fanon dit par exemple que lorsqu'il s'agit d'interactions avec la police en France, être Arabe est peut-être pire qu'être Martiniquais.<sup>10</sup> On trouve un autre exemple illustrant cette inversion dans le roman de William Gardner Smith de 1963, *The Stone Face (Le visage de pierre)* où l'auteur décrit notamment le massacre des Algériens du 17 octobre 1961. Le narrateur Siméon est étonné d'être considéré comme « blanc » après son arrivée en France. Il remarque ensuite que les « Algériens sont les n\*g\*\*\* de la France. »<sup>11</sup>

**Madeline Woker : Vous parlez dans votre ouvrage, à la page 164, de l'importance de la pensée de Frantz Fanon pour la réflexion sur le capitalisme racial. Vous dites cependant qu'il est resté assez peu disert sur la question de l'Islam. Pourriez-vous nous en dire un peu plus sur ce que l'on pourrait appeler une « tradition francophone du capitalisme racial » et aussi peut-être sur les raisons du silence de Fanon ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je crois que le cas de Fanon est fascinant (et je suis en train d'écrire un petit livre sur la réception algérienne de son travail). Son constat qu'il fallait élargir la pensée marxiste, et qu'« aux colonies l'infrastructure économique est également superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche » sont fondamentaux pour comprendre comment la pensée raciale fabrique la vie économique.<sup>12</sup> Mais ce que je constate dans mon livre – et je ne suis pas la seule – est que l'Islam constituait un angle mort pour Fanon. Même s'il a proposé une analyse brillante de la déshumanisation des Algériens, il n'a pas expliqué comment leur racialisation fonctionnait largement sur des bases religieuses. On comprend bien que c'est à partir de bases différentes que la racialisation des noirs en métropole (où Fanon parle d'un schéma épidermique racial), mais il ne va pas jusqu'à fournir une analyse historique de cette racialisation. Je crois que les raisons de cet angle mort sont à chercher du

7 Oualdi, M'hamed. 2024. *L'esclavage dans les mondes musulmans : des premières traites aux traumatismes*. Paris : Editions Amsterdam, p. 70-83.

8 Wilderson III, Frank B. 2020. *Afropessimism*. New York : Liverlight. Muriam Haleh Davis fait ici référence à un extrait du chapitre 1 (p. 11) souvent cité, où l'auteur, Frank Wilderson III, raconte son amitié avec un jeune palestinien nommé Sameer Bishara. Sameer aborde un jour la question des fouilles opérées par l'armée israélienne sur les Palestiniens. Il parle de la « honteuse et humiliante manière » avec laquelle les soldats israéliens opèrent ces fouilles pour ajouter ensuite « mais la honte et l'humiliation sont encore plus profondes si le soldat israélien est un juif éthiopien ». Wilderson écrit ensuite : « la terre se déroba sous mes pieds. » (note et traduction de MW).

9 Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil, p. 89.

10 Ibid., p. 73

11 Gardner Smith, William. 1975. *The Stone Face : A Novel*. New York : Chatham bookseller, p. 105. Pour la traduction française, voir Gardner Smith, William. 2021. *Le visage de pierre*. Traduit par Brice Matthieussent. Paris : Bourgois.

12 Fanon, Frantz. 1961. *Les Damnés de la terre*. Paris : Maspéro, p. 32

côté de sa culture intellectuelle, qui était – et ce que je vais dire risque de ne pas plaire à certains lecteurs « décoloniaux » de Fanon – très française. Il ne parlait pas l'arabe, et restait très français dans ses références et sa vision du monde malgré sa radicalité politique. Ceci ressort très clairement dans les deux biographies écrites par les personnes qui l'ont connu le mieux en Algérie, Alice Cherki, sa collègue à l'hôpital, et sa secrétaire, Marie-Jeanne Manuellan.

**Madeline Woker :** **Vous écrivez que l'Islam et les processus de racialisation s'y référant n'étaient pas uniquement un outil de justification de l'exploitation économique mais bien « les termes mêmes à travers lesquels les politiques économiques étaient envisagées et implémentées »<sup>13</sup> Pourriez-vous nous expliquer ce que vous voulez dire par là ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je crois qu'il est essentiel de comprendre que l'idée de capitalisme racial ne veut pas dire simplement que certains groupes « racialisés » sont systématiquement perdants dans un système capitaliste.

Ce cadre analytique ne signifie pas *non plus* qu'il y a simplement une intersection entre race et classe. Il s'agit plutôt d'insister sur le fait que le système capitaliste crée de la valeur à partir des identités raciales. Cela veut dire que le racisme n'est pas juste une manière de justifier les inégalités produites par le système économique, mais plutôt qu'il représente une condition nécessaire pour le fonctionnement du système, pour la création de valeur et pour l'accumulation de capital. Comme je l'ai déjà indiqué, parler du capitalisme racial comme cadre analytique consiste à prendre en considération les conceptions de la nature humaine sur lesquelles reposent l'organisation du système de production capitaliste et sa doctrine politico-philosophique libérale. De fait, pour penser la propriété, la division du travail et la liberté, l'idée d'une altérité racialisée,

fondamentalement irrationnelle et improductive, était centrale.

Je dois ajouter que parler de « capitalisme racial » ne veut pas non plus dire que l'on appliquerait un cadre ou une théorie déjà existante à d'autres cas, mais plutôt que l'on s'inspire d'une tradition (en partie développée pour comprendre l'histoire du monde atlantique) et que l'on réfléchit à sa pertinence pour l'histoire de la Méditerranée, en s'appuyant sur les textes fondateurs de Cedric Robinson, WEB Du Bois, CLR James, Walter Rodney et Frantz Fanon. Je me répète, mais l'idée centrale dans ces discussions est qu'il ne suffit pas de dire que certains groupes racialisés souffrent disproportionnellement dans le système capitaliste, mais que les inégalités créées par des structures racialisées sont fondamentales pour l'accumulation capitaliste.

L'argument développé par Robinson est central pour ma propre analyse, puisqu'il constate que le système capitaliste n'élimine pas les préjugés, même quand certaines personnes ou groupes racialisés deviennent impliqués dans un travail salarié. Comme la juriste Cheryl Harris l'a démontré plus tard dans son article « Whiteness as Property », l'identité « blanche » est un élément central dans la construction des droits de propriété.<sup>14</sup> Je dois ajouter ici que parler de « blanchité » en Algérie coloniale ne consiste pas à invoquer une identité ontologiquement établie, comme Sara Ahmed l'a montré, mais plutôt à prendre en compte les privilèges structurels dont certains groupes dominants profitaient.<sup>15</sup> Dans le premier chapitre de mon livre, je montre donc comment la population européenne et les Algériens juifs ont été « blanchis » au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, tandis que les Algériens musulmans étaient privés de citoyenneté française et donc des droits économiques qui y correspondaient.

**Madeline Woker :** **Vous parlez également des origines coloniales de la pensée néolibérale. Plusieurs passages de votre livre abordent notamment la ma-**

<sup>13</sup> « Islam did not merely justify unequal access to economic value but rather constituted the very terms in which economic policies were envisaged and implemented. » (p. 3, traduction de MW)

<sup>14</sup> Harris, Cheryl I. 1993. « Whiteness as Property ». *Harvard Law Review* 106 (8) : 1701-1791.

<sup>15</sup> Ahmed, Sara. 2007. « A Phenomenology of Whiteness ». *Feminist Theory* 82 (2) : 149-68.

**nière avec laquelle les réflexions coloniales sur la race, la religion et l'économie ont fourni un fondement intellectuel à l'émergence du néolibéralisme. Pourriez-vous nous détailler ce processus ? Celui-ci peut-il s'étendre à d'autres contextes ou est-il spécifique à l'Algérie ?**

**Muriam Haleh Davis :** De nombreux ouvrages sont consacrés à la « réinvention » du marché après la Première Guerre mondiale (par exemple les travaux de Angus Burgin et François Denord). Mais ces historiens se focalisent sur l'Europe ou sur la France métropolitaine. En tournant nos regards vers l'autre rive de la Méditerranée, on constate que ces changements économiques ont également influencé le fonctionnement des catégories raciales conçues dans le contexte colonial. Même si les idées orientalistes sur le fatalisme ou la supposée fainéantise des « indigènes » existaient depuis longtemps, ces clichés ont été réarticulés à travers un nouveau langage économique dans les années 1920-1930. Je débute d'ailleurs mon livre avec une anecdote tirée de la première séance de la Conférence de la Société du Mont-Pèlerin en 1947. Cette rencontre organisée par Friedrich Hayek est considérée comme un moment fondateur dans le développement d'un « collectif intellectuel néolibéral » (« neoliberal thought collective ») par certains historiens.

Pour faire court, dans le discours d'ouverture, le diplomate suisse William Rappard invoque la pensée d'Adam Smith et raconte comment lors d'un voyage en Algérie pendant la Seconde Guerre mondiale, durant lequel il avait constaté la supposée « fainéantise » des Arabes, il s'était rendu compte que l'*homo economicus* n'avait en fait rien d'universel et était une figure culturellement spécifique. Même si Rappard n'évoquait pas explicitement la question des catégories raciales, il est évident que le rapport différent de certains groupes raciaux au travail et à la productivité économique est sous-jacent dans sa discussion de la différence entre les soi-disant modèles nordique et arabe.

Donc penser le capitalisme racial dans le contexte du développement économique de l'Algérie, c'est aussi donner plus de profondeur historique aux réflexions sur l'import-

tance de la race dans le système de gouvernance néolibéral. Il y a aujourd'hui une certaine lecture de l'histoire du néolibéralisme qui situe l'origine de ce mouvement à partir des régimes de Thatcher et Reagan dans les années 80 ; mais il y a aussi une autre tendance historiographique qui analyse les racines du néolibéralisme dans la période de l'entre-deux-guerres.<sup>16</sup> Ici je pense notamment aux arguments de Michel Foucault qui voit le néolibéralisme comme une sorte d'*épistémè* selon lequel le marché a le pouvoir de régler ou au moins calmer les tensions politiques, ce que l'on voit très clairement dans le projet de construction d'un marché européen d'ailleurs.<sup>17</sup> Ce n'est pas par hasard si les technocrates français qui ont mis en place le Plan de Constantine avaient, pour beaucoup d'entre eux, une expérience importante dans la construction européenne. Paul Delouvrier, par exemple, a travaillé avec Jean Monnet à Bruxelles et est resté très proche de lui pendant son séjour en Algérie.<sup>18</sup>

**Madeline Woker :** **J'aimerais maintenant, si vous le voulez bien, que nous abordions la question de l'utilité du concept pour l'étude de l'histoire, et plus particulièrement de l'histoire coloniale française. Vous dites explicitement dans l'introduction que vous ne vous intéressez qu'au cas spécifique de l'Algérie coloniale, mais je suis tout de même tentée de vous demander si vous pensez que le concept peut s'appliquer à d'autres contextes, notamment en Afrique du Nord (Maroc, Tunisie) ou au sud du Sahara (ancienne AOF ou AEF), et si oui, dans quelle mesure ? Quel serait l'angle à adopter ? Pensez-vous que le concept soit utile à la compréhension du capitalisme colonial tel qu'il s'est déployé dans le contexte impérial français ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je crois que le concept de capitalisme racial est sans doute pertinent comme grille d'analyse ou outil analytique historique, mais qu'il ne peut

<sup>16</sup> Voir aussi Audier, Serge. 2008. *Le colloque Lippmann : aux origines du néolibéralisme*. Paris : Bord de l'Eau.

<sup>17</sup> Voir par exemple Zamora, Daniel et Michael C. Behrent. 2022. *Foucault et le néolibéralisme*. Bruxelles : Aden.

<sup>18</sup> Paul Delouvrier était un haut fonctionnaire français. En 1958, il fut nommé par le général de Gaulle délégué général du gouvernement en Algérie et chargé de la « pacification » et de la mise en application du plan dit « de Constantine ».

en aucun cas servir de dogme applicable de la même manière à tous les contextes historiques. Même si pour l'histoire de l'Europe et la colonisation européenne, on peut voir que l'Islam a parfois représenté une catégorie raciale, on ne doit pas transformer ce constat en règle universelle. Pour donner un exemple concret, comme le montre M'hamed Oualdi, pour les Mamelouks, l'appartenance à l'Islam a permis à certains individus d'obtenir un meilleur statut social et même d'accéder aux coulisses de pouvoir entre les XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.<sup>19</sup> Si une certaine pensée raciale a circulé au sein des territoires de l'Empire français, et qu'il y a des continuités certaines, je pense que l'Algérie coloniale est un exemple très révélateur de ces dynamiques mais néanmoins marqué par des particularités notables notamment liées à son statut de colonie de peuplement formellement intégrée au territoire français.

En même temps, j'espère que mon travail permettra de rappeler la porosité entre des catégories raciales et religieuses – qui sont peut-être mieux connues dans d'autres contextes comme ceux de l'Irlande, de l'Inde ou même dans la péninsule ibérique. Comme je le montre dans l'introduction en citant Max Weber – un grand penseur de la religion protestante et du capitalisme – celui-ci pensait que les développements récents dans les sciences biologiques allaient révéler l'importance de traits héréditaires et confirmer son analyse sur les liens entre religions, le protestantisme notamment, et l'éthique du capitalisme. Donc parler de régime racial de religion est aussi une manière d'appréhender les modèles matrimoniaux, la reproduction biologique, et même les influences géographiques qui caractérisent la pensée raciale moderne, une chose bien connue des études sur l'antisémitisme, par exemple.

**Madeline Woker : Un autre débat important, qui anime particulièrement les historien·nes (je pense à l'essai de Sanjay Subrahmanyam paru dans le *European Journal of Sociology* intitulé « Revisiting "Racial Capitalism" »), a trait à la question des naissance(s) et généalogies respectives du ra-**

**cisme et du capitalisme.<sup>20</sup> D'aucuns estiment notamment que ces deux dates de naissance ne coïncidant pas, le concept s'en trouverait tout de suite invalidé. Pourquoi cette suspicion, à votre avis ?**

**Muriam Haleh Davis :** Je suis d'accord pour dire qu'on ne peut pas étudier le capitalisme et le racisme (ou le racialisme) comme deux choses similaires. L'histoire de la pensée raciale et l'histoire du développement capitaliste ont tous les deux une généalogie spécifique. Parfois la pensée raciale l'emporte sur une logique strictement capitaliste ou sur les priorités du capitalisme d'état – je pense notamment au fait que l'état français a continué à subventionner le vin algérien (ce qui bénéficiait aux colons) selon une logique qui favorisait les besoins de la colonisation de peuplement plutôt qu'une logique d'accumulation. Dans le livre, j'évoque la notion de « *racial fix* » pour étudier ces moments de contradiction.<sup>21</sup>

En même temps, pour ce qui est de l'article de Subrahmanyam, il me semble qu'il tombe dans la caricature lorsqu'il argumente que les travaux sur le capitalisme racial proclament un lien *de causalité* entre le capitalisme et le racisme. Le capitalisme s'inspire d'une pensée raciale, mais n'est pas déterminé par celle-ci. Il est aussi erroné de supposer que l'État colonial servait uniquement les intérêts de l'accumulation métropolitaine, comme Berman et Lonsdale l'ont montré pour le Kenya.<sup>22</sup> Je dirais également que sa définition de la race et du racisme est plus étroite ou limitée que ma compréhension de ces termes. Je pense notamment au livre formidable (à paraître) de ma collègue Nidhi Mahajan, sur le commerce des dhows (boutres) dans l'océan Indien qui montre comment caste et religion structurent les mouvements de capitaux.<sup>23</sup> Ici il ne s'agit pas vraiment de dire que certaines formes de

20 Subrahmanyam, Sanjay. 2023. « Revisiting "Racial Capitalism" », *European Journal of Sociology* 64 (2) : 1-9.

21 MHD s'inspire ici du terme « spatial fix », développé par David Harvey (Harvey, David. 2018 [2001]. *Géographie de la domination : capitalisme et production de l'espace*. Traduit par Nicolas Vieillescazes. Paris : Éditions Amsterdam.

22 Berman, Bruce et John Lonsdale. 1992. *Unhappy Valley : Conflict in Kenya and Africa. Book One : State and Class*. Athens : Ohio University Press.

23 Mahajan, Nidhi. 2019. « Dhow Itineraries : The Making of a Shadow Economy in the Western Indian Ocean ». *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 39 (3) : 407-419.

19 Oualdi, M'hamed. 2024. *L'esclavage dans les mondes musulmans : des premières traites aux traumatismes*. Paris : Éditions Amsterdam.



capitalisme avaient des « sous-entendus raciaux » (*racial overtones*), ce qui impliquerait que les autres n'en avaient pas, mais plutôt de comprendre que des idées sur la division de l'humanité en groupes différents et selon une hiérarchie bien définie, formalisée sous l'appellation de « racisme scientifique », ont forcément structuré la mise en place d'une économie capitaliste diversifiée. Mon désaccord avec Subrahmanyam se situe donc plutôt au niveau de sa conceptualisation du racisme et la pensée raciale.