



HAL
open science

”Salope blanche pour rebeu dominateur” : les catégories raciales dans le web gay contemporain

Marc Jahjah

► To cite this version:

Marc Jahjah. ”Salope blanche pour rebeu dominateur” : les catégories raciales dans le web gay contemporain. *Communication & langages*, 2024, 219 (1). <hal-04891044>

HAL Id: hal-04891044

<https://hal.science/hal-04891044v1>

Submitted on 16 Jan 2025

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

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



HAL Authorization

« Salope blanche pour rebeu dominateur » : les catégories raciales dans le web gay contemporain

MARC JAHJAH

« *Les queers sont le miroir qui montre à la tribu hétérosexuelle, [blanche], sa propre peur : être différente, être autre et donc inférieur, sous-humaine, inhumain, non-humaine.* »
Gloria Anzaldúa¹

Les catégories circulent, travaillent le monde social, servent d'opérateurs de lutte, se transforment sans cesse, en fonction des acteurs qui s'en saisissent, des espaces où elles se matérialisent. Le rôle que jouent les objets médiatiques dans ce processus est cependant peu identifié, si l'on se fie du moins aux études sociologiques, anthropologiques ou psychologiques sur ces questions. Or, on comprend mal certaines pratiques et appropriations de certaines de ces catégories, notamment raciales, sans mettre les médias au cœur de l'attention épistémologique.

J'ai pu m'en rendre compte en publiant un premier article² sur la fétichisation raciale via des dispositifs de rencontres entre hommes, comme Grindr³ (Figure 1). Le but était de montrer quels processus et quelles

Dans cet article, je poursuis une enquête sur la fétichisation raciale dans les contextes gays via des dispositifs médiatiques. Je montre comment des individus s'emparent des ressources de « réseaux sociaux » (Grindr, Twitter) pour pratiquer une interfétichisation raciale, où arabes et blancs pseudo-amateurs jouent des rôles inspirés de la pornographie gay, qui leur permettent de faire fructifier leur capital sexuel, économique, réputationnel. C'est dire qu'une catégorie raciale s'actualise au carrefour de logiques historiques et de médiations, qui peuvent accroître son effet de réel, la faire circuler d'un cadre (l'industrie du film pornographique) vers les arènes sociales. Je documente ce processus en identifiant une archive néo-coloniale : un système de pratiques, de gestes, d'énoncés, grâce auquel le racisme se répète, se transforme, se normalise.

Mots-clés : plateforme numérique, sémiotique, médiation, race, racisme, genre, gay, Twitter, Grindr, catégorisation

1. Anzaldúa Gloria, *Terres frontalières – La Frontera : La nouvelle mestiza* [1987], tr. fr. Nino S. Dufour et Alejandra Soto Chacón, Paris, Cambourakis, 2022, p. 76.

2. Jahjah Marc, « "T'es intelligent pour un arabe !" ». Auto-ethnographie d'un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2022. En ligne : <https://journals.openedition.org/itineraires/11748>

3. Lancée en 2009 aux États-Unis, Grindr se présente comme une application de rencontres entre hommes géocalisés sur une grille, où ils peuvent montrer leur visage ou une partie de leur corps, avant d'échanger entre eux.

médiations permettent encore à des préjugés et des stéréotypes (la violence intrinsèque des Arabes) de se maintenir, au point de faire l'objet d'une érotisation, dans les interactions sexuelles, où des rôles scriptés (l'arabe dominateur, le blanc soumis) sont attendus, définis. C'est que, dans un espace sémiocapitaliste, où la captation de l'attention prime, camper un rôle ancré dans le monde social permet d'être aussitôt lisible, donc compétitif.

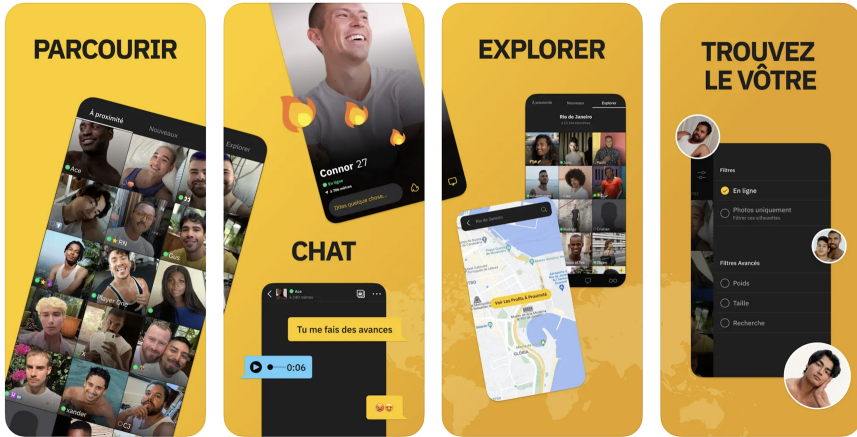


Figure 1. Présentation officielle de Grindr⁴.

Les caractéristiques économiques, sociales, matérielles du dispositif rencontrent ainsi des médiations, à la fois historiques (ces catégories naissent à l'époque coloniale) et médiatiques (les films, la littérature, la pornographie, la télévision les ont largement exploitées), dans un va-et-vient et des interactions permanentes, qui font et refont sans cesse ce jeu racial, l'adaptent, le rendent opératoire... au point de le sortir de son enclos fictionnel. En effet, au seuil des années 2000, la pornographie entre hommes « en ligne » s'est saisie de la catégorie « rebeu » ou « arabe », dans ce qui était encore assimilable à un cadre de la vie sociale et médiatique, que nous appelons communément « fiction ». Dans les productions du studio Citébeur, par exemple, la figure d'un homme arabe violent, vindicatif, hétérosexuel, frustré était régulièrement mise en scène⁵, comme dans les productions cinématographiques de l'époque⁶. Elle a aujourd'hui circulé jusque sur les « réseaux sociaux »⁷, comme Grindr ou Twitter⁸, où elle est attendue, provoquée, mais, bien plus, mise en scène, mise en signe, convoquée par les personnes blanches qui en ont fait un fétiche et par les

4. Capture d'écran du 14 janvier 2021 sur la page officielle de Grindr sur l'Apple Store, où l'application peut être téléchargée : <https://apps.apple.com/fr/app/grindr-chat-gay/id319881193>.

5. Vörös Florian, *Désirer comme un homme*, Paris, La Découverte, 2020.

6. Cervulle Maxime et Rees-Roberts Nick, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/Ina éditions, 2010.

7. Je mobilise ces expressions ordinaires, avant de les réélaborer, en m'appuyant sur des concepts et théories des Sciences de l'Information et de la Communication (SIC).

8. Je fais plus loin une présentation détaillée de Twitter, un réseau dit « social » lancé en 2006.

personnes arabes ou noires elles-mêmes, qui trouvent les moyens d'accroître leur capital érotique, tirant des bénéfices de ce « racisme sexuel »⁹.

Dans cette contribution, je propose de poursuivre l'enquête d'abord menée sur un dispositif de rencontres entre hommes (Grindr) en l'étendant à un autre (Twitter). Le but est de montrer la pertinence d'une approche communicationnelle des processus de catégorisation raciale. Je ne fournis donc pas une étude exhaustive des discriminations dans les sexualités homosexuelles « en ligne » mais une application possible de nouveaux outils méthodologiques et théoriques, qu'il restera à déployer à l'avenir sur des corpus plus importants et hétérogènes.

CATÉGORIES (RACIALES) ET MÉDIATIONS

Catégoriser est une activité ordinaire : elle consiste à regrouper des phénomènes (couleurs, formes, lignes, etc.) et des traits disparates (par exemple : crinières, quatre pattes, gros animal, queue) en classes d'objet (lion) et ensembles (animal sauvage, Afrique, etc.) pour faciliter l'usage du monde et l'action dans le monde par sa réduction. À partir de ce processus, je me suis d'abord posé une question, pour comprendre une expérience répétée que je faisais via un dispositif de rencontres entre hommes (Grindr)¹⁰ : pourquoi mes interlocuteurs me réduisent-ils souvent, tentant de me faire correspondre à un type racial, l'« arabe » ou le « rebeu » ? Pour le dire autrement : pourquoi suis-je rarement individualisé dans ces interactions médiatisées ? Que viennent chercher mes interlocuteurs ? Car en dehors de Grindr, j'expérimente peu un tel processus. Il fallait donc travailler cette question à partir d'un regard médiatique pour identifier le rôle du dispositif d'échange dans le processus de typification.

Par rapport à d'autres études sur le sujet (qu'on parle de « nouveau racisme »¹¹, d'« érotisation raciale »¹², de « racisme sexuel »¹³), j'ai mis les médiations au cœur de ce processus. Ce qui m'a permis de combler un manque : en général, les collègues d'autres disciplines constatent la trace de l'Histoire ou des productions médiatiques dans une interaction entre une personne de couleur et une personne blanche, sans parvenir à relier ces niveaux (historiques, médiatiques, sociaux, affectifs, sexuels). Ces mêmes études mettent aussi au jour des processus complexes entre les secondes et les premières, qui peuvent s'auto-raciser ou s'auto-fétichiser pour s'ajuster à la demande, mais ne montrent pas comment ils s'opèrent.

9. Stacey Lawrence et Forbes TehQuin D., « Feeling Like a Fetish: Racialized Feelings, Fetishization, and the Contours of Sexual Racism on Gay Dating Apps », *The Journal of Sex Research*, vol. 59, n° 3, 2022, p. 372-384.

10. Jahjah Marc, art. cit.

11. Robinson Brandon Andrew, « "Personal Preference" as the New Racism: Gay Desire and Racial Cleansing in Cyberspace », *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 1, n° 2, 2015, p. 317-330.

12. Holland Sharon Patricia, *The Erotic Life of Racism*, Durham, Duke University Press Books, 2012.

13. Stacey et Forbes, art. cit.

ÉLÉMENTS MÉTHODOLOGIQUES

De Grindr à Twitter : enquêter avec un algorithme

Dans ma première enquête, je m'étais limité à l'étude de mon expérience de Grindr, en dialogue avec d'autres études sur la race, la sexualité coloniale. Mais au cours d'une conversation autour de mes travaux, un anonyme m'a indiqué une source, dont j'ignorais tout en 2019 : l'existence de « cash masters » sur le réseau Twitter. On désigne par là une position asymétrique entre deux personnes (un « dominant » et un « soumis ») qui mettent en place un jeu : l'expression de la domination et de la soumission via des micro-payements. Le « maître » pourra exhiber sur Twitter une liste d'items de courses à rembourser, payables selon différentes modalités ; d'autres actions existent (payer pour accéder à sa messagerie, etc.). Or, ce scénario a été décliné : les « cash masters » arabes ont fleuri, utilisant non seulement l'argent mais, bien plus, toute la surface énonciative, tout l'espace d'écriture, pour rejouer des conflits raciaux.

J'ai commencé par créer un nouveau compte sur Twitter afin d'enquêter de manière flottante sur les « cash masters » arabes, pressentant qu'il se jouait quelque chose d'important. En m'abonnant à un usager, puis un autre, l'algorithme me proposait des comptes similaires – plutôt que d'y voir un « biais », j'ai choisi de m'allier à ce dernier, sans chercher à obtenir une vision « objective » de la situation : je cherchais à documenter à la fois mon regard, sa dynamique interprétative, guidé par des études ethnographiques que j'explorais ainsi que des concepts forgés dans d'autres sciences. Pendant plusieurs mois, je me suis familiarisé avec un nouveau langage, de nouvelles pratiques, des règles dont j'ignorais alors presque tout.

Constitution du corpus : entre théories raciales et énonciation médiatique

De 2019 à 2022, j'ai enregistré un certain nombre de productions médiatiques interraciales en utilisant la fonction « like » de Twitter, qui permet de les sauvegarder dans un même espace. Le but n'était pas d'abord de constituer un corpus cohérent mais de revenir dessus, de « faire mon œil ». Je suis finalement parvenu à constituer un corpus de 300 captures d'écran, sur 1 500 productions médiatiques sauvegardées tout au long de cette période. Ces captures sont constituées du « tweet » (textes, images, vidéos, hashtags, métadonnées) d'un profil (« maître arabe », « soumis blanc », etc.), ainsi que ses commentaires et sont classées à partir d'un tableau Excel qui comprend plusieurs entrées (identifiants, thématiques abordées, concepts pour l'analyser, extraits, description de l'interaction sexuelle, métadonnées, commentaires). J'ai donc mis de côté plus de 1 200 productions médiatiques. Dans le cadre de cette analyse, les 300 captures retenues étaient suffisantes : j'étais parvenu à une saturation de mon corpus¹⁴ et je ne repérais que des variations peu significatives. Je les ai complétées par l'étude d'une centaine de profils de « maîtres arabes », pour comprendre comment ils s'ajustent aux demandes racisantes, à partir de la même logique (enquête avec

14. Barthes Roland, « Éléments de sémiologie », *L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 80-82.

l'algorithme et saturation de l'analyse). Pour constituer le corpus et le travailler, je me suis appuyé sur une large littérature scientifique (anthropologie des types, postcolonialisme, études queers et féministes, etc.) que j'ai reliée à *l'énonciation médiatique et la dimension socio-matérielle de l'écriture*¹⁵, pour comprendre comment les catégories raciales étaient matériellement travaillées et activées.

Comment administrer la preuve ? Il est difficile de montrer des énoncés qui mêlent des propos racistes à des contenus pornographiques, sans prendre en compte d'innombrables précautions ; le risque est aussi d'exposer des individus. J'ai donc choisi la description et l'altération d'éléments linguistiques, en suivant d'autres modèles d'enquêtes sur le web¹⁶.

Twitter : présentation ordinaire

Avant d'analyser quelques éléments, je propose une présentation ordinaire de Twitter¹⁷, à partir du vocabulaire utilisé pour le décrire. On parle d'un « réseau social », qui consiste à pratiquer le « micro-blogging » : une personne (appelée « twitto ») peut publier de petites productions médiatiques contraintes par 280 caractères. Pour cela, elle doit s'inscrire sur Twitter, renseigner un certain nombre d'informations (nom, prénom, pseudonyme...), concevoir un « profil » (Figure 2) où elle pourra concentrer ce qu'elle estime représentatif de son identité. La production d'un « tweet » se fait à partir d'un bouton (« tweeter »), grâce auquel s'ouvre une nouvelle « boîte » ou un nouveau cadre documentaire (Figure 3) : l'utilisateur a la possibilité d'écrire ce qu'il veut, en y associant du texte, des images, des vidéos, sondages. Les abonnés et les usagers non abonnés peuvent répondre en dessous de chaque tweet, à partir d'un emboîtement de commentaires. Chaque usager peut également en citer une autre (en utilisant le signe @ suivi d'un pseudonyme), citer son propre « tweet » pour donner son avis, le contredire, acquiescer ; il peut être prévenu par des « notifications » (menu Figure 2, à gauche).

Une fois publié, le tweet est automatiquement mis en forme par le dispositif de Twitter et peut être retrouvé de deux façons : il est intégré à l'ensemble des « tweets » déjà publiés par une même personne sur son espace personnel (bouton « profil », Figure 4) ; il figure dans l'ensemble des « tweets » de Twitter et peut-être retrouvé par les abonnés de la personne (dans l'espace « accueil ») ou de manière élargie, grâce à des « hashtags », des mots-clics, que cette personne peut intégrer à ses « tweets » pour en étendre la diffusion à des personnes extérieures à son réseau d'abonnés. C'est une manière de s'insérer par exemple dans des débats publics, en exploitant la liste de « tendances » (Figure 4, à droite), présentées sous forme de « hashtags ». Enfin, tout usager a un espace privé, où des messages confidentiels peuvent être adressés.

15. En ce sens, je suis redevable de la théorie des écrits d'écran, qui a fait l'objet d'une synthèse. Voir Souchier Emmanuel et al., *Le Numérique comme écriture : théories et méthodes d'analyse*, Paris, Armand Colin, 2019.

16. Mooney Annabelle, « Rituals about the skin: comments on pimple popping videos », *Social Semiotics*, 2020, p. 1-19.

17. Depuis 2022, le réseau a été racheté par un milliardaire (Elon Musk), qui l'a rebaptisé « X ». Mais il continue d'être majoritairement appelé « Twitter » et connu sous ce nom.

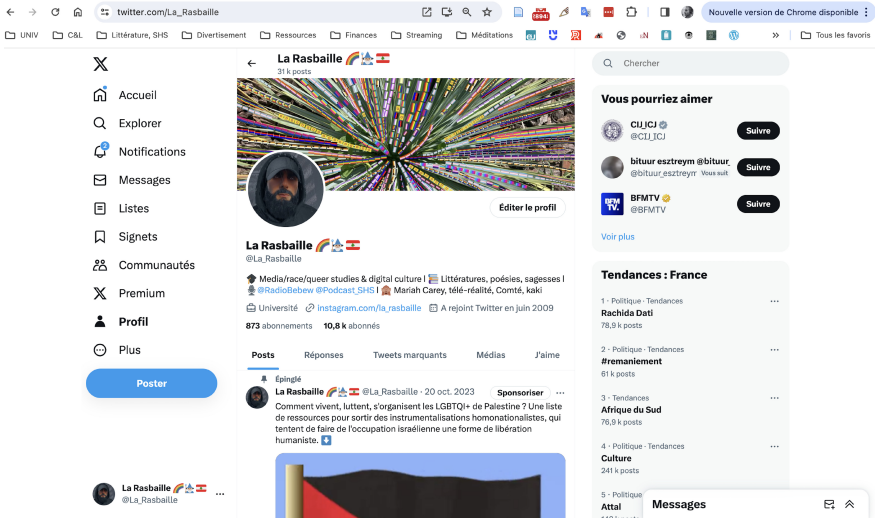


Figure 2. Mon profil sur Twitter : un espace d'auto-description de soi.

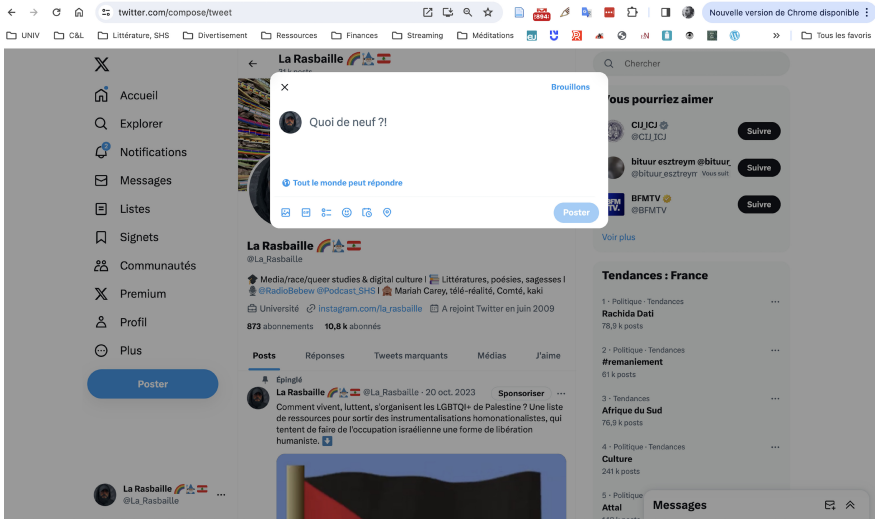


Figure 3. Produire un « tweet ».

UNE ARCHIVE NÉO-COLONIALE

Introduction

Les individus exploitent toutes les ressources documentaires, matérielles, techniques de Twitter dans leurs projets communicationnels et plus particulièrement dans le cadre d'une sexualité marchande appelée « findom » ou « domination financière ». Plusieurs études ont montré quelles stratégies ils adoptent pour

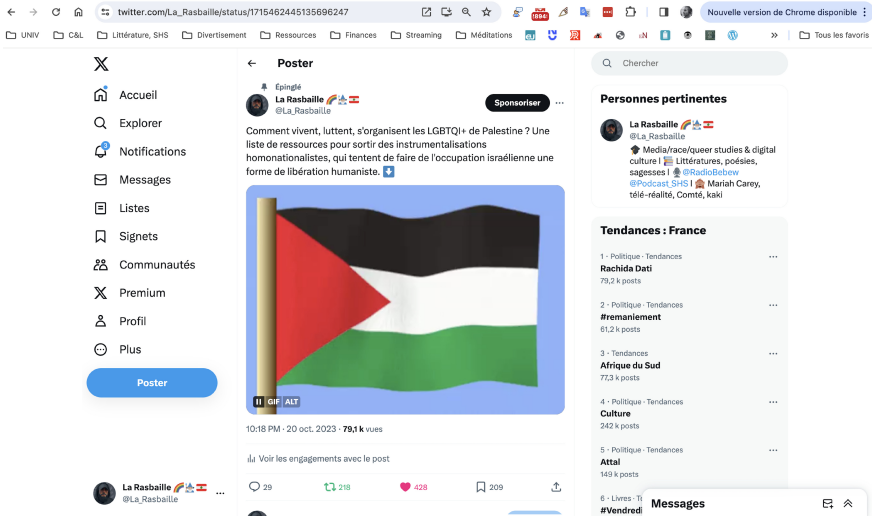


Figure 4. Un « tweet » éditorialisé par Twitter.

convertir leurs « followers » sur Twitter en « clients » de leurs contenus audiovisuels. Le plus souvent, ils recourent à des « technologies sexuelles¹⁸ » : des sites marchands externes vers lesquels sont redirigés les internautes (OnlyFans, JustforFans, etc.) pour accéder à l'entièreté d'une séquence partiellement diffusée sur Twitter, mais aussi des listes de cadeaux à rembourser via une « Wish List » d'Amazon ou de petites sommes à verser à partir d'un compte PayPal¹⁹ afin de bénéficier d'un surcroît d'intimité. La relation marchande est masquée par des jeux (ou présentée explicitement sous cette forme) qui ont tendance à opacifier une activité qui n'a pas les codes habituels du travail²⁰. Elle consiste à correspondre à l'attente des usagers de ces « technologies sexuelles », dominée par les fantasmes des personnes blanches, hommes, hétéro- ou bi-sexuelles²¹.

La race, la fétichisation raciale ou le racisme sexuel s'inscrivent dans la même logique. Sur Twitter, ils sont utilisés, au même titre que le genre ou d'autres catégories des sous-communautés homosexuelles (« daddy », « twink »), pour capter l'attention dans des espaces concurrentiels et dans un régime « sémiocapitaliste »²², propre aux industries du web. Il s'agit de mobiliser un certain nombre de signes pour obtenir, accroître et préserver un capital, à la fois économique, social, médiatique. On ne comprend rien à ce processus, à ce que j'ai identifié avec d'autres comme un racisme sexuel, sans prendre en compte ces médiations,

18. Yang Nel, *Fintech/fin-dom: on emergent sex publics and the anthropology of desire*, Thèse de doctorat, Université du Texas à Austin, 2018.

19. Service de transactions monétaires sécurisé.

20. Cardoso Daniel, Chronaki Despina et Cosimo Scarcelli Marco, « Creating and Selling Explicit Content in OnlyFans », in Krijnen Tonny et al., *Identities and Intimacies on Social Media*, Londres, Routledge, 2022.

21. Litam Stacey Diane Arañez, Speciale Megan et Richard S. Balkin, « Sexual Attitudes and Characteristics of OnlyFans Users », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 51, n° 6, 2022, p. 3093-3103.

22. Berardi Franco, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009.

ces logiques croisées, ces ajustements entre personnes, qui concluent des partenariats opportunistes.

Les « maîtres arabes » : une identité ajustée

La première chose évidente, quand on travaille sur la race érotisée sur Twitter, c'est la présence d'un paradigme : les Arabes se présentent et sont présentés d'une manière attendue, pour ne pas dire « ressemblante ». La ressemblance (ou l'icônicité²³) ne désigne pas une relation objective entre un élément (un arabe) et le réel ; nous sommes en présence d'un calcul de la réception : les individus présupposent une représentation, vers laquelle ils tendent. Elle est sans doute mue par les fantasmes des personnes blanches, à partir desquels s'alignent les personnes de couleur dans un contexte précis, celui de la sexualité dans un dispositif médiatique²⁴.

Tableau identitaire

Un tel contexte impose d'être lisible, reconnu vite, sans ambiguïté. C'est pourquoi la présentation des « maîtres arabes » est dense : elle concentre un nombre important de signes standardisés dans des espaces d'auto-description. Ils sont situés sur quatre zones (Figure 5).

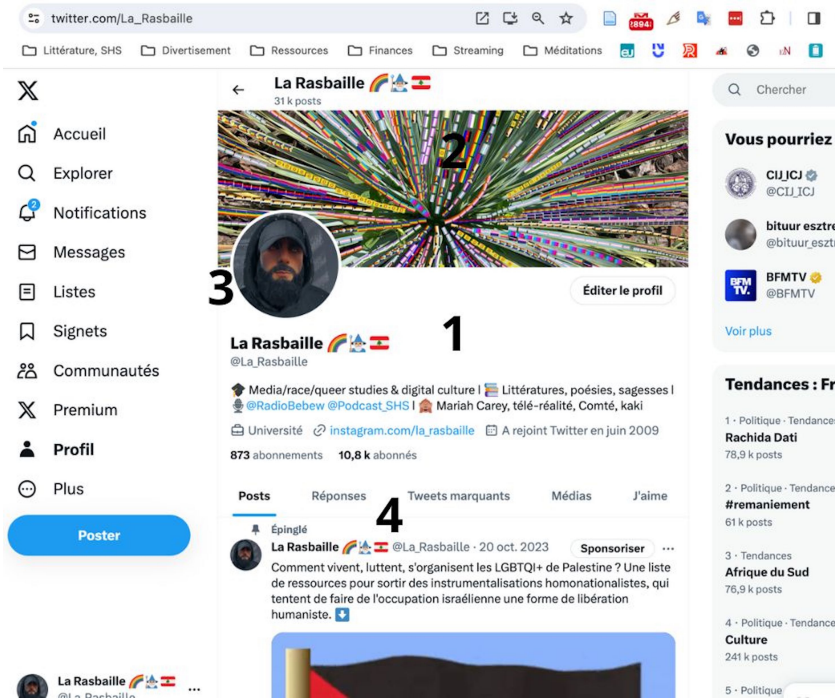




Figure 5. Zones de présentation de soi. Exemple de mon profil « profil » sur Twitter.

23. Marrone Gianfranco, *Principes de la sémiotique du texte*, trad. Mohammed Bernoussi, Paris, Mimesis, 2016.

24. Voir Litam Stacey Diane Arañez *et al.*, art. cit.

La première zone (1) rassemble des pseudos « biographèmes », des fragments censés être factuels de ces identités ajustées, essentialisées, dévitalisées de toute intimité biographique. On trouve les mêmes éléments juxtaposés : verbaux (« dominateur », « hétéro », « boss », « maître », « cash », « raquage », « cité », « pute », « alpha », « arabe », « supérieur »), pictographiques (drapeaux maghrébins, flèche verticale²⁵, bestiaire animal²⁶, pieds, monnaie, insultes²⁷), techno-sémiotiques et relevant de la domination financière (#findom #cashmaster #moneyslave #paypig²⁸ #rebeu #alpha #fag²⁹), statistiques (taille, poids, sexe), onomastiques (prénoms arabo-musulmans, intégration de drapeaux maghrébins et coordonnées spatiales dans les pseudonymes, qui renvoient essentiellement à l'Île-de-France et Marseille, deux espaces historiques d'immigration³⁰). Dans la seconde zone (2), j'ai identifié des icônes de billets, de drapeaux, des extraits de commentaires satisfaits d'« abonnés » (OnlyFans, JustforFans), des corps fragmentés (torse, pieds, buste), des décors (baskets, survêtements, casquettes, équipes de football, pompiers), des lieux (plage, horizon, cité, prison), des éléments identitaires et financiers (pseudonymes d'autres espaces médiatiques, comme Snapchat³¹, pour faciliter l'humiliation sexuelle en « live »). Dans la troisième zone (3), on trouve des visages tronqués ou cachés (par un drapeau du Maghreb), des torsos, des pieds ou des baskets, une tenue en jogging ou en survêtement. La dernière zone (4) renvoie à des « tweets épinglés » : les usagers l'utilisent en général pour mettre en avant leur production médiatique la plus emblématique (ou dont ils veulent faire la promotion), figée spatialement et temporellement. Les « maîtres arabes » peuvent proposer une saynète audiovisuelle où ils soumettent une personne blanche ou un autre arabe (efféminé, passif sexuellement), voire une autre race de condition « inférieure³² ». On trouve aussi des visuels de paiements de leurs « abonnés », ainsi que des liens hypertextuels vers d'autres espaces marchands (OnlyFans, PayPal, etc.). L'injonction à la participation (« 100 RT et je montre la vidéo avec un chien français »³³), qui peut accompagner les productions « épinglées », indique qu'elles sont choisies pour leur potentiel circulatoire.

Un montage d'écritures

Ces différentes zones (1-4) se répondent dans une toposyntaxe ou une écriture spatiale. Par exemple, la zone 1 peut contenir une série de signes juxtaposés (« rebeu de la cité pour kehba de race blanche #casmaster DZ   »), la zone 2 des billets, la zone 3 des pieds et la zone 4 la présentation d'une personne réduite dans une saynète audiovisuelle à (et décrite comme) une « salope », une





25. C'est l'indication de la position sexuelle (« top », « actif »).

26. Lions/gorilles (« maîtres arabes ») s'opposent aux chiens/pigeons (« salopes blanches »).

27. Doigts d'honneur, principalement.

28. Dans le système de l'humiliation sexuelle, le terme « pig » est revendiqué par les personnes soumises. En le mobilisant, les « maîtres arabes » facilitent leur investigation.

29. Il s'agit d'une injure envers les homosexuels, qu'ils peuvent réutiliser eux-mêmes pour se féminiser ou pour tirer de cette auto-stigmatisation une tension sexuelle.

30. Exemple inventé mais hautement vraisemblable :  Samircashmaster13DZ   

31. Snapchat est un dispositif médiatique réputé plus « discret » : il permet en effet d'envoyer une photo en « direct », de la vérifier, sans qu'elle puisse *a priori* être capturée, toute activité étant précisée à l'écran.

32. La permutation s'opère à partir de tensions historiques, nationales, ethniques, genrées. Ainsi d'une personne, présentée comme « rifin » (« rifain », c'est-à-dire berbère), soumise au « zob marocain ».

33. Tous les énoncés donnés en exemple sont attestés.

« chienne », un « gwer »³⁴, une « lopette », une « tafiole », un « babtou fragile », un « pigeon », un « chien français », une « kahba », une « blanche » ou un « clit-boy »³⁵. Ainsi, la zone 4 vient confirmer, illustrer et théâtraliser les éléments glanés dans les autres zones. Cette humiliation verbale et financière s'accompagne souvent d'une matrice technique et documentaire (des hashtags : #cashmaster #findom...) qui surqualifie la pratique pour éviter l'ambiguïté et capter l'attention ; elle permet de retrouver le « tweet », donc le profil.

Une telle diégèse, fragmentée, a plusieurs buts : rendre compréhensibles ces profils affiliés et fédérés, qui ressemblent à des emblèmes marchands, des vitrines, faisant du visiteur un badaud ; en faire des centres d'attraction et faciliter leur investigation, par tout un jeu d'auto-documentation ; assurer l'anonymat des personnes et l'érotisation des corps découpés, qui fonctionnent comme des embrayeurs visuels renvoyant à un tout (le banlieusard, l'immigré, le maghrébin, le bledard, le lascar : l'Autre) distribué dans chacune des parties mais surtout concentré dans le sexe virilisé, cette zone métonymique ; anticiper la lecture du profil, en mettant en place un piège, un maillage d'échos qui, de l'apparition du pseudonyme dans le « fil » d'un usager jusqu'à la consultation de la page d'accueil, doit être racialement cohérent.

Bilan : l'hypothèse d'une archive néo-coloniale

Les « maîtres arabes » tirent profit de cette situation. Mais ils ne le font pas n'importe comment : ils s'ajustent à une attente, aux valeurs et représentations qui peuplent la mémoire sociale³⁶, forgée par des siècles d'orientalisme : ils puisent dans un fond archétypal de stéréotypes sociaux, médiatiques, artistiques. S'ils tirent profit de cette situation, ils sont contraints par ce fonds archétypal et par les interactions dans lesquelles ils s'engagent dans un espace concurrentiel. Comme nous le verrons, il leur est difficile d'adopter une autre posture genrée, raciale, sociale, sous peine d'être rappelés à l'ordre : ils doivent manifester une masculinité hégémonique³⁷, revendiquer leur appartenance arabo-musulmane, venir d'un lieu spécifique (la cité). Nous n'avons donc pas seulement affaire à un ajustement, à un partenariat racial, mais à une *ruse de la colonialité* : elle donne l'illusion d'un renversement de l'Histoire, qui se ferait désormais au bénéfice des descendants de la colonisation, appelés à la célébrer, grâce à des moyens matériels. Non qu'il y ait une intention et une décision collective concertée : on est plutôt en présence d'une « propriété émergente » pour reprendre Foucault³⁸, d'une distribution du script colonial dans un ensemble de gestes, d'énoncés, de pratiques, d'espaces qui, par effet d'agrégation, s'auto-constitue à la manière

34. Chrétien, non-musulman.

35. Dans des images triviales (ou « mèmes »), on trouve ainsi juxtaposés le sexe des Arabes et celui des homosexuels blancs, cachés entre les jambes pour laisser apparaître un testicule, qui fait office de clitoris.

36. Jeanneret Yves, *op. cit.*

37. On désignera par là les valeurs, formes et propriétés dominantes de la masculinité à une époque et dans un espace donnés (par exemple : virilité, force, autorité, etc.). Voir Connell R. W. et Messerschmidt James W., « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *Gender & Society*, vol. 19, n° 6, 2005, p. 829-859.

38. Lorenzini Daniele, *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 26.

d'une archive³⁹ néo-coloniale, au carrefour de la sexualité, de la politique, de l'histoire, des représentations médiatiques.

Une exposition ethno-nationaliste

Cette archive semble d'abord marquée par sa spécularité : à travers des supports miniaturisés, grâce à leurs téléphones, les individus se filment, scénarisent leur corps, se regardent en regardant l'autre, le saisissent à travers leurs points de vue, le transforment devant un public. Comment cet Autre est-il exposé, pris dans un assemblage de matières ? Comment les individus se saisissent-ils matériellement de la race dans un dispositif médiatique ?

Un regard colonial

Le plus souvent, le regard des personnes blanches s'exprime de manière objectivante, raciale ou genrée. On évoque en tweet une « passion d'accueillir des Arabes domi et de leur servir de vide couilles sans blah blah » ; on décrit un « rebeu venu vider tout son jus en pleine nuit » suivi d'un fragment audiovisuel, qui pourra être consulté en intégralité sur un autre site (Onlyfans) ; on se satisfait de « mon petit cul explosé et rempli au jus de rebeu par le nouveau twittos très domi @yaniss93 » ; on déclare être « en manque du jus de rebeux sur mon visage » ; on se vante des « 1 900 likes » obtenus après une scène sexuelle avec une personne noire dans une forêt. L'Autre est exposé, réduit à un fluide, instrumentalisé : il sert d'appât publicitaire ; il n'est qu'une ressource monétisable, exposé pour capter l'attention, avant de rediriger l'internaute vers une séquence pornographique interracial consultable ailleurs et entièrement.

Tout fait objet d'exposition : le corps, certes, mais également les mœurs supposées, l'habitat supposé, le caractère supposé, la situation supposée de cet Autre ; rien n'échappe au pouvoir scopique de catégorisation raciale. Ainsi peut-on lire, dans des tweets produits par des personnes blanches ou arabes (X5 et X6), accompagnés d'une image ou d'une vidéo :

- Tweet de X1⁴⁰ : « l'arabe de la veille fait venir son pote renoi pour la pute blanche »
- X2 : « gros zob d'un jeune rebeu de cité qui me reçoit quand ses frères sont partis travailler »
- X3 « ce queutard de cité hétéro avait besoin de se purger les burnes »
- Commentaire 1 à X3 « encore un refoulé qui n'assume pas »
- C2 à X3 « ils disent tous ça [être hétérosexuels] mais quand t'as ta chatte en string tendu devant eux ils résistent pas c'est plus fort qu'eux »
- X4 : « Ils sont afghans et immigrés. Ils sont hétérosexuels. Mais ils n'ont pas de femmes pour se vider. »
- C1 à X4 : « tu veux des sauvages du bled en manque de sexe ? »
- C2 à X4 : « de vrais mâles les afghans ils savent comment nous traiter »
- C3 à X4 : « bonjour sympa de ta part d'intégrer les afghans »
- C4 à X4 : « il faut que je trouve leur refuge je les kiffe toujours au garde à vue il suffit de les toucher ils bandent direct »
- X5 : « les alpha hétéro qui veulent goûter la merguez DZ ça reste entre nous »

39. Depuis Foucault, on entend aussi par là un système d'énoncés, de pratiques, de gestes, qui s'est dit à une époque, s'est stabilisé, s'est naturalisé. Voir Foucault Michel, *Archéologie du savoir*, Paris Gallimard, 1979.

40. X désigne un usager de Twitter, engagé dans des interactions interraciales, extrait de mon corpus.

C à X5 : et toi pas envie de goûter à la merguez ? Ça reste entre nous »

Réponse de X5 au commentaire à X5 : « végétarien moi »

X6 : « ma lope dispo pour le cousin du bled »

C1 à X6 : « je me mets direct à la place pour te servir »

C2 à X6 : « c'est normal de donner notre chatte aux rebeux »

Ces séquences, produites par des individus différents, sur des temporalités distinctes, sans lien entre eux, sont pourtant animées par une même mémoire : coloniale, ethnocentrée, nationaliste. Elle se saisit de ces corps pour en étudier le comportement carnassier et masculiniste (X1, X3), régulièrement revivifié par le traitement médiatique des viols collectifs (les « tournantes ») ; elle identifie leur habitat (la cité ou le « bled ») et ses conditions (surpeuplement) ; elle associe la pratique (sexualité entre hommes) avec l'identité (gay), au mépris de la distinction parfois opérée entre les deux par certains pays arabes⁴¹, pour qualifier leur psychologie supposée (refoulée, frustrée, hétérosexuelle) ; elle les situe politiquement dans des récits qui érotisent la misère (X4, C4 à X4) pour les transformer en bêtes sauvages, érectiles à la moindre sollicitation, domesticables grâce à la sexualité (C3 à X4) ; elle les tribalise sexuellement (X6), en invisibilisant le regard blanc (C2 à X6). En effet, les personnes blanches font mine de simplement ratifier ce à quoi elles participent, qu'elles exposent, scénarisent, naturalisent.

Cité, banlieue, prison : une géographie racialisée

La légèreté des supports permet une distribution du script dans un ensemble de lieux et d'espaces : les personnes blanches se servent de leurs téléphones pour documenter ce qu'elles voient, pour enquêter sur le lieu de vie des « sauvages » et des « indigènes », jusqu'à organiser leur traque. La cité ou la banlieue, notamment, font l'objet d'un traitement médiatique détaillé : elles peuvent être saisies par des travellings narrés en voiture (« voici la cité dans laquelle j'ai sucé cette nuit » écrit une personne blanche, après la diffusion d'une vidéo) ; elle est décrite topographiquement (« je cherche rebeu XL à vider dans un parc, cave, cage d'escalier dans le 93 ») et socialement (« quand le dealer arabe du quartier te siffle, tu sais que tu vas prendre cher ») ; elle est strictement dissociée de la ville, c'est-à-dire de la civilisation, pour maximiser sa puissance érotique (« le prince de la ville est sur la route » écrit un « maître arabe ») et faire de la première un corps à prendre, à envahir, une citadelle bourgeoise et blanche assiégée.

De fait, la « cité », la « banlieue », la « prison » sont saisies par une poétique négative de l'espace : leur topographie concentre des forces obscures (« interdit aux non-musulmans » écrit un maître arabe en photographiant sa « cité »), où tout semble permis (« c'est qui le prochain dans ma cage d'escalier ? C devenu un bzodrome, ici wlh » écrit encore l'un d'eux ; « ma première expérience gay c passé en prison avant je n'avais aucune attirance pour les hommes » déclare un autre). Les commentaires associés aux productions des « maîtres arabes » ou des « salopes blanches » l'indiquent : nous avons affaire à des lieux où les règles ont changé.

41. Rebucini Gianfranco, « Masculinités hégémoniques et sexualités entre hommes au Maroc Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité », *Cahiers d'études africaines*, 2013, p. 209-210.

La nuit peut être associée à la cave, à la banlieue, au banlieusard, notamment quand les « maîtres arabes » officient en dehors de leur territoire : elle est ce qui, dans son indétermination, rend tout possible, la permutation des sexualités, des identités, l'expression de la masculinité hégémonique⁴² (« Rebeu scred de cité vient me défoncer en pleine nuit »). La nuit est la cité, la banlieue en mouvement, le danger qui plane sur la civilisation ; c'est une menace érotisée et une opportunité sexuelle, économique et documentaire. Une « salope blanche » s'expose souvent en contre-plongée, dans l'obscurité, que ce soit dans une cave, une chambre saturée de musique de rap et de fumée de chicha, où elle exige « plus de retweet pour plus de vidéos » : la nuit, l'arabité, la cité sont des tableaux qui suscitent un désir monétisable.

Bilan : un zoo médiatique

À l'écran, le corps des personnes arabes et noires est scruté, regardé, ausculté, mangé, digéré : le cadre médiatique optimise le sensorium racial ; leurs mœurs sont décortiquées, leurs habitats repérés, étudiés, fantasmés. Mais on ne cherche pas à comprendre cet Autre ; seulement à le réduire pour trouver « le maître rebeu par excellence » (*sic*), celui qui a su le mieux s'ajuster à l'attente d'une masculinité hégémonique et au fantôme de la sexualité coloniale.

À travers une distribution complexe de gestes, de signes, de cadres, de discours, cette sexualité scénographie l'ingouvernabilité des Arabes et des musulmans⁴³ : si les bêtes semblent hors de tout contrôle, la seule manière de coexister avec elles, c'est de se soumettre, de célébrer le « grand remplacement » (*sic*), de satisfaire leurs besoins. Ce faisant, elle les soumet paradoxalement, en recourant à la sexualité ludique comme outil de domestication. L'identité nationale, blanche, se trouve réaffirmée de manière paradoxale : en feignant la soumission, elle permet de ratifier la présence d'une identité radicale, bestiale, animale, revancharde sur le sol européen et français. Mais elle le fait en transformant ces rapports de domination en spectacle.

Un tel processus rappelle celui du zoo humain qui est historiquement un instrument du pouvoir impérial⁴⁴ : en transformant l'Autre dans des spectacles publics, relayés par la presse, l'empire colonial en a fait une figure exotique, radicalement opposé à l'identité nationale, inférieur, donc envahissable. Elle en fait parallèlement un objet sexuel, en l'érotisant, en scrutant son corps, resté supposément à un état sauvage, à l'abri du progrès. Dans notre cas, cependant, ce pouvoir est plutôt distribué : il n'est pas l'émanation d'un centre ; il est immanent, contenu dans un ensemble de gestes, de pratiques, d'énoncés, dans une archive⁴⁵, à laquelle participent activement les personnes racisées. C'est pourquoi je parlerai davantage d'un « zoo médiatique » pour qualifier le processus qui se saisit des individus de part et d'autre, des ressources matérielles qu'ils y trouvent, des pactes asymétriques qu'ils concluent entre eux.

42. Connell R. W. et Messerschmidt James W., art. cit.

43. Hage Ghassan, *Le Loup et le musulman*, Paris, Wildproject, 2017.

44. Ce paragraphe s'appuie sur ce livre important : Bancel Nicolas et al., *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004.

45. Foucault, art. cit.

Dieux arabes et dévots blancs

La deuxième caractéristique de cette archive néo-coloniale est son système pseudo-votif. Les personnes arabes et blanches se livrent à des pratiques, qui empruntent leur vocabulaire à la dévotion religieuse, articulée aux ressources documentaires de Twitter. Si on la retrouve dans toute la pratique de l'humiliation financière (le « findom »), elle est adaptée aux spécificités raciales. Nous sommes moins en présence d'un culte que d'un « jeu », qui passe par ce système votif, parce qu'il offre des prises à l'érotisation, à la fois raciale, genrée, sociale et animale.

Déférence raciale et genrée : des gestes dédicatoires

Ce jeu est d'abord marqué par déférence raciale et genrée, qui peut aller jusqu'à la divinisation. Ainsi, le « mâle arabe », le « puissant muslim », le « maître arabe », les « dieux algériens », les « êtres supérieurs » (*sic*) côtoient les « larbins blancs », l'« esclave céfran », la « pute blanche », les « PD de céfran », les « chiennes de céfran » qui se désignent ou s'auto-désignent comme tels. La déférence est reliée à la masculinité hégémonique⁴⁶, c'est-à-dire à la reconnaissance d'un seul type possible de masculinité (virile, hétérosexuelle, machiste), qui vient s'opposer à la même intrication inversée (féminisation masculine blanche). Cette déférence est accompagnée d'images ou de productions médiatiques. Elles servent de *renforcement* au discours verbal, de *focalisation convergente* (« la puissance muslim » sera associée à une image de pied) et sont marquées par une *réverbération faible*⁴⁷ : l'écart entre image et texte est réduit, sans ambiguïté, pour des raisons de captation attentionnelle.

L'entrée dans cet ensemble crée une dette, à laquelle on s'acquitte par une dévotion (« tu me dois toute ton obéissance ton fric » écrit un « maître arabe » dans un tweet), sur laquelle repose un système paradoxal, qui passe par la dégradation de soi (« moi maître idress je veux lécher vos pieds c'est un honneur » répond un dévot en commentaires). Ainsi, en commentaires, les personnes blanches peuvent se présenter comme « à disposition de la puissance du maître musulman », sans libre arbitre (« je n'avais pas le choix »), offertes « au cousin du bled ».

Cette déférence s'exprime à travers des pratiques documentaires, sexuelles et économiques. Par exemple, pour accéder à un échange privé, ou plus intime, les seconds doivent faire des « offrandes » : quelques euros envoyés sur le compte Paypal du « maître arabe », le remboursement d'items d'une liste de courses ou l'achat de cadeaux à choisir dans une « wishList » d'Amazon. Mais la « récompense » peut n'être que symbolique et reposer sur le régime de visibilité propre aux réseaux : l'exposition d'un remboursement par un dévot blanc, à grands coups d'insultes racistes. L'excitation naît précisément de cette humiliation publicisée, qui fait écho à un arrière-plan social (le vol intrinsèque aux Arabes). Dans ces cas, la trace informatisée, la preuve matérielle de la soumission, se trouve

46. Connell R. W. et Messerschmidt James W., art. cit.

47. Tremblay-Gaudette Gabriel, « L'iconotextualité littéraire et les technologies du livre : histoire des rapports entre texte et image en littérature », Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2015.

érotisée et permet d'accroître le capital sexuel et masculiniste des Arabes, qui pourraient être accusés de duperie ou falsification.

Le propre et le sale : genre, race et animalité

Les Arabes tiennent leur nature « divine » d'une ligne de démarcation entre le propre et le sale⁴⁸. Par exemple, les personnes arabes et blanches investissent les sécrétions sexuelles de la même dramaturgie binaire (« récompense » et « punition »), à partir de catégories raciales. Le sperme peut être qualifié à partir de sa traduction arabe (« quel privilège d'être nourri par le hlib dz », « une sale kehba est venue prendre sa dose de hlib ») et lue de manière axiologique. Il sera dit « 100 % halal » et comparé à « du nectar de cité », du « caviar », où se trouverait, je cite, « la source pour sucer du bon zob dz ». Cette figure est opposée aux personnes masculines blanches, qui peuvent à l'inverse présenter leur pénis comme « du steak 100 % pur porc français » (*sic*).

Ce sont deux figures de la masculinité hégémonique, situées sur le même axe genré, départagées racialement. Cette ligne de partage permet de tracer des frontières territoriales et ontologiques (musulmans/chrétiens), comme en témoignent les prescriptions religieuses en commentaires suite à l'annonce sexuelle de la personne blanche citée ci-dessus (« attention les beurettes c'est pas halal »). Selon qu'ils la franchissent ou non via la sexualité, les individus accèdent aussitôt à un spectre de catégorisations, jusqu'à l'animalisation racialisée (« t'aimes ça dans ton cul bien halouf⁴⁹ »). Genre, race et animalité se trouvent pris dans un même devenir.

Bilan : le culte racial, un mouvement fixe

Pour résumer, nous avons affaire à un ordre, propre au système votif : des places fixes sont attribuées, fictivement régies par le genre, la race, la classe et l'animalité, qui s'intriquent et servent à la fois de lecture des corps et de gouvernail à l'expression des projets sexuels. Cet ordre est loin d'être anodin : sous des allures ludiques, il exploite toute la surface énonciative, documentaire, technique, il investit tout le corps médiatique, pour tracer des frontières infranchissables, qui maintiennent en l'état les tensions nationales, politiques, raciales.

Régime de vérité et confiance : qu'est-ce qu'un « vrai rebeu » ?

Mais ces « jeux » peuvent mettre les personnes arabes musulmanes dans des positions délicates. Pour crédibiliser leur présentation raciale, ils sont parfois amenés à mobiliser des signes religieux explicites, qui rompent aussitôt le charme, le quatrième mur de l'écran. En commentaire d'un tweet, où un « maître arabe » se présente en djellaba sur un tapis de prière, un spectateur écrit : « Tu n'as pas honte de mettre un tapis de prière et de t'afficher comme un «master» ? ». Le cadre narratif se trouve alors dramatisé : il change de statut et d'enjeux.

48. Je me suis appuyé ici sur les travaux classiques de Douglas Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* [1967], Paris, La découverte, 2001 et Georges Vigarello, *Le Propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Points, 2014.

49. « Halouf » désigne la viande de porc en arabe et, par extension, un porc, un homme méprisable.

Que savent les personnes qui s'engagent dans ce type de « jeux » ? Doutent-ils des cadres dans lesquels ils sont enveloppés ? Ont-ils conscience des conditions économiques, raciales, documentaires de ces rapports de pouvoir ? Comment sont mobilisés les supports, les espaces médiatiques, pour crédibiliser la parole des « maîtres arabes » et des « soumis blancs » ?

Administrer la preuve de l'arabité ouvrière et musulmane

Dans mon corpus, les corps des personnes racisées sont soumis à une disciplinarisation et une hyper-attention : ils sont inspectés de fond en comble, soumis à une logique scopique, dont le but est de les faire correspondre à la masculinité hégémonique. En effet, les commentaires sur Twitter ciblent régulièrement un élément : les poils, situés autour du pubis ou de l'anus. Ainsi, un « rebeu de cité » sera jugé peu crédible s'il se trouve en position passive et si « son cul [...] est clean de chez clean [...] c'est très gay » : les individus y voient la preuve d'une pratique routinière, incompatible avec l'expression d'une identité banlieusarde (hétérosexuelle, virile, ouvrière, musulmane), qui est censée être à l'opposé de l'identité homosexuelle (« il a le cul mieux épilé que moi » écrit la même personne). De la même manière, « un bon zob de rebeu ça a du poil, bite de rebeu rasée=rebeu à délaissier » ou « je préfère le rebeu à bite poilue comme à alger ou casa » : les énoncés de ce type, en commentaires d'un tweet initial, sont courants, à faire du corps le lieu d'une identité repérable et concentrée dans une partie. Un « vrai arabe » est un arabe du pays, de l'ailleurs, qui n'a pas encore été mélangé à la population locale : en France, la figure du « banlieusard » est censée être la copie encore intacte du « bledard ».

C'est pourquoi les « maîtres arabes » se livrent parfois à une pratique inédite : la scène de vérification. Régulièrement accusés de diffuser des images ou des vidéos qui ne sont pas les leurs (« cette photo c'est une photo Pinterest », « les rebeus avec vos fausses vidéos on vous connaît »), ils peuvent ainsi se présenter dans un tweet, de manière ostensible : le plus souvent, on trouve une vidéo ou une photographie, avec leurs pieds exposés, à côté desquels on trouve sur un papier et à la main leur pseudonyme Twitter, suivi d'une injonction (« maintenant plus d'excuse à mes pieds tu raques ! »). Ils redoublent leur identité, en s'adjoignant les valeurs adossées à un cadre de l'expérience (le « réel ») et à des formes documentaires (le papier, la signature) réputées plus fiables. Ce geste est fondamental car la situation comporte un risque pour le spectateur : comment l'amener à verser de l'argent sur Paypal, à contracter un abonnement sur une autre plateforme, à retirer de l'argent devant un distributeur de billets et devant un « maître arabe » qui filmera la scène pour l'exposer, bref, à faire confiance, en s'assurant de l'authenticité de la personne de l'autre côté de l'écran ? Dans ce contexte, l'image des « maîtres arabes » dit ceci : « je suis là », devant toi, sans médiation spatiale ou technique.

Le rôle des supports dans la production de la confiance

Ces critères de véracité sont fournis par les supports eux-mêmes, qu'exploitent les « maîtres arabes ». Dans un tweet, par exemple, l'un d'eux écrit : « je reçois un snap rouge c'est Younès qui m'envoie ses fesses ». La mention de Snapchat, un autre dispositif d'échange, est fondamentale. En effet, ce dispositif s'est

construit sur une promesse de véracité : les usagers ont la possibilité de savoir si l'image envoyée l'a été instantanément, par la personne de l'autre côté de l'écran. Un signe rouge devant le message envoyé indique son statut (rouge pour une image envoyée « en direct », bleu pour une image envoyée depuis les archives de l'appareil). En indiquant le signe « rouge » et en l'inscrivant dans un micro-récit, le « maître arabe » crédibilise ce dernier : il ne peut pas s'agir de fiction ou de narration puisque l'interaction a eu lieu sur Snapchat. La ruse consiste à s'approprier les valeurs d'un espace sémiotique (Snapchat), en faisant le récit de son usage matériel et en l'exposant comme preuve d'un éthos, d'une éthique. Dans d'autres cas, les « maîtres arabes » exposent des preuves de conversation sur Snapchat, reçus de la part de leurs « abonnés », fictifs ou non. Dans un tweet (Figure 6), un « maître arabe » expose ainsi la capture d'écran d'un message reçu sur Snapchat, dont on sent qu'il a été rédigé par un complice, tant il est aligné sur les attentes des personnes blanches :




Figure 6. Exposition d'un espace formel (SnapChat) dans un autre (Twitter)

Le dévoilement du « maître arabe » (« avec visage, voix et corps ») est un argument, qui doit favoriser les circulations des usagers d'un espace à l'autre. C'est pourquoi le visage fait l'objet d'un marchandage documentaire, médiologique : il est l'acmé de la présence du maître, sur laquelle repose tout l'édifice économique. Proposer sa révélation sur Snapchat – réputé transparent –, depuis Twitter, c'est ratifier son existence et ainsi stimuler la confiance. On a affaire à ce que j'appellerais des *supports de vérité* : la croyance immédiate en un espace de communication, qui n'est pas soupçonné de pouvoir fabriquer autre chose que du réel, du fait d'une historisation et d'une critique nécessairement manquantes – cela nécessite le temps de l'enquête, de l'éducation aux médias. Dès

lors, ils sont mobilisés pour produire les « effets de réel »⁵⁰, sans lesquels tout ce jeu, économique et racial, ne pourrait avoir lieu. Ces effets reposent sur un croisement ou une superposition des supports, qui fait des « maîtres arabes » ce qui me semble être des *figures intermédiales* : des rôles qui hantent les espaces médiatiques, en mobilisant les ressources documentaires disponibles pour accroître leur crédibilité et se réaliser.

Une absence de sensibilité critique au racisme sexuel

Comment se positionnent les individus face à ces jeux économiques et raciaux ? Développent-ils des formes de critique, même ordinaires ? Dans mon corpus, j'ai d'abord repéré une sensibilité à la publicitarisation⁵¹, qui relève de stratégies de maquillage des échanges publicitaires et marchands, généralement exprimés sous forme d'expériences subjectives. Face aux personnes blanches et arabes, qui développent des micro-récits raciaux dépublicitarisés (ils n'ont pas les codes habituels de la publicité) ou hyperpublicitarisés (la publicité fait l'objet d'un spectacle assumé), les individus en commentaires manifestent, au-delà de l'agacement (« pub pub pub on a compris », « foutaise on te paie pour faire de la pub pour ce site »), une frustration. Dans ces cas, les individus se trouvent dans l'incapacité de faire le lien entre le récit publicitaire d'une personne blanche affiliée à un site marchand (« alerte info  si tu es rebeu inscris-toi sur lespompeurs.com on vous attend pour sucer vos zob ») et leur expérience (« sauf que lespompeurs c'est naze on les cherche les rebeu les renois »). L'espace éditorial devient alors conflictuel ; il oppose deux figures, qui apparaissent et disparaissent au gré de ces dynamiques : l'entrepreneur sexuel et son client. Le « jeu » racial, qui masque les relations marchandes, est désormais saillant mais les individus n'en dénoncent pas pour autant la teneur. Ils s'en font les relais et les défenseurs à travers l'expression de la tromperie, de la déception et de la frustration.

Bilan : des institutions du croire au service du pouvoir

Dans les espaces médiatiques, « maîtres arabes » et « salopes blanches » investissent toutes les ressources à leur disposition pour faire circuler leurs figures, leurs fictions, de manière à les réaliser. L'enjeu est important : de ces modalisations dépend toute une économie qui repose sur la capacité des uns et des autres à susciter la confiance. Les pratiques matérielles, les dynamiques sociales, les « jeux » sont si élaborés qu'on peut les penser comme une institution du croire⁵² : la croyance n'est pas seulement située dans la « tête » des personnes ; elle est distribuée dans un ensemble de gestes et d'espaces situés, auxquels ces personnes n'adhèrent que provisoirement et partiellement. Mais si les spectateurs, les commentateurs, relèvent de temps à autre le caractère vicié, factice, de ces « jeux », ce n'est jamais pour les interroger politiquement : la plupart du temps, ils exigent des preuves de véracité sur la « réalité » des « maîtres arabes ».

50. Barthes Roland, « L'Effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

51. Berthelot-Guiet Karine, Marti de Montety Caroline et Patrin-Leclère Valérie, « Entre dépublicitarisation et hyperpublicitarisation, une théorie des métamorphoses du publicitaire », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, n° 36, 2013.

52. Certeau Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 2003.

C'est un paradoxe : cette figure fantasmée n'a pas de référent exact, mais les individus doivent faire la démonstration de son existence pour en tirer des effets.

CONCLUSION

De ce parcours, fragmentaire, partiel, on espère avoir montré combien l'approche communicationnelle est nécessaire pour l'étude des catégories et notamment de l'une d'entre elles : la « race ». Dans les écrits de réseau, sur le web et l'Internet, elle se décline selon des logiques sociales, sexuelles, mais également techniques, documentaires, médiatiques. Les individus investissent ces espaces de répertoires dramaturgiques, narratifs ; ils érotisent les traces, les formes visuelles, les gestes ; ils s'en saisissent pour concevoir des « jeux » de sociabilité qui invisibilisent les rapports de pouvoir, les cachent ou les enveloppent dans de petites interactions, dans des mythologies difficiles à identifier et à interroger, tant elles sont distribuées. Reconstruire le puzzle néo-colonial implique un travail de remembrement, aux accents politiques : au sensorium racial, qui crée de nouvelles manières de percevoir le corps des personnes racisées, on peut opposer l'éthique perceptive⁵³. Elle consiste à identifier les forces qui travaillent nos organes, notre manière de voir, de sentir, de désirer, voire d'aimer.

MARC JAHJAH

Bibliographie

- Anzaldúa Gloria, *Terres frontalières – La Frontera : La nouvelle mestiza*, Paris, Cambourakis, 2022.
- Bancel Nicolas *et al.*, *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004.
- Barthes Roland, « Éléments de sémiologie », *L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 80-82.
- Barthes Roland, « L'Effet de réel », *Communications*, vol. 11, 1968, p. 84-89.
- Berardi Franco, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009.
- Berthelot-Guiet Karine, Marti de Montety Caroline et Patrin-Leclère Valérie, « Entre dépublicitarisation et hyperpublicitarisation, une théorie des métamorphoses du publicitaire », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, vol. 36, 2013.
- Boëtsch Gilles *et al.*, *Sexualités, identités & corps colonisés. XV^e siècle – XXI^e siècle*, Paris, CNRS, 2019.
- Cardoso Daniel, Chronaki Despina et Cosimo Scarcelli Marco, « Creating and Selling Explicit Content in OnlyFans », *in* Krijnen Tonny *et al.*, *Identities and Intimacies on Social Media*, Londres, Routledge, 2022.

53. Jahjah Marc, « Du lisible au visible : la naissance du texte, une méthode critique pour penser l'« éthique perceptive » de la culture numérique ? », *Communication & Langages*, n° 204, 2018.

- Cervulle Maxime et Rees-Roberts Nick, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/Ina éditions, 2010.
- Certeau Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 2003.
- Connell R. W. et James W. Messerschmidt, « Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept », *Gender & Society*, vol. 19, n° 6, 2005, p. 829-859.
- Foucault Michel, *Archéologie du savoir*, Paris Gallimard, 1979.
- Douglas Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* [1967], Paris, La découverte, 2001.
- Hage Ghassan, *Le Loup et le musulman*, Paris, Wildproject, 2017.
- Holland Sharon Patricia, *The Erotic Life of Racism*, Duke University Press Books, 2012.
- Jahjah Marc, « "T'es intelligent pour un arabe !" » Auto-ethnographie d'un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2022. En ligne : <https://journals.openedition.org/itineraires/11748>
- Jahjah Marc, « Du lisible au visible : la naissance du texte, une méthode critique pour penser l'« éthique perceptive » de la culture numérique ? », *Communication & Langages*, vol. 2, n° 204, 2018.
- Litam Stacey Diane Arañez, Speciale Megan et Richard S. Balkin, « Sexual Attitudes and Characteristics of OnlyFans Users », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 51, n° 6, 2022.
- Lorenzini Daniele, *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015.
- Marrone Gianfranco, *Principes de la sémiotique du texte*, trad. Mohammed Bernoussi, Paris, Mimesis, 2016.
- Mooney Annabelle, « Rituals about the skin: comments on pimple popping videos », *Social Semiotics*, 2020, p. 1-19.
- Rebucini Gianfranco, « Masculinités hégémoniques et sexualités » entre hommes au Maroc Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité », *Cahiers d'études africaines*, 2013, p. 209-210.
- Robinson Brandon Andrew, « "Personal Preference" as the New Racism: Gay Desire and Racial Cleansing in Cyberspace », *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(2), 2015, p. 317-330.
- Saïd Edward W., *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* [1978], Paris, Points, 2015.
- Souchier Emmanuel et al., *Le Numérique comme écriture : théories et méthodes d'analyse*, Paris, Armand Colin, 2019.
- Stacey Lawrence et Forbes TehQuin D., « Feeling Like a Fetish: Racialized Feelings, Fetishization, and the Contours of Sexual Racism on Gay Dating Apps », *The Journal of Sex Research*, vol. 59, n° 3, 2022, p. 372-384.
- Tremblay-Gaudette Gabriel, « L'iconotextualité littéraire et les technologies du livre : histoire des rapports entre texte et image en littérature », Thèse de doctorat, Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, 2015.
- Georges Vigarello, *Le Propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Points, 2014.
- Vörös Florian, *Désirer comme un homme*, Paris, La Découverte, 2020.
- Yang Nel, *Fintech/findom: on emergent sex publics and the anthropology of desire*, Thèse de doctorat, The University of Texas at Austin, 2018.